لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

عین الحیاۃ

مترجمہ

السید امیر علی

ادارہ نشریات اسلام

اِذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِعَبْدٍ خَیْرًا یُفَقِّہْہُ فِی الدِّیْن

الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ میں کتاب جامع مدار و معتمد علیہ علماء عامۃ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ

عین الہدایہ

جلد چہارم

مدلل بطریقۂ اجتہاد و آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل نو پیدہ
العلامۃ الفہامہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری

محمد اعظم
ادارہ نشریات اسلام اردو بازار لاہور

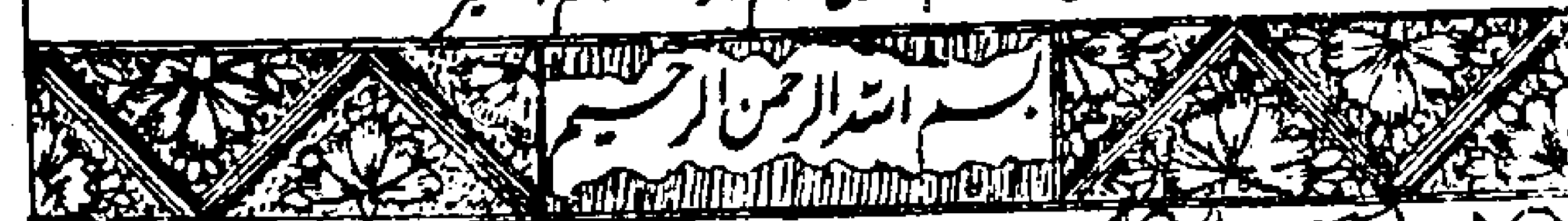
Marfat.com

135213

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی خیر خلقہ سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وجمیع الانبیاء والمرسلین وجمیع عباد اللہ الصالحین اجمعین اما بعد یہ جلد چہارم کتاب مستطاب ہدایہ کا ترجمہ مسمی بعین الہدایہ ہے

حسبی اللہ ونعم الوکیل ونعم المولی ونعم النصیر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الشفعہ

یہ کتاب شفعہ کے بیان میں ہے۔

الشفعۃ مشتقۃ من الشفع وھو الضم۔ شفعہ مشتق از شفع ہے اور وہ ضم ہے ف یعنی ملانا۔ جیسے لغت میں جفت کرنا خلاف طاق کے ہے اور شرع میں ملک عقار کو ملانا۔ سمیت بھا لما فیھا من ضم المشتراۃ الی عقار الشفیع۔ اس معنی شرعی کا نام شفعہ اس لیے رکھا گیا کہ اسمیں بھی خریدی ہوئی چیز کو شفیع کے عقار میں ملانا ہوتا ہے ف یعنی شفیع اس عقار کو جو اسکے دار کے پہلو میں یا متصل بیچا گیا بذریعہ اپنی دار کے بوجہ حق شفعہ کے اپنے عقار میں ملا سکتا ہے۔ پھر شفعہ کے مراتب این خلیط بعین۔ پھر خلیط حق۔ پھر جوار۔ حتی کہ اگر جمع ہوں تو ہر ایک کو اسی ترتیب سے حق شفعہ حاصل ہوگا۔ قال الشفعۃ واجبۃ للخلیط فی نفس المبیع قدوری نے لکھا کہ شفعہ واجب ہوتا ہے پیسے خلیط کے لیے جبکہ نفس مبیع میں شرکت ہے ف مثلاً جو دار فروخت ہوا اگر وہ دو شریکوں میں مشترک ہو اور شریک نے اپنا حصہ غیر کے ہاتھ فروخت کیا تو شریک مبیع کے واسطے اولاً حق شفعہ واجب ہوگا۔ اگر اسنے نہ لیا تو اسکا شفعہ گیا۔ اور اس دار کے حقوق میں بھی بعضے لوگ

Marfat.com

شریک ہیں مثلاً کبھی یہ دار بٹوارہ کیا گیا تھا اور سب نے اپنا حصہ الگ کر لیا تھا مگر راستہ میں سب کی شرکت باقی ہے اور نفس مبیع میں شرکت نہیں ہے۔ **ثم للخلیط فی حق المبیع کالشرب والطریق** - پھر ایسے خلیط کے لیے جو حقوق مبیع میں شریک ہے جیسے شرب و راستہ **ف** - یعنی خاص یہ راستہ یا شرب میں شرکت ہے پس جب خلیط نفس مبیع نے حق شفعہ چھوڑا اور خلیط حق مبیع موجود ہے تو اسکے واسطے حق شفعہ پہونچا پھر اگر اُسنے بھی شفعہ دیدیا حالانکہ بدون شرکت کے حق جوار والا موجود ہے - **ثم للجار** - پھر جوار والے کے لیے شفعہ واجب ہوتا ہے **ف** جار پڑوسی اور مراد وہ پڑوسی جو ملاصق ہو یعنے ملا ہوا ہو گو دروازہ اسی کوچہ میں ہو - **افاد ہذا اللفظ ثبوت حق الشفعۃ لکل واحد من ہولاء وافاد الترتیب** - اس کلام نے دو فائدہ ظاہر کیے - اوّل یہ کہ ان تینوں میں سے ہر ایک کو حق شفعہ حاصل ہوتا ہے اور دوم یہ کہ ترتیب سے حاصل ہوتا ہے **ف** - اول خلیط مبیع پھر خلیط حق - پھر جار ملاصق - اور اسی ترتیب سے ہر ایک کے لیے وجوب ہوتا ہے پس ثبوت کی دلیل چاہیئے اور ترتیب کی دلیل چاہیئے - **اما الثبوت فلقولہ علیہ السلام الشفعۃ لشریک لم یقاسم** - یعنی ثبوت شفعہ کی دلیل اول سے قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ شفعہ ایسے شریک کے لیے ہے جسنے بٹوارہ نہیں کیا **ف** جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ ہر شرکت صحن یا دیوار میں ثابت ہے اور صحیح نہیں کہ وہ فروخت کرے یہانتک کہ اپنے شریک پر پیش کرے پس وہ لے یا چھوڑ دے پس اسکا شریک اسکے خریدنے کا زیادہ حقدار ہے یہانتک کہ اسکو اعلام کرے - رواہ مسلم - اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا شفعہ کا ہر شرکت میں جو بٹوارہ نہیں ہوئی صحن ہو یا دیوار ہو کہ اوسکو نہیں روا اسکو فروخت کرے یہانتک کہ اپنے شریک کو آگاہ کرے پس وہ چاہے لے یا چھوڑ دے پس جب اسکو فروخت کیا اور شریک کو آگاہ نکیا تو شریک اُسکا زیادہ حقدار ہے - رواہ مسلم - یعنی شریک اسکو بغیر رضامندی کے شفعہ میں لے سکتا ہے - **ولقولہ علیہ السلام جار الدار احق بالدار والارض ینتظر لہ وان کان غائبا اذا کان طریقہما واحدا** - اور دوم بدلیل قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ دار کا پڑوسی دار کا زیادہ حقدار ہے اور زمین کا زیادہ حقدار ہے اسکا انتظار کیا جائیگا اگرچہ وہ غائب ہو یعنے سفر میں ہو جبکہ ان دونوں کا راستہ ایک ہو **ف** یہ دو حدیثیں ہیں - اوّل یہ کہ سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دار کا پڑوسی دار کا اور زمین کا زیادہ حقدار ہے - رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد وابن جریر الطبری وابن ابی شیبہ اور ایک روایت میں ہے کہ دار کا پڑوسی شفعہ دار کا زیادہ حقدار ہے - اور ترمذی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے - ورواہ النسائی وابن حبان عن انس رضہ - عمرو بن الشرید نے اپنے باپ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک مرد نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری زمین ایسی ہے کہ اسمین کسی کی شرکت و حصہ نہیں سوائے جوار کے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار اپنے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے - رواہ النسائی وابن ماجہ والبزار - اور عیسی بن یونس بن ابی اسحق نے حدیث قتادہ عن انس رضہ کو اور حدیث قتادہ عن الحسن عن سمرہ رضہ کو جمع کر دیا - ابن القطان نے کہا کہ عیسی ابن یونس ثقہ ہے پس اسکی تصحیح واجب ہے اور اسی طرح اسناد کے ساتھ قاسم بن اصبغ نے روایت کیا ہے - شرید بن سوید الثقفی نے مرفوع روایت کی کہ دار کا پڑوسی بہ نسبت دوسرے کے اس دار کا زیادہ حقدار ہے - رواہ احمد - پس معلوم ہوا کہ خلیط پھر راستہ کا خلیط پھر پڑوسی ہے اگرچہ صریح ترتیب کی دلیل آتی ہے - اور حدیث دوم کو عبد الملک بن ابی سلیمان نے عطاء بن ابی رباح سے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت

Marfat.com

صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پڑوسی اپنے پڑوسی کی شفعہ کا زیادہ مستحق ہے اسکے واسطے انتظار کیا جاوے اگرچہ غائب ہو جبکہ دونوں کا راستہ واحد ہو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور عبدالملک راوی اہل حدیث کے نزدیک ثقہ مامون ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ اسمین کسی نے کلام کیا ہو سوا شعبہ رح کے کہ شعبہ نے اسی حدیث کی وجہ سے کلام کیا ہے۔ صاحب الالمام نے امام احمد سے نقل کیا کہ عبدالملک منجملہ حفاظ کے ہے اور سفیان ثوری رح نے کہا کہ وہ میزان ہے۔ احمد بن عبداللہ نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے۔ امام مسلم نے صحیح مین اس سے حدیث لی۔ ترمذی کی توثیق اوپر گزری۔ ابن حبان نے اسکو ثقات مین لکھا اور کہا کہ وہ اہل کوفہ کے بہتر لوگون وحفاظ مین سے تھا۔ صاحب تنقیح نے لکھا کہ واضح ہو کہ حدیث عبدالملک بن ابی سلیمان کی حدیث صحیح ہے اور اسکے درمیان اور مشہور حدیث جابر رض مین کچھ منافاۃ نہین ہے اور ہم کہتے ہین کہ جب پڑوسیون مین کنوان وچھت و راستہ وغیرہ منافع کی شرکت ہو تو پڑوسی بسبب جوار کے مستحق شفعہ بدلیل حدیث عبدالملک ہے۔ اور جب پڑوسیون مین کسی منافع مین شرکت نہو تو شفعہ نہین بدلیل حدیث مشہور جابر رضی اللہ عنہ کے کہ شفعہ ہر ایسی چیز مین ہے کہ بٹوارہ نہوا ہو اور جب حدود واقع ہو گئے تو شفعہ نہین ہے۔ اور کہا کہ شعبہ رح کا اس حدیث کی وجہ سے کلام کرنا کچھ چیز نہین ہے اسواسطے کہ شعبہ صرف حافظ حدیث تھا اور فقیہ مجتہد نہین تھا کہ احادیث کو متفق کر سکتا اور دوسرون نے شعبہ رح کی تبعیت مین کلام کیا ہے حالانکہ بخاری رح نے عبدالملک کی روایت سے استشہاد اور امام مسلم نے اس سے حدیث روایت کی ہے۔ ولقولہ علیہ السلام الجار احق بسقبہ قیل یا رسول اللہ وما سقبہ قال شفعتہ۔ اور سوم بدلیل قول حضرت ؐ کہ پڑوسی احق بسقبہ ہے پس عرض کیا گیا کہ اسکا سقبہ کیا ہے فرمایا کہ شفعہ ف یعنی پڑوسی اپنے جوار کی شفعہ کا مستحق مقدم ہے یعنی جب تک وہ لے تو مشتری نہین پاویگا اور سقبہ بمعنی نزدیکی در پڑوس ہے اور اس حدیث کو بخاری رح نے روایت کیا ہے۔ ویروی الجار احق بشفعتہ۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ پڑوسی اپنے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے ف۔ رواہ الترمذی واسحٰق وابن ابی شیبہ وابن جریر وابن حبان وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ شریک مین نکو منفعت اور پڑوسی سب کے واسطے شفعہ حاصل ہے یہی مذہب شریح وشعبی وابن سیرین وحکم وحماد وحسن وطاؤس وثوری وابوحنیفہ وابن ابی لیلے وابن شبرمہ ہے اور شرح الوجیز شافعیہ مین ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے اسی پر فتوی دیا اور یہی اختیار ہے اور استذکار ابن عبدالبر مین روایت ہے کہ حضرت عمر رض نے شریح کو شفعہ جوار کا حکم دیا۔ وقال الشافعی رح لاشفعۃ بالجوار۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ جوار کی وجہ سے شفعہ نہین ہے ف یہی قول مالک واحمد واوزاعی وابو ثور ہے اور یہ حضرت عمر وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم سے روایت کیا جاتا ہے لقولہ علیہ السلام الشفعۃ فیما لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ ایسے عقار مین ہے کہ تقسیم نہین کیا گیا پھر جب حدود بندھ گئے اور راستے پھیر دیے گئے تو شفعہ نہین ہے ف۔ رواہ البخاری۔ اور ایک روایت مین انما الشفعۃ فیما لم یقسم الخ یعنے شفعہ کا انحصار ایسے ہی عقار مین ہے کہ مقسوم نہوا۔ پس جنس شفعہ صرف غیر مقسوم مین منحصر ہوا تو اور وغیرہ خارج ہے۔ ولان حق الشفعۃ معدول بہ عن سنن القیاس۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حق شفعہ ایسی چیز ہے جو روش قیاس سے معدول ہے ف۔ یعنی قیاس کی راہ پر کہ اسمین دخل نہین ہے یعنی حق شفعہ خلاف قیاس ہے لما فیہ من تملک المال علے الغیر من غیر رضاہ۔ کیونکہ اسمین غیر کے مال پر بدون اسکی رضامندی کے ملکیت حاصل کرنا ہوتا ہے ف۔ حتی کہ بائع نے رضامندی سے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا مگر شفیع نے جبرًا اسکو شفعہ

لے لیا پس یہ خلاف قیاس ہی تو جہان شرع مین وارد ہوا اسی حد تک رہیگا - وقد ورد الشرع فیما لم یقسم حالانکہ شرعی ورود ایسے عقار مین ہوا جو مقسوم نہین ہوا ہی ف تو جوار کو اسپر قیاس نہین کر سکتے ہین - وہذا لیس فی معناہ لان مؤنۃ القسمۃ تلزمہ فی الاصل دون الفرع - اور یہ یعنی جوار و شرکت منافع و غیر قابل قسمت کچھ ایسی چیزین نہین جو عقار قابل قسمت کے معنی مین ہون یعنی غیر مقسوم کے معنی مین یہ چیزین نہین ہین اسواسطے کہ بٹوارہ کی مشقت و خرچہ تو اصل مین لازم ہوگا نہ فرع مین ف یعنی غیر مقسوم مین خرچہ بٹوارہ ہی اور مقسوم مین نہین ہی - مراد یہ کہ حق شفعہ اسواسطے کہ بٹوارہ کے خرچہ سے بچاؤ ہو اسواسطے کہ شرکت مین بٹوارہ کا مطالبہ ہوگا اور اس سے بچاؤ جبھی ہوسکتا ہی کہ حصہ شریک خود لے لے اور جوار مین یہ بات نہین ہی کیونکہ بٹوارہ سابق سے موجود ہی - اسی طرح جو شخص کہ حقوق مبیع مین مانند راستہ وغیرہ کے شریک ہو یا ایسی چیز مین شرکت ہو جو بٹوارہ کے قابل نہین مانند نہر وغیرہ کے تو اسمین بھی یہ معنے نہین پائے جاتے ہین پس سوائے ایسے غیر مقسوم کے جو قابل قسمت ہی باقی کہین حق شفعہ نہوگا - م ع - پس دلیل شافعی رح ایک تو نص حدیث ہی اور دوم قیاس مانع ہی - اور جواب یہ کہ نص کے مقابلہ مین جوار کے واسطے نص موجود ہی اور قیاس بھی شفعہ کو ظاہر کرتا ہی چنانچہ فرمایا - قولنا ما رویناہ - اور ہماری دلیل وہ ہی جو ہمنے اوپر روایت کی ف یعنی الجار احق بسقبہ - یعنی پڑوسی اپنے متصل عقار کے شفعہ کا زیادہ حقدار ہی اور اوپر محقق ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہی - اور اس باب مین احادیث گذرین اور زیادہ صریح یہ کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یارسول اللہ میری زمین ہی کہ اسمین کسی کی شرکت نہین اور نہ حصہ ہی سوائے جوار کے تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار اپنے شفعہ کا احق ہی الحدیث رواہ النسائی وابن ماجہ - اور اس سے معلوم ہوا کہ قولہ علیہ السلام جار الدار احق بدار الجار عام ہی کہ جار خواہ شریک ہو یا نہو مستحق شفعہ ہی جیسے حدیث مین عام ہی خصوص جبکہ حدیث مین دار الجار کا احق فرمایا کیونکہ اشارہ صریح ہی کہ دار الجار بغیر شرکت کے اسکی ملک ہی تو ابن حبان رح کی یہ تخصیص ساقط ہوگئی کہ جار سے خلیط مراد ہی کیونکہ یہ تخصیص خلاف دلالت نص ہی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ جس سے امام شافعی رح نے استدلال کیا کہ جب حدود واقع اور راستے پھیرے جاوین تو شفعہ نہین - اس سے دو معنی ہو سکتے ہین - اول یہ کہ بعد بٹوارہ کے اس کو شفعہ شرکت حاصل نہین ہی اور حدیث عبد الملک بن ابی سلیمان مین ثبوت ہی کہ جب راستہ وغیرہ منافع مین شرکت باقی ہو تو اسکو جوار سے بڑھکر حق شفعہ ہی مگر خلیط سے کمتر ہی - دوم یہ کہ راستہ جب دوسرے کوچہ کی طرف ہوگیا تو حق شفعہ نہین مثلاً ایک مکان کا دروازہ ایک کوچہ مین ہی پھر اسکے شرکاء نے بٹوارہ کیا تو دو شریکون کا راستہ اسی کوچہ کی طرف رہا اور دو حصہ دارون کا دروازہ پشت کی طرف سے دوسرے کوچہ مین ہوگیا تو راستہ پھر گیا پس بلحاظ راستہ کے اتحاد کے پڑوسے حقدار ہوا اور اسکے ہوتے ہوئے دوسرے حصہ دار جنکا راستہ پھر گیا ہی حق نہین رکھتے ہین - اور یہ جو امام شافعی رح نے خیال فرمایا کہ شفعہ کا حق اسواسطے ہوتا ہی کہ خرچہ بٹوارہ سے نجات ہو یہ علت کاملہ نہین ہی اور ضرر دار اس سے بڑھکر ہی حتی کہ جب ہمسایگی عمر تو م یا شریر و بدکار و موذی ہوتا ہی تو مجبوری سے گھر چھوڑنا پڑتا ہی اور رہا یہ کلام کہ بعض روایات مین انما الشفعۃ الخ - یعنی شفعہ تو غیر مقسوم مین منحصر ہی الخ - پس اول تو یہ حصر کی روایت غیر مثبت ہی اور بر تقدیر صحت اس سے نفی نہین ہوسکتی ہی کما قال تعالے انما انت منذر - یعنی اللہ تعالے نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی نسبت حصر فرمایا کہ تو فقط منذر ہی یعنی ڈر سنانے والا ہی حالانکہ آپ مومنون کے واسطے رحمت و بشارت سنانے والے ہی

Marfat.com

کثیرہ ہین - حالانکہ اعلی شفعہ اسی مین منحصر ہی کہ شفیع کو حق شرکت عین حاصل ہو پھر اسکے بعد شریک منافع ہی پھر
شریک جار ہی پس ہمارے استنباط پر جملہ احادیث اپنی صریح وعموم پر ہین اور کسی مین ہمنے خلاف ظاہر کے
معنی نہین بدلے اور جب اسطرح توفیق بدون معارضہ ہی تو خواہ مخواہ معارضہ وتخصیص وتاویل کی کوئی وجہ نہین
ہی - اور قیاس بھی ہمارے قول کو مساعد ہی - **لان ملکہ متصل بملک الدخیل اتصال تابید وقرار** - اسواسطے
کہ شفیع کی ملکیت تو خریدنے والے کی ملکیت سے متصل ہی باتصال تابید وقرار ف - یعنی ہمیشگی وبرقراری کے
طور پر متصل ہی اور کرایہ دار یا عاریت پر رہنے والے کی طرح نہین ہی - **فیثبت لہ حق الشفعۃ عند وجود المعاوضۃ
بالمال اعتبارا بالمورد الشرع** - تو مالی معاوضہ پائے جانے کے وقت مین اسکو حق شفعہ حاصل ہوگا یعنے
معاوضہ دیکر اپنی ملکیت مین ملانے کا حق حاصل ہوگا بقیاس مورد شرع کے ف - یعنی شرع مین غیر مقسوم کا
شفعہ وارد ہوا تو اتصال ملک ہی پس اسی پر قیاس کرکے جوار مین بھی اسی طرح ملک متصل ہی تو اسکو بھی حق شفعہ
حاصل ہوگا - کچھ اسوجہ سے نہین کہ بٹوارہ کا ضرر اٹھانا نہ پڑے بلکہ - **ہذا لان الاتصال علی ہذہ الصفۃ
انما انتصب سببا فیہ لدفع ضرر الجوار اذ ہو مادۃ المضار علی ما عرف** - یہ حکم اسوجہ سے کہ ایسی صفت
پر اتصال ہونا ہی مورد شرع مین جوار کا ضرر دور کرنے کا سبب ہوگیا یعنی سبب حق شفعہ ہوگیا اسواسطے کہ یہی ضرر
کا مادہ ہی جیساکہ برتاوے سے معلوم ہوا ف - خلاصہ یہ کہ ہمنے مورد شرع مین جبکہ عقار غیر مقسوم ہوتا ہی شفعہ کے
حق سے شفیع کو ملا لینے کا ملا تو وہ اسی وجہ سے کہ دائمی ڈانڈا ملا ہوا ہونے سے پڑوس کا ضرر شدید پھیلتا ہی پس
مورد شرع مین خلاف قیاس نہین ہی اور یہی سبب ایسی صورت مین موجود ہی کہ جب جوار سے ملک متصل ہو تو جار کو
ضرر پہونچیگا پس اسکے واسطے بھی سبب مذکور موجود ہی - پس یہان دو ہی صورتین دفع ضرر کی ہین یا تو مشتری نے جیسے
یہ خریدا ویسے ہی جار کا مکان بھی لے لے یا یہ ہو کہ جار کو حق حاصل ہو کہ وہ خریدے ہوئے قطعہ کو لے لے لیکن مشتری
تو اب دخیل ہوا ہی اور شفیع پہلے سے اصیل ہی - **وقطع ہذہ المادۃ بتملک الاصیل اولی** - اور یہ مادہ ضرر
قطع کرنا اصیل یعنے شفیع کو تملک کا حق دینے کے ذریعہ سے اولی ہی ف - یعنی مشتری وشفیع جار دونون مین سے
ایک کو شرعا یہ حق ملنا چاہیے کہ وہ بغیر رضامندی غیر کے ملک حاصل کرلے تاکہ مادہ ضرر دور ہو پھر ہمنے دیکھا کہ شرع
نے اصیل کو ترجیح دی کیونکہ وہ پہلے سے متصل عقار کا مالک موجود ہی اور مشتری ابھی دخیل ہوا ہی تو اصیل ہی کو یہ
استحقاق ہونا اولی ہی - **لان الضرر فی حقہ بازعاجہ عن خطۃ آبائہ اقوی** - اسواسطے کہ اصیل کے حق
مین ضرر زیادہ قوی اسوجہ سے ہوا جاتا ہی کہ وہ اپنے باپ دادا کے خطہ سے پریشان کرکے اٹھایا جاتا ہی ف -
برخلاف مشتری کے کہ اسکی یہان کوئی ملک نہین ہی پس اگر مشتری کو یہ استحقاق ہو کہ جیسے اسنے یہ مکان خریدا ہی
اسی طرح اسکو اختیار ہو کہ خواہ مخواہ وہ جار کا مکان بھی بغیر اسکی رضامندی کے اپنی ملک مین لاوے تاکہ ضرر وفساد
دور ہو تو جار کے حق مین یہ ضرر مزید ہوا کہ وہ اپنے باپ دادا کی جائے سکونت سے آوارہ کیا گیا اور یہ ظلم ہی لہذا
شرع نے اس سے ضرر دور کرکے یہ حکم دیا کہ اصیل مختار ہی کہ چاہے مبیعہ کو مشتری سے بحق شفعہ لے لے تاکہ اسکو اس
کا ضرر اٹھانے سے امن ہو - بالجملہ حق شفعہ مین قوی علت یہ ہی کہ اجنبی پڑوسی کی شرارت سے امن ہو اور یہی اصل
ہی نہ وہ کہ جو امام شافعی نے خیال فرمائی کہ مکان کے حصہ دار کو شفعہ اسوجہ سے ملا کہ اگر شفعہ نہو تو اسکو بٹوارہ کی مشقت
اٹھانا پڑے پس حق شفعہ دیا گیا کہ وہ اس سے چھوٹ جاوے - یہ علت ٹھیک نہین ہی کیونکہ شریک اگر خود بٹوارہ
کا قصد کرے تو بالاجماع بٹوارہ کر دیا جاتا ہی بلکہ اگر شریک نے اپنے حصہ مین سے نصف فروخت کیا اور خلیط نے شفعہ م

لیا پھر بٹوارہ چاہا تو بٹوارہ کردیا جائیگا پس بٹوارہ کوئی جدید ضرر نہین اور نہ دائمی ہی- وضرر القسمة مشروع لا یصلح علة لتحقیق ضرر غیرہ- اور بٹوارہ کا ضرر اُٹھانا مشروع ہی وہ دوسرے کو ضرر ثابت کرنے کے واسطے علت نہین ہو سکتا ف- یعنی شفعہ تو مشتری وغیرہ کے بغیر رضامندی کے شفیع کو دلایا جاتا ہی پس اگر اس وجہ سے ہوتا کہ شفیع کو بٹوارہ کی مشقت اُٹھانا ہوگی تو یہ کوئی ایسی چیز نہین جسکی وجہ سے شفیع کا اسقدر لحاظ ہو کہ وہ جبرًا حاصل کر سکتا ہی اگرچہ مشتری یا بائع رضامند نہون اور اگرچہ انکا ضرر متصور ہو کیونکہ شرع نے تو خود شرکا کی درخواست پر بٹوارہ کا حکم دیا ہی اور بٹوارہ خود مشروع ہی- پس حاصل یہ ہوا کہ شفعہ کی علت تو یہ ہی کہ شفیع کی ملکیت جس عقار کے ساتھ دائمی قرار کے ساتھ ملی ہی تو اس ملے ہوئے ڈانڈے مین اسکو اختیار ہی کہ جب معاوضہ فروخت ہو تو معاوضہ مالی خود دیکر چاہے اپنی ملکیت مین لالے تاکہ ضرر جوار اس سے دور ہو پس اگر ایک ہی عقار مین جو غیر مقسوم ہی شریک نے فروخت کیا تو بدرجہ اولی اسکو اختیار ہی کہ خود معاوضہ دیکر لے لے اگرچہ مشتری راضی نہو اور یہ اقوی شفعہ ہی بہ نسبت اسکے کہ دوسرے کی شرکت صرف راستہ وغیرہ منافع مین ہی- پھر شفعہ اسکو جسکی شرکت خاص منافع راستہ وغیرہ مین ہی کیونکہ اسکو ضرر جوار کے ساتھ خاص شرکت منافع مین ضرر ہی- پھر اگر یہ بھی نہو تو جوار کا ضرر عام جو اصل علت ہی وہ موجود ہی تو وہ حق شفعہ رکھتا ہی اور شرحبسم کتا ہی کہ اگر دروازہ پھرا ہو یا باوجود مکانات متصل ہونے کے ایک کا دروازہ کوچہ فلان مین ہو اور دوسرے کا دروازہ کوچہ دیگر مین ہو تو ضرر جوار مین بہت کم احتمال ہی لہذا اسی کوچہ والے جار کو حق ہوگا اور مشہور حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین یہی معنی لینا اظہر و اقوی ہین واللہ تعالے اعلم م یہانتک تو بیان ہوا کہ حق شفعہ حاصل ہو یا ایسے شریک کو ہوتا ہی جسکی شرکت نفس مبیع مین ہی اور ایسے شریک کو جسکی شرکت منافع مبیع مین ہی اور ایسے جار کو جسکی شرکت نہین مگر جوار ہی اور مصنف رح نے بیان کیا تھا کہ انمین سے ہر ایک کو اگرچہ شفعہ کا استحقاق ہوتا ہی لیکن اگر سب اقسام جمع ہون تو اول استحقاق شریک عین کو پھر شریک منافع کو پھر جار کو ہوتا ہی پس ترتیب کی دلیل بیان ہونا چاہیے- اما الترتیب فلقولہ علیہ السلام الشریک احق من الخلیط والخلیط احق من الشفیع- رہی ترتیب تو اسکی دلیل یہ حدیث ہی کہ شریک بہ نسبت خلیط کے احق ہی اور خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہی- فالشریک فی نفس المبیع- پس شریک سے وہ مراد ہی جو عقار مبیع مین شرکت رکھتا ہو- والخلیط فی حقوق المبیع- اور خلیط سے وہ مقصود ہی جو مبیع کے حقوق مین خلط رکھتا ہو ف- مثلا راستہ خاص و حصہ آب وغیرہ مین شریک ہو- والشفیع ہو الجار- اور شفیع سے مقصود جار ف- یعنی پڑوسی ہی اور اس سے ظاہر ہوا کہ سلف مین جار پر شفیع کا اطلاق جاری تھا- لیکن واضح ہو کہ شیخ ابن حجر رح نے مانند شیخ زیلعی نے کہا کہ یہ حدیث غریب ہی اور مین نے اسکو نہین پایا- اور ابن الجوزی رح نے کہا کہ نہین ملتی ہی اور محصل تخریجات یہ ہی کہ سعید بن منصور نے سنن مین کہا کہ حدثنا عبد اللہ بن المبارک عن ہشام بن المغیرة الثقفی قال قال الشعبی رح قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الشفیع اولے من الجار والجار اولے من الجنب یعنی شعبی رح تابعی ثقہ نے کہا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار سے شفیع اولی ہی اور جنب سے جار اولی ہی- تنقیح مین کہا کہ ہشام بن المغیرہ کی ابن معین نے توثیق کی اور ابو حاتم نے کہا کہ اسکی حدیث مین مضائقہ نہین ہی- پس یہ مرسل صحیح ہی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہی لیکن شفیع سے مراد شریک عین و شریک منافع ہوگا اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے بھی مرسل روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رح سے روایت کی کہ شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہی اور شفیع بہ نسبت جار کے احق ہی اور جار بہ نسبت غیرون کے احق ہی عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن ایوب عن ابن سیرین عن شریح رح قال الخلیط احق من الجار والجار احق من غیرہ

Marfat.com

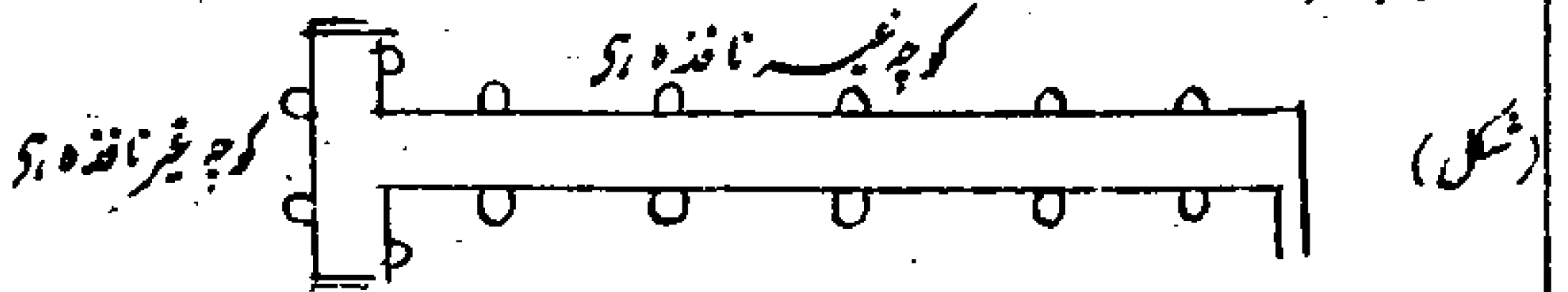
یعنی شریح رح نے فرمایا کہ خلیط بہ نسبت جار کے احق ہی اور جار بہ نسبت اغیار کے احق ہی۔ اس قول مین خلیط سے شریک عین و شریک منافع دونون شامل ہین۔ ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی رح سے روایت کی کہ شفعہ کے واسطے شریک احق ہی یعنے سب سے مقدم حقدار شفعہ تو شریک ہی پھر اگر شریک نہو تو جار ہی اور خلیط بہ نسبت شفیع کے حق ہی۔ اور شفیع بہ نسبت غیرون کے احق ہی۔ ابو یوسف رح نے اسی کے مثل قول کو شریح رحمہ اللہ سے روایت کیا۔ بالجملہ حدیث مرسل مع ان آثار کے دلیل منقول ہی کہ تینون اقسام شفیع مین باہم ترتیب ہی اور قیاس معقول بھی اسی کو مقتضی ہی۔ ولان الاتصال بالشرکۃ فی المبیع اقوی۔ اسواسطے کہ مبیع مین شرکت کا اتصال سب سے اقوی ہی۔ لانہ فی کل جزء۔ اسواسطے کہ یہ اتصال تو ہر جزو مین سارے ہی ف۔ پس جس شفیع کو عین مبیع مین شرکت ہو وہ شفعہ مین سب سے مقدم ہی۔ وبعدہ الاتصال فی الحقوق۔ اور اسکے بعد اس مبیع کے حقوق مین اتصال و اشتراک ہونا اقوی ہی۔ لانہ شرکۃ فی مرافق الملک۔ اسواسطے کہ حقوق مین اتصال ہونا اس ملک کے حصول منافع مین شرکت ہی ف۔ اور ملک سے بڑا فائدہ یہ کہ اسکے منافع سے راحت حاصل ہو پس اول مین تو سبب شفعہ کا عین ملک مین شرکت ہو اور یہ سب سے قوی ہی۔ پھر سبب اس عین کے منافع مین شرکت ہو اور یہ سبب بدرجۂ دوم ہی۔ والترجیح یتحقق بقوۃ السبب۔ اور سبب قوی ہونے کے ساتھ ترجیح ثابت ہوتی ہی ف۔ تو شرکت عین کو شرکت منافع پر ترجیح ہوئی پس اول درجہ مین وہ شفیع ہی جسکی شرکت عین ہو اور دوم درجہ پر وہ کہ جسکی شرکت منافع مین ہو تو لامحالہ جوار کے اتصال سے جو حق شفعہ ہی وہ سوم درجہ پر باقی رہا۔ ولان ضرر القسمۃ وان لم یصلح علۃ صلح مرجحا۔ اور اس قیاس سے کہ ضرر شرکت اگرچہ علت شفعہ ہونے کے لائق نہین لیکن ترجیح دینے کی علت ہونے کے لائق ہو ف۔ یعنی ہمنے شریک عین و شریک منافع و جار کو دیکھا تو جس صورت مین کہ دار مبیعہ مین ایک شفیع بوجہ شرکت عین کے ہو اور دوم بوجہ شرکت منافع کے ہو تو ہم کہتے ہین کہ شریک عین کو ترجیح ہی یعنے پہلے وہ شفعہ مین لے سکتا ہی اسواسطے کہ اگر شریک منافع کو تقدیم ہو تو شریک عین کو بٹوارہ کا نقصان اٹھانا پڑے اور یہ نقصان اگرچہ شفعہ واجب ہونے کا سبب نہوا جیسا کہ ہم بیان کر چکے لیکن اس لائق ہو کہ اسکی وجہ سے شریک عین کو شریک منافع پر ترجیح ہو سکتی ہی۔ پھر واضح ہو کہ بیان استحقاق طلب مین سب مساوی ہین ولیکن شفعہ لینے کے بعد دیگرے بترتیب مل سکتا ہی۔ مثال یہ ہی کہ زید و بکر کے درمیان ایک دار مشترک ہی اور دار مین سے ایک منزل درمیان زید و خالد کے مشترک ہی جسکا دروازہ کوچہ غیر نافذہ مین ہی اور اس منزل کی پشت پر ایک شخص شعیب کا مکان ہی جسکا دروازہ دوسرے کوچہ مین ہی پھر زید نے اس منزل مین سے حصہ فروخت کیا تو بکر کی بہ نسبت خالد اسکا احق ہی پھر اگر اسنے شفعہ دیدیا تو بکر بہ نسبت شعیب کے احق ہی پھر اگر اسنے شفعہ دیدیا تو شعیب مستحق ہی۔ کذا قیل وفیہ بعد غنم۔ اور شرط ہی کہ ان سبھون نے شفعہ کی درخواست اول ہی سے کی ہو۔ قال ولیس للشریک فی الطریق والشرب والجار شفعۃ مع الخلیط فی الرقبۃ لما ذکرنا انہ مقدم اور جو شخص کہ راستہ خاص یا زمین کی شرب یعنی پانی مین شریک ہو اور جو شخص جوار کا حق رکھتا ہو کسی کو رقبہ کے شریک کے ساتھ مین شفعہ نہین ہی کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ خلیط رقبہ مقدم ہوتا ہی ف۔ پس شفعہ کا اول مستحق وہ ہی جسکو مبیع کے رقبہ مین شرکت ہی۔ فان سلم فالشفعۃ للشریک فی الطریق۔ پھر اگر شریک رقبہ نے شفعہ دیدیا تو استحقاق شفعہ اس شخص کے واسطے ہوگا جو راستہ خاص مین شریک ہی ف۔ بشرطیکہ اسنے فروخت بیع کے وقت شفعہ طلب کیا ہو۔ فان سلم اخذہا الجار لما بینا من الترتیب۔ پھر اگر شریک راہ نے بھی شفعہ دیدیا تو جار اسکو

شفعہ مین لے سکتا ہی کیونکہ جنے انہین سے ترتیب بیان کردی - والمراد بہذا الجار الملاصق وہو الذے
علی ظہر الدار المشفوعۃ وبابہ فی سکۃ اخری - اور اس جار سے مراد وہ جار ہی جو ملاصق ہو اور جار ملاصق وہ کہ
جسکا مکان اس دار مشفوعہ کی پشت پر ملا ہو اور اسکا دروازہ دوسرے کوچہ مین ہو ف - بشرطیکہ اسنے دار مشفوعہ
فروخت ہونے کے وقت شفعہ طلب کیا ہو - پھر جو کچھ مذکور ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہی - وعن ابی یوسف ان
مع وجود الشریک فی الرقبۃ لاشفعۃ لغیرہ سلم او استوفی لانہم محجوبون بہ - اور نوادر مین ابو یوسف
سے روایت ہی کہ شریک رقبہ موجود ہونے کے باوجود دوسرے کسی کو حق شفعہ نہین ہی خواہ وہ شفعہ دیدے
یا لے لے اسواسطے کہ اسکی وجہ سے دیگر لوگ محجوب ہین ف - اور جواب یہ کہ انکا استحقاق موجود ہی لیکن
خلیط رقبہ کو ترجیح ہونے سے بیع مذکور اسی کو ملتی ہی بخلاف میراث سے محجوب ہونے کے کہ بیٹا موجود ہوتے
ہوئے پوتا مستحق نہین ہوتا ہی پس شاید کہ ابو یوسف رح کی مراد یہ ہو کہ لینا کسی کو نہین پہونچتا - وجہ الظاہر
ان السبب قد تقرر فی حق الکل - ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہی کہ سبب شفعہ تو ان سب کے حق مین متقرر
ہوا ف - یعنی شریک خلیط اور شریک منافع اور شریک جوار سب کے پاس سبب شفعہ موجود ہی - الا ان للشریک
حق التقدم - مگر اتنی بات ہی کہ شریک رقبہ کے واسطے ایک حق تقدم ہی ف - یعنی باوجود سبب کے اسکے
واسطے ایک حق یہ کہ وہ ان سب سے مقدم ہو - فاذا سلم کان لمن یلیہ - پھر جب اسنے شفعہ دیدیا تو حق
تقدم اس شخص کو ہوگا جو اسکے متصل ہی ف - یعنی شریک منافع کیونکہ اب وہی مقدم ہی - بمنزلۃ دین الصحۃ مع
دین المرض - بمنزلہ قرضہ صحت مع قرضہ مرض کے ہی ف - یعنی جس مریض پر حالت صحت کے قرضے ہون
اور اسنے مرض الموت مین قرضہ لیا پھر مرا تو ترکہ مین قرضہ صحت مقدم ہین بعد اسکے قرضہ مرض ادا کیے جاوین -
حالانکہ دونون قرضہ اس قابل ہین کہ ادا کیے جاوین اسی طرح استحقاق شفعہ ان سب کو حاصل ہی مگر خلیط رقبہ
مقدم ہی - والشریک فی المبیع قد یکون فی بعض منہا - اور مبیع کا شریک کبھی تو اس دار مبیعہ مین سے
بعض مین شریک ہوتا ہی - کما فی منزل معین من الدار - جیسے دار مین سے کسی منزل معین مین ف
مثلاً ایک دار احاطہ مین چار منازل ہین اور منازل مین بیوت ہین پس اس دار کے مالک مثلاً زید کے ساتھ
ایک خاص منزل و حویلی مین بکر کی شرکت ہی اور باقی مین شرکت نہین ہی - او جدار معین منہا - یا اس مکان کی
کسی دیوار معین مین شرکت ہوتی ہی ف - یعنی دیوار مع زمین بنیاد کے کیونکہ خالی عمارت دیوار سے شرکت نہین
ہوتی ہی - ک - بالجملہ شریک کبھی کسی جزو قلیل معین مین شرکت رکھتا ہی - وہو مقدم علی الجار فی المنزل - اور یہ
شریک اس منزل کے جار سے مقدم ہی ف - یعنی جس منزل مین اسکو شرکت حاصل ہی تو وہ اس منزل کے
فروخت مین بہ نسبت جار کے حق شفعہ مین مقدم ہی - اور اسمین کچھ اختلاف نہین ہی - وکذا علی الجار فی بقیۃ
الدار فی اصح الروایتین عن ابی یوسف - اور اسی طرح وہ جار پر بقیہ دار مین بھی امام ابو یوسف سے
دو روایتون مین سے اصح روایت پر مقدم ہی ف - یعنی منزل مشترکہ مین اسکا جار پر مقدم ہونا بلا خلاف ہی
اور رہا یہ کہ سوائے اس منزل کے باقی دار مین جہان اسکی شرکت نہین ہی تو کیا وہ جار سے برابر ہی یا مقدم ہی پس
اسمین ابو یوسف رح سے دو روایتین ہین ایک یہ کہ برابر ہی اور یہ روایت ضعیف ہی - اور دوم یہ کہ وہ جار پر
مقدم ہی اور یہی اصح روایت ہی - لان اتصالہ اقوی والبقعۃ واحدۃ - کیونکہ اسکا اتصال بہ نسبت جار کے
زیادہ قوی ہی اور قطعہ واحدہ ہی ف - کیونکہ کل دار ایک قطعہ ہی اور اسی قطعہ مین اسکو ایک خاص منزل مین

Marfat.com

شرکت ہی بخلاف جار کے کہ وہ اس منزل و دار سب سے علاحدہ مگر ملاصق ہی تو بقیہ دار مین شریک منزل کا اتصال زیادہ قوی ٹھہرا پس وہی مقدم ہی- پھر یہ معلوم ہوچکا کہ اگر شریک راہ وغیرہ ہو تو وہ بھی جار پر مقدم ہوتا ہی- ثم لا بد ان یکون الطریق او الشرب خاصا حتی تستحق الشفعۃ بالشرکۃ فیہ- پھر ضرور ہی کہ یہ راستہ یا شرب جس سے شرکت پیدا ہوئی ہی یہ راستہ خاص یا شرب خاص ہو حتی کہ اسمین شرکت سے استحقاق شفعہ ہو ف ورنہ عام راستہ و شرب سے خصوصیت نہین ہوسکتی ہی- فالطریق الخاص ان لا یکون نافذا- پس خاص راستہ وہ ہوتا ہی کہ نافذ نہو ف یعنی وہ راستہ اسی حد تک محدود ہو اور دوسری جانب کو پھوٹا ہوا عام گذرگاہ نہو- والشرب الخاص ان یکون نہرا لا تجری فیہ السفن- اور شرب خاص وہ ہوتا ہی کہ ایسی نہر ہو جسمین کشتیان نہین چلتی ہین ف بلکہ مخصوص وہ زمینون کے پانی دینے کے واسطے ہی پس جن لوگون کی اراضی اس نہر سے سیراب ہوتی ہین وہ اس شرب مین شریک ہین- وما تجری فیہ فھو عام- اور جس نہر مین کشتیان جاری ہوتی ہون وہ نہر عام ہی ف تو اس سے جس قوم کی اراضی کو پانی پہونچتا ہی وہ عام شرکت ہی وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد- اور یہ حکم امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک ہی- وعن ابی یوسف ان الخاص ان یکون نہرا یسقی منہ قراحان او ثلثۃ- اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ شرب خاص یہ کہ ایسی نہر ہو جس سے دو یا تین کھیتون کو پانی دیا جاتا ہو- وما زاد علی ذلک فھو عام- اور جو اس سے زیادہ ہو تو وہ شرب عام ہی ف یعنی انتہا درجہ تین کھیت اس سے سینچے جاتے ہون تو یہ شرب خاص مین شرکت ہی اور اگر چار یا زیادہ سینچے جاوین تو یہ شرب عام ہی جس سے خصوصیت شرب مین شرکت کی نہین کہ استحقاق شفعہ ہو- فان کانت سکۃ غیر نافذۃ یتشعب منہا سکۃ غیر نافذۃ وہی مستطیلۃ- پھر اگر ایک کوچہ غیر نافذہ ہو جسمین سے دوسرا کوچہ غیر نافذہ پھوٹا حالانکہ وہ مستطیلہ ہی ف یعنی مدور نہین ہی- جسکی شکل ذیل مین مندرج ہی-

(شکل)

کوچہ غیر نافذہ ہی

کوچہ غیر نافذہ ہی

پس عام راستہ سے متصل تو پہلا کوچہ مستطیلہ اعلی ہی اور دوسرا کوچہ جو اس سے پھوٹا ہی وہ کوچہ اسفل غیر نافذہ ہی- فبیعت دار فی السفلی- پھر کوچہ اسفل مین ایک دار فروخت کیا گیا ف تو اسکا شفعہ کیا اعلی کوچہ والون کے واسطے ہی یا اسفل کے لیے یا دونون کے لیے ہی تو جواب دیا کہ- فلاہلہا الشفعۃ خاصۃ دون اہل العلیا- تو اس دار مبیعہ کا شفعہ فقط خاصۃ اسی کوچہ اسفل والون کے واسطے ہی اور کوچہ اعلی والون کے لیے نہین ہی ف کیونکہ اعلی والون کا راستہ اسفل کی طرف سے نہین ہی مگر اسفل والے اپنے کوچہ سے اعلی کوچہ مین ہوکر عام راستہ پر جاتے ہین- وان بیعت فی العلیا فلاہل السکتین- اور اگر کوچہ اعلی مین کوئی دار فروخت کیا گیا تو اسکا حق شفعہ دونون کوچہ والون کے واسطے ہوگا- والمعنی ما ذکرنا فی کتاب ادب القاضی- اور اسمین بھید وہ ہی جو ہمنے کتاب ادب القاضی مین بیان کیا ہی ف یعنی دروازہ پھوڑنے کے مسئلہ مین کہا کہ کوچہ اعلی والون کو کوچہ اسفل مین راہ چلنے کا حق نہین حاصل ہی- عینی رح نے لکھا کہ اصل یہ ہی کہ دروازہ پھوڑنے کا حق اور شفعہ کا حق باہم متلازم ہین پس جس شخص کو جس کوچہ مین دروازہ پھوڑنے کا حق ہی تو اسکو یہان شفعہ بھی حاصل ہی ورنہ نہین ع- پس جب کوچہ اعلی والون کو اس کوچہ اسفل مین دروازہ پھوڑنے کا حق اس وجہ سے نہین کہ وہ انکا راستہ نہین ہی

Marfat.com

تو انکو یہان کی بیعہ دار مین حق شفعہ بھی نہین ہی- ولو کان نہر صغیر یاخذ منہ نہر اصغر منہ- اور اگر کوئی نہر صغیر ہو کہ جس سے دوسری نہر اس سے بھی چھوٹی نکلی ہی ف- اور حاصل یہ کہ ایک چھوٹی نہر جسمین کشتیان نہین چلتی ہین حتی کہ اس سے جن کھیتون واراضی کو پانی دیاجاتا ہی یہ سب اراضی اپنی شرب خاص مین شریک ہین پھر اس نہر صغیر سے دوسری نہر اس سے بھی چھوٹی نکالی گئی جس سے دو تین کھیتون کو پانی دیا جاتا ہی- فہو علے قیاس الطریق فیما بیناہ- تو اسکا حکم بقیاس رستہ خاص ہی درباب مذکورۂ بالا ف- یعنی حق شفعہ اراضی مین بقیاس کوچہ اعلی و اسفل کے حکم ہی چنانچہ جن اراضی کو دوسری نہر اصغر سے پانی ملتا ہی اگر انمین سے کوئی زمین فروخت کی گئی تو حق شفعہ صرف انہین لوگون کو ملیگا جو اس نہر اصغر سے سینچتے ہین اور نہر صغیر اول کے لوگون کا حق نہوگا اور اگر نہر صغیر کی اراضی مین سے کوئی زمین فروخت ہوئی تو حق شفعہ مین نہر صغیر والے اور نہر اصغر والے سب شریک ہین- قال ولایکون الرجل بالجذوع علے الحائط شفیع شرکۃ- شیخ مصنف نے کہا کہ دیوار پر دھنیان و شہتیر ہونے سے آدمی کچھ شرکت کا شفیع نہین ہوجاتا ف- بلکہ اسکو بطور احسان کے یہ اجازت ملتی ہی- تو اسکو شفعہ شرکت حاصل نہین ہوتا ہی- ولکنہ شفیع جوار- ولیکن وہ شفیع جوار ہوتا ہی ف- جیسے مکان متصل ہونے سے بدون جذوع کے بھی شفیع جوار ہوتا ہی-لان العلۃ ہی الشرکۃ فی العقار اسواسطے کہ شفعہ شرکت کی علت تو یہ کہ عقار مین شرکت ہو- ووضع الجذوع لایصیر شریکا فی الدار الا انہ جار ملازق- اور دھنیان و کڑیان رکھی ہونے سے وہ دار کا شریک نہین ہوجاتا لیکن وہ جار لاصق ہی ف- پس اسکو اپنے مرتبہ پر شفعہ جوار کا حق حاصل ہی حتی کہ اگر ایک شخص اس دار مین راستہ کا شریک ہو اور دوسرے کی دھنیان اسکی دیوار پر ہون تو شریک راہ مقدم ہی کیونکہ دھنیون کی وجہ سے صرف جار ملازق سے زائد نہین ہوسکتا ہی- یہ اسوقت کہ دیوار مین سے کچھ اسکی ملکیت نہو اور اگر کہا جاوے کہ دھنیون سے دلیل ملکیت ہی تو جواب یہ کہ یہ ظاہری حالت ہی اور شفعہ کے واسطے ملکیت بحجت ضرور ہی- قال والشریک فی الخشبۃ تکون علے حائط الدار جار لما بینا- اور دار کی دیوار پر لکڑیان ہوتے مین جو شریک ہو وہ جار ہی بدلیل مذکورۂ بالا ف- کہ شرکت عقار مین لازم ہی اور لکڑیون سے وہ شریک الدار نہوگا اور یہ امام محمد نے جامع صغیر مین روایت کیا اور اسکی تاویل یہ کہ اسکو دیوار پر لکڑیان رکھنے کا حق ہی بدون ملکیت رقبہ کے- الکافی- پس شریک کا اطلاق بنظر ظاہر حق ہی ورنہ وہ حق جوار رکھتا ہی- قال واذا اجتمع الشفعاء فالشفعۃ بینہم علی عدد رؤسہم ولایعتبر اختلاف الاملاک- اور جب چند شفیع مساوی درجہ کے جمع ہوے تو شفعہ ان سب کے درمیان موافق شمار افراد کے مستحق ہوگا اور املاک کا اختلاف معتبر نہین ہوگا ف- مثلا ایک دار تین آدمیون مین مشترک ہی کہ ایک کا نصف ہی فرض کرو کہ اسکا نام زید ہی اور دوم بکر کا تہائی ہی اور سوم خالد کا چھٹا حصہ ہی پس کل دار کے بارہ حصہ مساوی مین سے زید کے چھ حصہ اور بکر کے چار حصے اور خالد کے دو حصہ ہین- پس انمین سے جسنے اپنا حصہ فروخت کیا تو باقی دونون کو شفعہ مین بائع کے حصہ کا نصفا نصف ملیگا اور ملک کی کمی بیشی کا کچھ اعتبار نہین ہی- وقال الشافعی ہی علے مقادیر الانصباء لان الشفعۃ من مرافق الملک الا یری انہا لتکمیل منفعتہ- اور شافعی رح نے فرمایا کہ شفعہ مذکور بمقدار حصص حاصل ہوگا اسواسطے کہ شفعہ تو ملکیت کے مرافق مین سے ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ شفعہ تو ملک کی منفعت پوری کرنے کے لیے ہوتا ہی ف- پس مثال مذکورہ مین اگر زید نے اپنا حصہ یعنے چھ سہام فروخت کیے اور باقیون نے شفعہ طلب کیا تو بکر کو اسمین سے چار سہام اور

خالد کو دو سہام ملینگے بقدر انکے تفاوت حصص کے۔ اور اگر بکر نے فروخت کیا تو زید کو تین سہام اور خالد کو ایک سہم ملیگا علیٰ ہذا القیاس کیونکہ شفعہ کا فائدہ یہ ہوتا ہی کہ ملکیت کے فوائد مکمل ہون تو ملکیت کی مقدار سے حق شفعہ ہوگا۔ فاشبہ الربح والغلۃ والولد والثمر۔ تو حق شفعہ بھی مشابہ نفع و غلہ و فرزند و پھل کے ہوگیا ف۔ مثلاً دو شریکون نے بدون کسی شرط خاص کے ایک نے پانچ درم اور دوسرے نے دس درم ملاکر پندرہ درم کو ایک مال خریدا اور اسکو اٹھارہ درم کو یعنے تین درم نفع سے فروخت کیا تو بالاتفاق ہر ایک بقدر راس المال کے نفع ملیگا۔ اور جیسے ایک کھیت دو شریکون مین اسطرح مشترک ہی کہ ایک کا دو تہائی اور دوسرے کا ایک تہائی ہی تو پیداوار و حاصلات بھی انمین اسی حساب سے مشترک ہوگی۔ غلہ ہر وہ چیز کہ حاصل ہو جیسے کھیت کا غلہ یا لگان و مکان کا کرایہ و غلام کی کمائی ن۔ اور جیسے مشترک باندی یا جانور سے جو بچہ پیدا ہون وہ شریکون مین بقدر ملکیت کے مشترک ہونگے۔ اور یہی درختون کے پھلون کا حکم ہی پس اسی طرح شفعہ بھی جب ملکیت کے مرافق مین سے ہوا تو بقدر ملکیت کے حاصل ہوگا۔ اور ہمارے علماء رح نے اس دلیل کو صحیح نہین جانا کہ ملکیت موجب شفعہ ہی بلکہ شرط شفعہ ہی تو سبب مین ملکیت کے اختلاف کو دخل نہوگا پس تمام دلیل ساقط ہوگئی۔ ولنا انہم استووا فی سبب الاستحقاق وہو الاتصال۔ اور ہماری دلیل کی تقریر یہ ہی کہ سب شفعاء سبب استحقاق یعنی اتصال مین برابر ہین ف۔ توضیح یہ کہ ملکیت متصل ہونا مبیع سے یہی شفعہ کا سبب ہی خواہ ملکیت قلیل متصل ہو یا کثیر ہو تو جسقدر لوگ مستحق شفعہ بدرجۂ مساوی ہین یعنے خواہ بسبب شرکت عین یا حق یا جوار کے جسطرح ہون سب ایک ہی جہت سے شفعہ کے مستحق ہین تو سبب استحقاق مین جب برابر ہوئے۔ فیستوون فی الاستحقاق۔ تو استحقاق شفعہ مین بھی سب برابر ہوے ف۔ اور جب استحقاق مین برابر ہوئے تو برابر پاوینگے اور کمی بیشی کی کوئی وجہ نہین ہی۔ الا یرے انہ لو انفرد واحد منہم استحق کمال الشفعۃ۔ کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر انمین سے کوئی تنہا ہوتا تو وہ پورے شفعہ کا مستحق ہوتا ف۔ مثلاً زید و بکر دونون نے اپنے سہام فروخت کیے حتی کہ نصف و تہائی کے دس سہام فروخت ہوے اور خالد جسکے صرف دو سہام ہین شفیع ہوا تو وہ سب لے سکتا ہی۔ وہذا آیۃ کمال السبب۔ اور یہ دلیل ہی کہ سبب استحقاق اسکو پورا حاصل ہی ف۔ جیسے زید کو چھ سہام سے شفعہ کا استحقاق ہی اسی طرح خالد کو بلکہ کل دار مین سے اگر صرف منجملہ سو سہام کے ایک شریک کو ایک سہم کی ملک ہو تو وہ باقی سب کو بحق شفعہ لے سکتا ہی تو معلوم ہوا کہ شرکت مبیع مین چاہے کسی قدر قلیل ہو وہ اس سبب سے شفعہ کا کامل مستحق ہوتا ہی تو معلوم ہوا کہ ان شرکاء مین سے ہر ایک کو پورا استحقاق حاصل ہی پس سب کے سب برابر کے مستحق ہین۔ اگر فرق ہی تو یہ ہی کہ جسکا حصہ زیادہ ہی اسکا اتصال زیادہ ہی اور جسکا نصیبہ کم ہی اسکا اتصال قلیل ہی۔ وکثرۃ الاتصال تؤذن بکثرۃ العلۃ۔ اور اتصال مین کثرت ہونا آگاہ کرتا ہی کہ علت مین کثرت ہی ف۔ اور قلیل اتصال والے مین علت قلیل ہی لیکن کثرت و قلت کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہین ہوسکتی ہی۔ والترجیح یقع بالقوۃ فی الدلیل۔ اور ترجیح تو دلیل مین قوت کے ساتھ واقع ہوتی ہی۔ لا بکثرتہ۔ علت مین کثرت کے ساتھ نہین ہوتی ف۔ یعنی دلیل کی قوت و ضعف سے ترجیح ہوتی ہی اور کثرت و قلت علت سے نہین ہوتی ہی۔ کیونکہ یہ بات خوب معلوم ہی کہ یہان مطلقاً علت بدحکم ہی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو حتی کہ جسکا اتصال نہایت قلیل ہو وہ بھی مستحق شفعہ ہی تو بعد مستحق شفعہ ہونے کے وہ دوسرے کی کثرت اتصال سے غیر مستحق نہوگا اور کثرت سے فائدہ نہوا حتی کہ اگر رات مین روشنی نکرنے پر قسم ہو تو ایک چراغ اور دس چراغ سب سے برابر حانث ہوگا۔ ہان چراغ کی روشنی تو قوی دلیل ہی اور جگنو کی روشنی مراد لینا ضعیف ہی تو معلوم ہوا

کہ کثرت وقلت سے ترجیح نہیں بلکہ ترجیح بذریعہ قوت وضعف کے واقع ہوتی ہے۔ **ولا قوۃ ههنا**۔ اور یہاں کچھ قوت نہیں ہے **ف** یعنی جسکا اتصال بوجہ کثرت ملک کے زیادہ ہے اسکو کچھ قوت نہیں ہے۔ **لظهور الآخر بمقابلته**۔ کیونکہ دوسرے اسکے مقابلہ میں ظاہر ہے **ف** حتی کہ جسکو نہایت قلیل اتصال ہے وہ بھی شرعاً مستحق شفعہ ہے تو کثرت اتصال سے جو استحقاق شفعہ ہوا وہی اس قلت سے ہوا تو قلیل بھی اسکے مقابلہ میں ظاہر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ غیر کی ملکیت بذریعہ شفعہ کے اپنی ملک میں لانا نتیجہ اپنی ملکیت کا تھا تو ملکیت ہی کے موافق سے شفعہ ٹھہرا جیسا کہ شافعی رح نے کہا تو ملکیت کی تفاوت پر تفاوت ہوگا۔ جواب دیا کہ۔ **وتملك ملك غيره لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه**۔ یعنی بذریعہ اپنی ملکیت کے غیر کی ملک پر ملکیت حاصل کرنا اپنی ملکیت کے ثمرات میں سے ایک ثمرہ نہیں ٹھہرایا جائیگا **ف** بلکہ ملکیت موجود ہونے کی وجہ سے یہاں پڑوس کے مفاسد کا خوف تھا تو ملکیت موجودہ کی وجہ سے ضرورت ہوئی کہ مفاسد سے بچاؤ ہو پس شرع نے شفعہ دیدیا۔ **بخلاف الثمرة واشباهها**۔ برخلاف پھلوں واسکے مشابہ امور کے **ف** یعنی غلہ ونفع وبچہ وغیرہ کہ یہ درحقیقت اسکی ملک عین کے پھل ہیں اور فرق بہت واضح ہے کہ آدمی کو اپنے باغ کے پھل حاصل ہونا اسکے باغ کا ثمرہ ہے اور یہ بذریعہ مکان کے دوسرا مکان بحق شفعہ لینا اسکے مکان کا ثمرہ نہیں ہے۔ بلکہ باعث عطائے حق شفعہ بھی ملکیت مایہ فساد ہے۔ پس ہر ایک کو بنظر اسکی ملکیت کے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو حق شفعہ حاصل ہے اور ہر ایک کے حق میں یہ اتصال کمال سبب ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کثیر ملکیت والے نے اپنا شفعہ چھوڑ دیا تو باقی کو پوری مبیع مل سکتی ہے تو استحقاق کل اسکو اول سے حاصل تھا اور نہ ملنا صرف دوسرے مستحقین کی مزاحمت تھی جو باقی نہیں رہی۔ **ولو اسقط بعضهم حقه فهي للباقين في الكل على عددهم**۔ اور اگر شفعاء میں سے بعض نے اپنا حق ساقط کر دیا تو حق شفعہ باقیوں کے لیے کل مبیع میں انکے شمار افراد پر ہے **ف** مثلاً چار شفیع ایک درجہ کے جمع تھے پس دو نے شفعہ چھوڑ دیا تو کل مبیع میں باقی دو شفیع کو نصفا نصف کا حق حاصل ہے حالانکہ پہلے ہر ایک کو چہارم ملتا تھا تو اسکی وجہ یہ نہیں کہ اسکا حق ہی چہارم تھا۔ **لان الانتقاص للمزاحمة مع كمال السبب في حق كل منهم**۔ اسواسطے کہ مشفوعہ میں سے کم پہونچنا بوجہ مزاحمت کے تھا باوجودیکہ جملہ شرکاء میں سے ہر ایک کے لیے سبب کامل تھا **ف** یعنی ہر ایک کے واسطے سبب شفعہ تو کامل تھا حتی کہ جو منفرد ہوتا وہ کل مبیعہ کو لے سکتا تھا لیکن ہر ایک کے ساتھ اُسی کے مثل دوسرا مستحق مزاحم تھا تو ہر ایک کو سعہ رسد پہونچا پس کمی ہوئی۔ **وقد انقطعت**۔ حالانکہ جسنے سپرد کیا اسکے شفعہ دینے سے اسکی مزاحمت منقطع ہوگئی **ف** تو کل دار مشفوعہ صرف باقیوں میں رہا پس ہر ایک کو بہ نسبت سابق کے زائد ملیگا۔ مثلاً چار میں سے ہر ایک کا چوتھائی تھا جب دو نے شفعہ دیدیا تو باقیوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف نصف ہوگیا۔ **ولو كان البعض غيبا يقضى بها بين الحضور على عددهم لان الغائب لعله لا يطلب**۔ اور اگر شفعاء میں سے بعضے غائب ہوں تو عقار مشفوعہ کا حکم ان شفعاء میں جو حاضر ہیں انکے شمار افراد پر دیا جائیگا اسواسطے کہ جو شفیع غائب ہے شاید کہ وہ شفعہ طلب کرے **ف** مثلاً چار شفیع شریک میں سے دو غائب ہیں یا ایک غائب ہے پس اگر دو حاضر ہوں تو عقار مبیعہ انہیں نصفا نصف دلائی جاوے اور اگر دو شفیع ہوں جنمیں سے ایک حاضر اور دوسرا غائب ہے تو حاضر کے واسطے کل عقار کا حکم ہوگا کیونکہ غائب میں دو احتمال ہیں کہ شاید وہ طلب نکرے تو حاضر کو اسکا حق پہونچ گیا اور شاید طلب کرے تو کچھ اشکال نہیں کہ اسکو دلایا جائیگا۔ **وان قضى للحاضر بالجميع ثم حضر آخر**۔ اور اگر شفیع حاضر کے واسطے کل عقار مشفوعہ کا حکم دیدیا گیا پھر

دوسرا شفیع حاضر ہوا ف خواہ اسکا شفیع ہونا پہلے سے معلوم تھا یا اسنے حاضر ہوکر اپنا شفعہ ثابت کیا اور یہ کہ بروقت
اطلاع کی اسنے طلب شفعہ پر گواہ کر لیے تھے۔ یقضی لہ بالنصف۔ تو اسکے واسطے نصف مشفوعہ کا حکم دیدیا جائیگا
ف یعنی شفیع اول کے پاس سے نصف لے لے اور یہ تفحص نکیا جائیگا کہ اب کوئی شفیع باقی نہیں ہے۔ ولو حضر ثالث
فیثلث ما فی ید کل واحد تحقیقا للتسویۃ۔ اور اگر تیسرا شفیع حاضر ہوا تو اسکے واسطے دونوں کے مقبوضہ سے ایک تہائی
کا حکم دیا جائیگا تاکہ سب میں مساوات ہوجاوے ف مثلا عقار مشفوعہ کل بارہ سہام میں سے اول دونوں میں سے
ہر ایک کے پاس چھ سہام تھے تو تیسرے کے لیے ہر ایک سے تہائی یعنے دو سہام کا حکم ہوگا تو تیسرے کے واسطے چار
سہام ہوئے اور یہی قدر ہر ایک سابق کے پاس رہے وعلی ہذا اگر چوتھا حاضر ہوا تو اسکے واسطے ہر ایک کے مقبوضہ
سے ایک سہام کا حکم ہوگا پس ہر ایک کے واسطے تین تین سہام ہونگے۔ فلو سلم الحاضر بعد ما قضی لہ بالجمیع لا یاخذ
القادم الا النصف۔ پھر اگر حاضر کے واسطے کل عقار کا حکم ہوجانے کے بعد اسنے اپنا شفعہ دیدیا تو آئندہ حاضر
ہونے والا صرف نصف لے سکتا ہے ف مثلا زید نے اپنا دار فروخت کیا اور بکر اسکا شفیع حاضر ہے اور خالد اسکا
شفیع غائب ہے پس بکر نے طلب کیا اور قاضی نے اسکے واسطے کل عقار کا حکم شفعہ دیدیا پھر اسنے اپنا شفعہ مشتری کو سپرد
کردیا پھر خالد آیا تو اسکو اس مشفوعہ میں سے صرف نصف لینے کا اختیار ہے بخلاف اسکے اگر بکر نے قبل حکم کل کے اپنا
شفعہ دیدیا تو خالد کو بعد حاضری کے کل عقار بحق شفعہ لینے کا اختیار ہے گویا بکر شفیع نہیں تھا اور صرف خالد ہی شفیع
تھا پس وہ کل بلا مزاحمت لے لے اور اگر بکر نے طلب کرکے بحکم قاضی لیکر شفعہ سپرد کیا تو اب خالد کو نصف مل سکتا ہے
لان قضاء القاضی بالکل للحاضر قطع حق الغائب عن النصف۔ اسواسطے کہ حاضر کے لیے قاضی کا
حکم کل عقار کا دینا غائب کے حق کو نصف سے منقطع کرتا ہے ف اسواسطے کہ غائب کے واسطے صرف نصف رہگیا
جبکہ حاضر ہو۔ بخلاف ما قبل القضاء۔ برخلاف قبل حکم قاضی کے ف اگر شفیع حاضر نے اپنا شفعہ سپرد کیا تو
غائب کو حق شفعہ بلا مزاحمت کے کل عقار میں حاصل ہوا۔ پھر شفعہ کے واسطے شرائط ہیں اور ان شرائط میں سے
بعض ایسے ہیں کہ شفعہ لینے کے علت ہوجاتے ہیں اور توضیح یہ ہے کہ حق شفعہ واجب ہوتا بسبب اتصال ملک کے ہے اور
وہ برابر حاصل رہتا ہے اگرچہ عقار فروخت نہ کیا جاوے پھر اس حق کو لینا اسوقت ہے کہ لینے کا سبب پایا جاوے جیسے
اسلام لانے پر نماز حق واجب ہے لیکن ادائے نماز ظہر بعد سبب کے ہے لہذا شیخ مصنف رح نے شروع کیا۔ قال والشفعۃ
تجب بعقد البیع۔ شفعہ واجب ہوتا ہے بعقد بیع ف یعنی بعقد معاوضہ ومبادلہ۔ ومعناہ بعدہ لا انہ ہو السبب
اور اس عبارت کے معنی یہ ہیں کہ شفعہ واجب ہوتا ہے بعد عقد بیع کے اور یہ معنی نہیں کہ حق شفعہ کا سبب یہی عقد بیع ہے
ف یعنی بعقد بیع بمعنی بسبب عقد بیع نہیں کیونکہ حق شفعہ کا سبب یہ عقد بیع نہیں ہے۔ لان سببہا الاتصال علی
ما بیناہ۔ اسواسطے کہ شفعہ کا سبب تو اتصال ملک ہے چنانچہ ہم اوپر بیان کرچکے ف اور توضیح یہ ہے کہ حق شفعہ
واجب ہونے کا سبب تو بیشک اتصال ملک ہے لیکن یہ حق لینے کا سبب بیع ہے اسی واسطے عامہ روایات کتب مبسوطہ
و ذخیرہ و مغنی وغیرہ میں کہا کہ وجوب شفعہ کا سبب بھی بیع ہے کما فی النہایہ۔ لیکن یہ بمعنی حق شفعہ لینے کے ہے نظیر اسکی
وجوب ادای نماز ہے کہ سبب اسکا وقت ہے یا وجوب ادائے زکوۃ بسبب سال گذرنے کے ہے ورنہ وجوب نماز تو بحکم
اعتقاد اسلام ہے پس شیخ مصنف رح نے ظاہر وہم کو دور کردیا کہ حق شفعہ کا سبب بیع نہیں ہے بلکہ حق شفعہ کا لینا بعد بیع
ہے یعنی بیع کے سبب سے یہ حق واجب ہوجاتا ہے بایں معنی کہ شفیع چاہے اسکو لے اور مالک یا مشتری اسکو روک نہیں
سکتا پس وہ بغیر رضامندی کے اپنی ملک میں منتقل کرسکتا ہے ورنہ سبب حق شفعہ کا یہی اتصال تھا حالانکہ اتصال کی

Marfat.com

وجہ سے اسکو بالفعل اپنی ملکیت مین ملانے کا حق نہین تھا پھر بعد بیع کے یہ حق حاصل ہوگیا۔ **والوجہ فیہ ان الشفعۃ انما تجب اذا رغب البائع عن ملک الدار**۔ اور بعد بیع کے ایسا ہونے کی وجہ یہ ہو کہ شفعہ جبھی واجب ہوتا ہو یعنے شفیع کو اپنی ملک مین ملانے کا حق جبھی حاصل ہوتا ہو کہ بائع یعنے مالک عقار اپنی دار کی ملکیت سے بے رغبت ہوجاوے **ف** حتی کہ دوسرے کی ملک مین جانے سے فتنہ وفساد کا خوف ہو۔ لیکن یہ کیونکر معلوم ہو کہ اب مالک بے رغبت ہوا ہو تو اسکے واسطے اسکا فعل دلیل ہوگا۔ **والبیع یعرفہا**۔ اور بیع کرنا اسکی بے رغبتی کو بتلاتا ہو **ف** پس جبھی اسنے بیع کی تو شفیع کو شفعہ حاصل ہوا۔ **ولہذا یکتفی بثبوت البیع فی حقہ**۔ اسی وجہ سے بائع کے حق مین بیع ثبوت ہونے پر اکتفا کیا جاتا ہو **ف** اور شفعہ ثبوت ہوتا ہو اگرچہ مشتری کے حق مین ثبوت نہو۔ **حتی یاخذہا الشفیع اذا اقر البائع بالبیع وان کان المشتری یکذبہ**۔ حتی کہ جب بائع نے فروخت کرنے کا اقرار کیا تو شفیع اسکو شفعہ مین سے لے گا اگرچہ مشتری کہے کہ بائع جھوٹا ہو **ف** مین نے یہ عقار اس سے نہین خریدا۔ حاصل آنکہ حق شفعہ لینے کا جب اس بنا پر ہو کہ بائع کی بے رغبتی ظاہر ہو تو یہ اسکے اقرار سے ثابت ہو پس مشتری کی تصدیق کی ضرورت نہین ہو۔ **قال وتستقر بالاشہاد**۔ قدوری نے کہا کہ گواہ کر لینے سے شفعہ کا استقرار ہوجاتا ہو **ف** یعنی خوب موکد ومستقر ہوجاتا ہو جبکہ گواہ کرے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ مین نے اس عقار مین اپنا شفعہ طلب کیا۔ **ولابد من طلب المواثبۃ**۔ اور طلب مواثبہ ضرور ہو **ف** یعنی فوراً خبر معلوم ہونے پر طلب کرنا بدون تاخیر کے کہ مجلس متبدل نہو حتی کہ اگر اس مجلس مین شفعہ طلب نہ کرے تو شفعہ باطل ہوگا۔ **لانہ حق ضعیف یبطل بالاعراض**۔ اسواسطے کہ حق شفعہ ایک ضعیف حق ہو کہ وہ منھ موڑنے سے باطل ہوجاتا ہو **ف** یعنی جب دلیل قائم ہو کہ شفیع نے شفعہ سے منھ موڑا تو پھر شفعہ باطل ہوجاتا ہو۔ **فلا بد من الاشہاد والطلب لیعلم بذلک رغبتہ دون اعراضہ عنہ**۔ پس ضرور ہوا کہ گواہ کرے اور فوراً طلب کرے تاکہ ایسا کرنے سے اسکی رغبت شفعہ معلوم ہو نہ اس سے منھ موڑنا **ف** کیونکہ جب بیع معلوم ہونے پر اسکو بائع کی بے رغبتی ظاہر ہوئی تو فوراً اسنے رغبت کی اور اگر خود کسی دوسرے کام مین مشغول ہوا تو اسکا منھ موڑنا ظاہر ہوگا۔ **ولانہ یحتاج الی اثبات طلبہ عند القاضی ولا یمکنہ الا بالاشہاد**۔ اور اسواسطے کہ شفیع کو قاضی کے حضور مین اپنا طلب شفعہ ثابت کرنے کی ضرورت ہو حالانکہ بدون گواہ کر لینے کے اسکو یہ بات ممکن نہو گی **ف** تو ضرور ہوا کہ وہ گواہ کر لے۔ پھر صرف شفعہ طلب کرنے یا گواہ کر لے سے شفیع اس عقار کا مالک نہین ہوجاتا ہو۔ **قال ویملک بالاخذ اذا سلمہا المشتری او حکم بہا الحاکم**۔ اور جب شفیع نے یہ عقار لے لیا جب کہ مشتری نے اسکو دیا ہو یا حاکم نے حکم کیا ہو تو شفیع اسکا مالک ہوجائیگا **ف** حاصل یہ کہ جب مشتری نے عقار مبیعہ اسکے شفیع کو سپرد کر دیا یا حاکم نے شفعہ کا حکم دیا تو شفیع اسکو لیکر مالک ہوجائیگا۔ اور بدون اسکے مالک نہین ہوگا۔ **لان الملک للمشتری قد تم فلا ینتقل الی الشفیع الا بالتراضی او قضاء القاضی**۔ اسواسطے کہ مشتری کی ملکیت تو پوری ہوچکی پس وہ شفیع کی جانب نہین منتقل ہوگی مگر باہمی رضامندی سے یا حکم قاضی سے **ف** پس جب مشتری نے اپنی رضامندی سے عقار دیدیا تو شفیع کی ملک ہوگیا یا قاضی نے حکم دیا تو شفیع کی ملکیت مین منتقل ہوا۔ **کما فی الرجوع فی الہبۃ**۔ جیسے ہبہ سے رجوع کرنے مین حکم ہو **ف** کہ اسمین جب موہوب لہ نے رضامندی سے واہب کو پھیر دیا تو واہب کی ملک ہوئی یا قاضی نے رجوع کا حکم دیا تو واہب کی ملکیت قائم ہوئی۔ **وتظہر فائدۃ ہذا فیما اذا مات الشفیع بعد الطلبین او باع دارہ المستحق بہا الشفعۃ او بیعت دار بجنب الدار المشفوعۃ قبل الاخذ او تسلیم المخاصم لا تورث عنہ فی الصورۃ**

Marfat.com

الا ولے وتبطل شفعتہ فی الثانیۃ ولا یستحقہا فی الثالثۃ لانعدام الملک لہ - اور بیان ملکیت شفیع کا فائدہ ایسی صورت مین ظاہر ہوتا ہی کہ شفیع بعد طلب مواثبہ وطلب اشہاد کے مرگیا - یا اسنے اپنا وہ مکان جسکے ذریعہ سے شفعہ کا مستحق تھا فروخت کر دیا - یا دار مشفوعہ کے پہلو مین کوئی دار فروخت کیا گیا اور یہ سب اسوقت ہوا کہ ابھی حاکم نے شفعہ کا حکم نہین دیا ہی یا مخاصم مشتری نے شفیع کو دار مشفوعہ سپرد نہین کیا ہی تو اول صورت مین شفیع کی میراث یہ حق نہوگا اور دوسری صورت مین اسکا شفعہ باطل ہو جائیگا اور تیسری صورت مین وہ مبیعہ کا مستحق شفعہ نہوگا کیونکہ اسکی ملکیت ندارد ہی ف توضیح یہ ہی کہ جب یہ معلوم ہوا کہ شفیع کو طلب مواثبہ وطلب اشہاد سے لینے کا حق حاصل ہوتا ہی لیکن مشفوعہ کی ملکیت جبھی ملتی ہی کہ مشتری دیدے یا حاکم شفعہ کا حکم دیدے پس اگر مشتری کے دینے یا حاکم کے حکم سے پہلے شفیع مرگیا حالانکہ وہ طلب مواثبہ و اشہاد کر چکا ہی تو یہ حق اسکے وارثون کو میراث نہین پہونچیگا بلکہ اسکے وارثون کو چاہیے کہ خود شفعہ طلب کرین اور فوراً طلب مواثبہ وطلب اشہاد کو قائم کرین کیونکہ مورث کو ابھی دار مشفوعہ مین ملکیت حاصل نہین ہوئی تھی - اور اگر شفیع مرا نہین بلکہ جس دار کے ذریعہ سے اسکو شفعہ کا حق تھا وہ اسنے فروخت کر دیا تو اب اسکو دار مشفوعہ نہین مل سکتا کیونکہ ابھی دار مشفوعہ اسکی ملکیت مین نہین آیا کہ اسلئے سبب شفعہ خود مٹا دیا - ہان اگر مشتری سے لینے یا حکم حاکم کے بعد فروخت کرتا تو اسکے پاس دار مشفوعہ باقی رہتا - اور اسی طرح اگر دار مشفوعہ کے پہلو مین دوسرا دار فروخت ہوا تو شفیع مذکور کو یہ دار بحق شفعہ لینے کا ابھی اختیار نہین ہی کیونکہ جب دار مشفوعہ اسکو ملجاوے تو اپنی ملک کے ذریعہ سے وہ پہلو کے مکان کو شفعہ مین لیتا حالانکہ ابھی اسکو ملکیت حاصل نہین ہوئی ہی - تو اسکو شفعہ مین نہین لے سکتا - ثم قولہ تجب بعقد البیع بیان انہ لا تجب الا عند معاوضۃ المال بالمال علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالے - پھر شیخ مصنف رحمہ نے جو کہا کہ شفعہ بعقد بیع واجب ہوتا ہی - یہ بیان ہی کہ شفعہ کا وجوب نہین ہوتا مگر جبکہ مال کا معاوضہ مال سے ہو چنانچہ ہم اسکو ان شاء اللہ تعالے بیان کرینگے - واللہ سبحانہ تعالی اعلم بالصواب

باب طلب الشفعۃ والخصومۃ فیہا

یہ باب شفعہ طلب کرنے اور اسمین خصومت کے بیان مین ہی -

قال واذا علم الشفیع بالبیع اشہد فی مجلسہ ذلک علی المطالبۃ - قدوری نے فرمایا کہ جب شفیع کو بیع کا علم ہوا یعنے فلان عقار فروخت کیا گیا ہی تو وہ اپنی اسی مجلس مین جسمین آگاہ ہوا ہی مطالبہ شفعہ پر گواہ کر لے - اعلم ان الطلب علی ثلثۃ اوجہ طلب المواثبۃ وہو ان یطلبہا کما علم - واضح ہو کہ طلب شفعہ کے تین طریقے ہین اول طلب المواثبہ اور وہ اسطرح کہ جیسے ہی اسکو بیع پر آگاہی ہو وہ شفعہ طلب کرے ف یعنی کہے کہ مین نے اپنا شفعہ طلب کیا - حتی لو بلغ الشفیع البیع ولم یطلب شفعتہ بطلت الشفعۃ لما ذکرنا - حتی کہ اگر شفیع کو بیع کا علم ہوا اور اسنے شفعہ طلب نکیا تو شفعہ باطل ہوگیا بدلیل اسکے جو ہمنے بیان کی ف کہ حق شفعہ ایک حق ضعیف ہی کہ اعراض سے باطل ہو جاتا ہی پس جب مجلس مین وہ دوسرے کام مین مشغول ہوا تو گویا اسنے اعراض کیا - ولقولہ علیہ السلام الشفعۃ لمن واثبہا - اور بدلیل قول حضرت صلعم کے شفعہ اس شخص کے لیے جسنے اسکے طلب مین مواثبت کی ف یہ حدیث نہین ہی بلکہ عبد الرزاق نے اسکو شریح رح کا قول روایت کیا ہی جسکی اسناد جید ہی اور مترجم کہتا ہی کہ شریح رح ثقات کبار تابعین مین سے قاضی ہین جنکا قول اپنے زماد کے صحابہ رضی اللہ عنہم

عنہم سے مزاحم ہوا اور ایسے معاملہ مین اسپر عمل واجب ہوگا۔ ولو اخبر بكتاب۔ اور اگر اسكو بذريعہ خط کے آگاہی دی گئی ف یعنی کسی نے اسکو خط لکھا جسمین دیگر مضامین کے ساتھ مین شفعہ و فروخت عقار مشفوعہ کا ذکر ہے۔ والشفعة فی اولہ او فی وسطہ۔ اور ذکر شفعہ اس خط کی ابتدا مین یا درمیان مین ہے ف اور وہ شفعہ کا مضمون پڑھ گیا مگر طلب نکیا۔ فقرأ الكتاب الى آخرہ۔ پس خط کو آخر تک پڑھ گیا ف تو اب شفعہ طلب نہین کرسکتا۔ لبطلت شفعتہ۔ اسکا حق شفعہ باطل ہوگیا ف بلکہ اسپر واجب تھا کہ جہان شفعہ کا ذکر پڑھا تھا اسی وقت طلب کرتا بعد اسکے دوسرا مضمون پڑھتا۔ وعلى ہذا عامة المشائخ وہو رواية عن محمد رح اور اسی قول پر عامہ مشائخ ہین اور یہ امام محمد رح سے ایک روایت ہے ف یعنی امام محمد رح سے ایک یہ روایت ہے کہ طلب شفعہ علی الفور واجب ہے جیسے مشائخ نے لیا اور یہ روایت مشہورہ صحیحہ ہے اور یہی شافعی کے اقوال مین اصح ہے اور یہی امام احمد رح سے منصوص روایت ہے ع المحیط۔ وعنہ ان لہ مجلس العلم۔ اور امام محمد سے دوسری یہ کہ شفیع کو آگاہی کی مجلس تک اختیار ہے۔ والروایتان فی النوادر۔ اور امام محمد رح سے یہ دونون روایتین نوادر مین مروی ہین ف پس اول روایت کو عامہ مشائخ نے لیا کہ علی الفور طلب واجب ہے۔ اور دوسری روایت پر مجلس علم تک تاخیر جائز ہے۔ وبالثانية اخذ الكرخي۔ اور دوسری روایت کو کرخی رح نے اختیار کیا۔ ف یعنی شیخ ابو الحسن ساکن کرخ بغداد رئیس فقہاء الحنفیہ نے لیا۔ لانہ لما ثبت لہ خیار التملک لابد لہ من زمان التامل کما فی المخیرة۔ اسواسطے کہ جب شفیع کو اختیار دیا گیا کہ چاہے اپنے ملک مین لینا اختیار کرے تو ضرور ہوا کہ غور کرنے کا زمانہ دیا جاوے جیسے مخیرہ عورت مین ہوتا ہے ف یعنی شوہر نے اسکو اختیار دیا کہ چاہے شوہر کو اختیار کرے یعنی ساتھ رہنا پسند کرے اور چاہے اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی طلاق دیدے تو اس عورت کو مجلس تک اختیار رہتا ہے اگرچہ صبح سے شام بلکہ رات ہوجاوے حتی کہ اگر اسنے اپنے والدین وغیرہ کو مشورہ کے واسطے بلایا یا گواہون کو طلب کیا تو اس سے تبدل مجلس نہین ہوتا اور اسکو خیار رہتا ہے اسی طرح شفیع کو اختیار ہے کہ غور و تامل کرے کہ لینا بہتر ہے یا نہین تو اسقدر رفصت دیجاوے اور کرخی رح نے مختصر مین روایات اصل و نوادر بیان کرکے کہا کہ میرے نزدیک ان روایات مین اختلاف لفظی و معنوی نہین کیونکہ ان جملہ عبارات سے مقصود یہ کہ اگر شفعہ طلب کرے تو طلب کرنا اسقدر تاخیر کے ساتھ نہو جو دلالت کرے کہ اسنے مطالبہ ترک کیا اور شفعہ سے اعراض کیا یعنے ایسی حالت نہوجاوے کہ گمان ہو کہ اگر شفعہ طلب کرتا ہوتا تو طلب کرتا بلکہ اسنے اعراض کیا ہے۔ لیکن محیط سے معلوم ہوا کہ تصحیح و فتوے روایت اول پر ہے کہ فی الفور طلب کرے اور شاید بعید یہ ہے کہ بعد طلب کے اگر وہ ناموافق ہو تو شفعہ سپرد کرسکتا ہے کیونکہ خالی اسکی طلب سے مشتری کی ملک نہین ٹوٹتی ہے بخلاف مخیرہ عورت کے کہ اسمین تدارک ممکن نہین ہے۔ م۔ ولو قال بعد ما بلغہ البيع الحمد للہ او لا حول ولا قوة الا باللہ۔ اور اگر شفیع کو بیع عقار کی خبر پہونچے اسکے بعد اسنے کہا کہ الحمد للہ یا لا حول ولا قوة الا باللہ ف مین نے اپنا شفعہ طلب کیا۔ او قال سبحان اللہ۔ یا کہا کہ سبحان اللہ ف مین نے اپنا شفعہ طلب کیا۔ لا يبطل شفعتہ تو اسکا شفعہ باطل نہوگا۔ لان الاول حمد على الخلاص من جوارہ۔ اسواسطے کہ کلمہ اول تو بائع کے جوار سے خلاص پر حمد ہے ف یعنی بائع کی برائی سے جو اسکے پڑوس سے پہونچتی تھی چھوٹ جانے پر اسنے اللہ تعالے کی حمد کی۔ والثاني تعجب منہ لقصد اضرارہ۔ اور کلمہ دوم اسکی طرف سے تعجب ہے کہ بائع مذکور نے شفیع کے ضرر پہونچانے کا قصد کیا ف چنانچہ شفیع کو چھوڑ کر اسنے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا حالانکہ شرع نے

شفیع کا حق رکھا ہے جس سے وہ شفعہ میں جھگڑا لے سکتا ہے۔ والثالث لافتتاح کلامہ۔ اور کلمہ سوم اپنے کلام کو شروع
کرنے کے واسطے افتتاح ہے ف — جیسے بعضے لوگوں کی عادت ہے۔ غرضیکہ سب صورتوں میں یہ کلمات اسکی مراد
سے مرتبط ہیں۔ فلا یدل شئی منہ علی الاعراض۔ تو کوئی کلمہ ایسا نہیں جو اسکے منھ موڑنے اور شفعہ چھوڑنے پر دلالت
کرتا ہو ف — پس وہ اپنی شفعہ پر باقی رہیگا۔ وکذا اذا قال من ابتاعہا۔ اور اسی طرح اگر شفیع نے بعد
خبر کے پوچھا کہ کس شخص نے اس عقار کو خریدا۔ او بکم بیعت۔ اور یہ عقار کتنے ثمن کو فروخت کیا گیا ف —
تو بھی اعراض نہیں وشفعہ باطل نہوگا۔ لانہ یرغب فیہا بثمن دون ثمن ویرغب عن مجاورۃ بعض دون
بعض۔ اسواسطے کہ شفیع کو اس عقار کے لینے میں بعض مقدار ثمن پر رغبت ہو سکتی ہے اور بعض پر نہیں ہو سکتی ہے
اور بعضے مشتری کے پڑوس سے نفرت ہو سکتی ہے اور بعض سے نہیں ہو سکتی ہے ف — تو یہ ترک شفعہ پر دلیل
نہیں ہے۔ والمراد بقولہ فی الکتاب اشہد فی مجلسہ ذلک علی المطالبۃ۔ اور یہ جو کتاب مختصر میں فرمایا کہ شفیع
اپنی مجلس علم میں مطالبہ پر گواہ کرلے اس سے مراد۔ طلب المواثبہ۔ یہ کہ فوراً شفعہ طلب کرے ف — بدون
اعراض کے۔ اور رہا گواہ کرلینا تو نفس شفعہ کے احکام میں سے نہیں ہے۔ والاشہاد فیہ لیس بلازم۔ اور طلب
مواثبہ پر گواہ کرلینا کچھ لازمی امر نہیں ہے۔ انما ہو لنفی التجاحد۔ بلکہ گواہ کرلینا تو صرف اس غرض سے ہے کہ خصم
کا انکار دور ہو ف — یعنی طلب شفعہ بفور کچھ اسواسطے نہیں کہ حق ثابت کرے بلکہ اسواسطے یہ طلب شرط ہے کہ اس سے
معلوم ہو جاوے کہ اسنے شفعہ سے اعراض نہیں کیا اور اسمیں گواہ کرلینا بذات خود شرط نہیں ہے بلکہ اگر خصم نے کہا کہ
تو نے پہلے تو شفعہ سے اعراض کیا تھا تو اس جھگڑے کو دور کرنے کے واسطے گواہوں سے اپنا طلب بفور ثابت کرے
تاکہ خصم کا جھگڑا دور ہو۔ ع م۔ اور یہ غور سے دیکھنا چاہیے کہ مصنف رح نے یوں نہیں کہا کہ جب خبر پہونچے فوراً
طلب مواثبہ پر گواہ کرلے بلکہ کہا کہ آگاہی کی مجلس میں طلب کرے۔ والتقیید بالمجلس اشارۃ الی ما اختارہ
الکرخی۔ اور مجلس کی قید لگانے میں اس روایت کی طرف اشارہ ہے جسکو کرخی رح نے اختیار کیا ف — کہ شفیع کو
فوراً طلب کی تنگی نہیں بلکہ مجلس تک غور کا اختیار ہے۔ اور یہ عامہ مشائخ کے خلاف ہے۔ پس بقول عامہ مشائخ لازم ہے کہ
جبھی اسکو بیع کی خبر پہونچے فوراً طلب مواثبہ کرے۔ رہا بیان ان الفاظ کا جنسے طلب شفعہ صحیح ہے۔ ویصح الطلب
بکل لفظ یفہم منہ طلب الشفعۃ۔ اور طلب ہر ایسے لفظ سے صحیح ہے جس سے شفعہ طلب کرنا سمجھا جاوے کما لو قال طلبت
الشفعۃ۔ جیسے شفیع نے کہا کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا۔ او اطلبہا۔ یا میں اپنا شفعہ طلب کرتا ہوں۔ او انا طالبہا
یا میں اپنی شفعہ کا طالب ہوں ف — یعنی عرف میں ان الفاظ سے ذکر ماضی یا مستقبل نہیں سمجھا جاتا بلکہ فی الحال
طلب مراد ہوتی ہے۔ لہذا اگر کہا کہ میں نے شفعہ لیا تو صحیح قول میں یہ طلب شفعہ ہے۔ مع۔ لان الاعتبار للمعنی اسواسطے
کہ معنی کا اعتبار ہے ف — اگر صغیرہ کو سوائے باپ دادا کے کسی ولی نے بیاہا تھا اور وہ جسوقت بالغہ ہوئی تو اسکو فوراً
نکاح توڑنے کا اختیار ہوا پھر اگر اسی وقت اسکو شفعہ کی خبر پہونچی تو اسکو چاہیے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے دونوں حق طلب
کیے کہ خیار سے نکاح توڑا اور شفعہ طلب کیا۔ ورنہ ایک کو مقدم کرنے میں دوسرا باطل ہوگا۔ القاضیخان وغیرہ۔ لیکن باختیار
کرخی وقدوری چاہیے کہ باطل نہو۔ رہا یہ بیان کہ وہ کون خبر ہے جس سے شفعہ طلب کرنا واجب ہوتا ہے تو شیخ قدوری نے
کتاب میں اشارہ کیا کہ مجلس علم ہے یا جب اسکو بیع کا علم ہوا اور علم ہر ایسی خبر میں ہے جسکو شرع نے مفید علم رکھا ہو لہذا شیخ
مصنف رح نے کہا۔ واذا بلغ الشفیع بیع الدار لم یجب علیہ الاشہاد حتی یخبرہ رجلان او رجل وامرأتان
اور جب شفیع کو دار مشفوعہ فروخت ہونے کی خبر پہونچی تو اسپر طلب کے گواہ کرنا واجب نہیں یہاں تک کہ اسکو دو مرد یا

Marfat.com

نے یا ایک مرد و دو عورتون نے خبر دی ف خواہ عادل ہون یا نہون - او واحد عدل عند ابی حنیفۃ رح - یا بقول ابوحنیفہ رح
اسکو ایک عادل نے خبر دی - وقالا یجب علیہ ان یشہد اذا اخبرہ واحد حرا کان او عبدا - اور صاحبین نے کہا کہ شفیع پر گواہ
کر لینا واجب ہو جاتا ہے جبکہ اسکو ایک شخص نے بیع کی خبر دی ہو خواہ وہ آزاد ہو یا غلام ہو ف یعنی مملوک ہو - بلوغ و مذکر ہونا بھی
شرط نہین ہے - صبیا کان او امرأۃ - خواہ طفل ہو یا عورت ہو - اذا کان الخبر حقا - بشرطیکہ یہ خبر اسکے گمان مین حق ہو ف اور
شافعی رح سے و احمد سے ایک روایت موافق ابوحنیفہ رح ہے اور دوسری روایت موافق صاحبین ہے عینی رح نے لکھا کہ علی ہذا
مصنف رح نے جو لفظ علم لکھا ہے تو علم کی تفسیر اس مقام پر یہ ہے جو مذکور ہوئی - پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف بقیاس مسئلہ الوکیل
ہے - و اصل الاختلاف فی عزل الوکیل وقد ذکرنا بدلائلہ و اخواتہ فیما تقدم - اور اصل اختلاف وکیل کو معزول
کرنے کے مسئلہ مین ہے اور ہمنے اسکے دلائل کو اور اخوات مسائل کو سابق مین ذکر کیا ہے ف اور دلیل ابوحنیفہ رح
یہ کہ اسمین ایک طرح پر الزام حکم ہے تو شہادت کی دونون جزو یعنی عدد یا عدالت مین سے ایک بات پوری ہونی چاہیے
اور نظایر یہ ہین کہ سولی کو خبر دی گئی کہ اسکے غلام نے جرم کیا ہے - شفیع کو شفعہ کی یعنی فروخت عقار مشفوعہ کی خبر دی گئی
بکر کو نکاح کی خبر دی گئی - مسلمان جو دار الحرب مین اسلام لایا اور یہان ہجرت کرکے نہین آیا اور اسکو کسی نے شرائع اسلام
کی خبر دی اور یہ مسائل ادب القاضی کی فصل قضاء بالمواریث کے آخر مین بیان کیے ہین - وہذا بخلاف المخیرۃ اذا
اخبرت عندہ - اور یہ حکم مذکور امام رح کے نزدیک برخلاف مخیرہ کے جسکو خبر دی گئی یعنی شوہر کے طرف سے ایک عورت کو خبر دی گئی
ف یعنی ایک عورت کو خبر دی گئی کہ تجھے تیرے شوہر نے مختار کیا ہے چاہے اپنے شوہر کو اختیار کر اور چاہے طلاق لے
تو عورت کو قبول کرنا چاہیے خواہ مخبر ثقہ ہو یا نہو اگرچہ تعداد پوری نہو - لانہ لیس فیہ الزام حکم - اسواسطے کہ مخیرہ کے مسئلہ
مین الزام حکم نہین ہے ف بلکہ اگر اسنے اپنے نفس کو اختیار کیا حالانکہ شوہر نے اسکو مخیرہ نہین کیا تھا تو کچھ نہین ہے
اور اگر اسنے طلاق نہ دی تو جیسے حال تھا وہی رہا - اور شفعہ کی صورت مین اگر شفعہ اختیار کرے تو اسکو جوار کی برائی
برداشت کرنی پڑیگی - یہ اسوقت کہ شفیع کو کسی غیر نے خبر دی ہو تو اسکا عادل ہونا یا گواہی کی تعداد پوری ہونی شرط ہے -
بخلاف ما اذا اخبرہ المشتری - برخلاف اسکے اگر خود مشتری نے شفیع کو خبر دی ہو ف تو فوراً قبول کرے اگرچہ
وہ تنہا ہو اور فاسق بدکار ہو - لانہ خصم فیہ والعدالۃ غیر معتبرۃ فی الخصوم - اسواسطے کہ مشتری اس حق مدعی کا
خصم ہے حالانکہ عادل ہونا خصوم کے حق مین معتبر نہین ہے ف پس شفعہ مین اول طلب مواثبہ ہے - والثانی
طلب التقریر والاشہاد - اور دوم طلب تقریر و اشہاد ہے ف یعنی بعد طلب مواثبہ کے پھر گواہ کرلے اور
اپنی طلب کو مقرر کرے - لانہ محتاج الیہ لاثباتہ عند القاضی علی ما ذکرنا - کیونکہ شفیع کو گواہ کر لینے کی ضرورت
اسواسطے کہ قاضی کے نزدیک طلب شفعہ ثابت کرنا ممکن ہو چنانچہ ہم بیان کر چکے ف کہ کبھی خصم اس سے منکر ہوتا
اور شفعہ ساقط ہونے کا حیلہ نکالتا ہے پس گواہون کی ضرورت ہوتی ہے کہ جنکے ذریعہ سے قاضی کے حضور مین طلب شفعہ
ثابت کرسکے - اگر کہا جاوے کہ یہ طلب علحدہ کیون رکھی گئی بلکہ طلب مواثبہ کے ساتھ گواہ کرلے - تو جواب دیا کہ علحدہ
باعتبار وقوع کے ہے - ولا یمکنہ الاشہاد ظاہرا علی طلب المواثبۃ لانہ علی فور العلم بالشراء - اور شفیع کو طلب
مواثبہ پر ظاہری گواہ کر لینا ممکن نہین ہے اسواسطے کہ طلب مواثبہ تو فوراً بیع سے آگاہ ہوتے ہی واقع ہوتی ہے ف
تو اسقدر مہلت نہین ہوتی کہ گواہون کا موجود ہونا اور انکو گواہ کرنا اور اپنا طلب کرنا سب جمع ہون - فیحتاج بعد
ذلک الی طلب الاشہاد والتقریر - تو اسکے بعد اسکو طلب اشہاد و تقریر کی ضرورت پڑی ف یعنی پہلے طلب
مواثبہ کرے پھر طلب اشہاد کرے - وبیانہ ما قال فی الکتاب - اور اسکی توضیح یہ ہے جو آیندہ کتاب مین بیان

Marfat.com

فرمائی کہ۔ ثم ینہض منہ ای من المجلس۔ پھر بیان سے اٹھے یعنی مجلس علم سے جہان بیع واقع ہونے کی خبر پہونچی ہی اٹھے۔ ویشہد علی البائع ان کان المبیع فی یدہ معناہ لم یسلم الی المشتری او علی المبتاع او عند العقار۔ اور بائع پر گواہ کرلے بشرطیکہ مبیع اسکے قبضہ مین ہو یعنی اسنے مشتری کو سپرد نہین کی ہو یا مشتری پر گواہ کرلے یا عقار مبیعہ کے پاس گواہ کرلے ف کہ مین نے اس عقار مین اپنا شفعہ طلب کیا۔ فاذا فعل ذلک استقرت شفعتہ۔ پس جب شفیع نے ایسا کیا تو اسکا شفعہ جم گیا۔ وہذا لان کل واحد منہما خصم فیہ۔ اور مشتری و بائع ہر ایک پر یہ اشہاد اسواسطے جائز ہوا کہ ان دونون مین سے ہر ایک اس بیع مین خصم ہی ف شفیع ہر ایک کے مقابلہ مین شفعہ کا دعوی کرسکتا ہی مگر بائع پر اسوقت کہ مبیع اسکے قبضہ مین ہو۔ لان للاول الید وللثانی الملک۔ اسواسطے کہ بائع کو ہنوز قبضہ حاصل ہی اور مشتری کو ملکیت حاصل ہی ف شفیع کا دار مشفوعہ جسپر اسکا استحقاق ہی وہ بائع کے قبضہ مین ہی پس اس سے مخاصمہ کرسکتا ہی اور مشتری کو اسکی ملک حاصل ہی تو اس سے بھی مخاصمہ کرسکتا ہی۔ پس چاہے جسپر اشہاد کرے۔ وکذا یصح الاشہاد عند المبیع لان الحق متعلق بہ۔ اور اسی طرح مبیع یعنے عقار مشفوعہ کے پاس بھی گواہ کرلینا جائز ہی اسواسطے کہ حق تو اسی چیز سے متعلق ہی ف پس گواہ کرلے کہ مین اس چیز کو شفعہ مین طلب کرتا ہون۔ فان سلم البائع المبیع لم یصح الاشہاد علیہ لخروجہ من ان یکون خصما اذلا ید لہ ولا ملک فصار کالاجنبی۔ پھر اگر بائع نے یہ عقار مبیع اپنے مشتری کو سپرد کردیا ہو تو بائع پر شفیع کا اشہاد کرنا صحیح نہین ہی کیونکہ بائع تو خصم ہونے سے خارج ہوگیا اسواسطے کہ نہ اسکا قبضہ موجود ہی اور نہ ملک ہی تو وہ مثل اجنبی کے ہوگیا۔ وصورۃ ہذا الطلب ان یقول ان فلانا اشتری ہذہ الدار وانا شفیعہا وقد کنت طلبت الشفعۃ واطلبہا الآن فاشہدوا علی ذلک۔ اور اس طلب اشہاد کی صورت یہ ہی کہ گواہون سے شفیع یون بیان کرے کہ فلان شخص نے اس عقار کو خریدا اور مین اس کا شفیع ہون اور مین اسکا شفعہ طلب کرچکا ہون اور اب بھی طلب کرتا ہون پس آپ لوگ اس امر پر گواہ رہو۔ وعن ابی یوسف انہ یشترط تسمیۃ المبیع وتحدیدہ لان المطالبۃ لاتصح الا فی معلوم۔ اور امام ابو یوسف رح سے روایت ہی کہ باوجود اسکے مبیع کا نام لینا اور اسکے حدود بیان کرنا بھی شرط ہی یعنی مثلاً یہ مکان یا زمین محدود بحدود اربعہ چنین وچنان۔ اسواسطے کہ مطالبہ تو صحیح نہین ہوتا مگر معلوم چیز مین ف اور اس عقار کو معلوم کرنا اسی طور پر ہی کہ اسکا نام مع حدود اربعہ بیان کیا جاوے۔ بالجملہ اول طلب مواثبہ و دوم طلب اشہاد کا بیان ہوچکا۔ والثالث طلب الخصومۃ والتملک وسنذکر کیفیتہ من بعد ان شاء اللہ تعالی۔ اور سوم طلب خصومت و تملک ہی یعنے قاضی کے یہان خصومت کرکے اپنی ملک طلب کرنا اور ہم اسکی کیفیت آیندہ ان شاء اللہ تعالی بیان کرینگے ف پھر طلب تملک مین فوراً جلدی بالاتفاق شرط نہین ہی۔ قال ولا تسقط الشفعۃ بتاخیر ہذا الطلب عند ابی حنیفۃ وہو روایۃ عن ابی یوسف رح۔ اور طلب تملک کی تاخیر کرنے سے شفعہ ساقط نہین ہوتا اور یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہی اور یہ ابو یوسف سے بھی روایت ہی۔ وقال محمد ان ترکہا شہرا بعد الاشہاد بطلت وہو قول زفر رح معناہ اذا ترکہا من غیر عذر۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ اگر شفیع نے طلب اشہاد کے بعد ایک مہینہ طلب تملک کو چھوڑدیا تو شفعہ باطل ہوگیا اور یہی قول زفر رح ہی اور اسکے معنی یہ ہین کہ بدون عذر کے طلب شفعہ کو مہینہ تک چھوڑا تو شفعہ باطل ہی۔ وعن ابی یوسف انہ اذا ترک المخاصمۃ فی مجلس من مجالس القاضی یبطل شفعتہ۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہی کہ اگر شفیع نے طلب خصومت کو قاضی کی مجالس مین سے کسی مجلس مین ترک کیا تو شفعہ باطل ہوجائیگا ف یعنی بعد طلب اشہاد کے قاضی نے جب کچہری مین

واسطے فیصلہ کے نشست فرمائی تو جب کسی مجلس مین اسنے بغیر عذر کے طلب تملک کو ترک کیا تو اسکا شفعہ باطل ہوا لانہ اذا مضی مجلس من مجالسہ ولم یخاصم فیہ اختیارا دل ذالک علی اعراضہ وتسلیمہ اسواسطے کہ جب قاضی کے مجالس مین سے کوئی مجلس گزری حالانکہ اسنے بدون عذر کے خصومت نکی تو دلیل ہی کہ شفیع نے اعراض کیا اور شفعہ سپرد کر دیا۔ وجہ قول محمد رح انہ لولم یسقط بتاخیر الخصومۃ منہ ابدا یتضرر بہ المشتری۔ اور امام محمد رح کے قول کی وجہ یہ ہی کہ اگر شفیع کی تاخیر خصومت سے اگر کبھی شفعہ ساقط نہو تو اس سے مشتری کو ضرر پہونچے۔ لانہ لا یمکنہ التصرف حذرا عن نقضہ من جہۃ الشفیع۔ اسواسطے کہ مشتری کو اس خوف سے عقار مین کچھ تصرف عمارت وغیرہ کرنا ممکن نہین کہ شاید شفیع کے تصرف سے یہ تصرف توڑ دیا جاوے ف یعنی جب وہ شفعہ مین لے تو اسکو توڑیگا پس ضرور ہوا کہ دائمی طور پر تاخیر نہین ہو سکتی ہی بلکہ تاخیر کی کوئی حد ہوگی۔ فقدرناہ بشہر لانہ اجل وما دونہ عاجل علے ما مر فی الایمان۔ پس ہمنے تاخیر کی مدت ایک مہینہ مقدر کی اسواسطے کہ ایک ماہ میعاد مدت دراز ہی اور جو زمانہ اس سے کم ہی وہ بمنزلہ فی الحال کے ہی جیساکہ کتاب الایمان مین گزرا ف کہ تقاضاے درم کی قسم مین لکھا کہ ایک ماہ سے کم کو مدت قریب شمار کرتے ہین اور ایک ماہ وزیادہ کو بعید شمار کرتے ہین پس اسی طرح اگر ایک ماہ سے کم مین شفیع نے اپنی ملکیت پانے کا مطالبہ کیا تو گویا فی الحال بدون تاخیر ہی اور اگر ایک ماہ ہوگیا تو اسنے تاخیر بعید کر دی پس شفعہ ساقط ہوگیا۔ فتاوی قاضیخان ومنافع وخلاصہ مین ہی کہ قول محمد رح پر فتوی ہی م ع۔ ووجہ قول ابی حنیفہ وہو ظاہر المذہب وعلیہ الفتوے ان الحق متی ثبت واستقر لا یسقط الا باسقاطہ وہو التصریح بلسانہ کما فی سائر الحقوق۔ لیکن ظاہر المذہب تو قول ابی حنیفہ رح ہی اور اسی پر فتوی ہی سکی وجہ یہ ہی کہ حق جب ثابت ومستقر ہو جاتا ہی تو ساقط نہین ہوتا مگر جبھی کہ حقدار خود ساقط کرے یعنی شفیع کا حق بعد طلب مواثبہ وطلب اشہاد کے جم گیا وہ ساقط نہوگا مگر جبھی کہ شفیع خود ساقط کرے باین طور کہ صریح اپنی زبان سے ساقط کرے جیسے دیگر حقوق مین ہوتا ہی ف کہ بعد ثبوت کے بدون اسقاط کے ساقط نہین ہوتے ہین۔ وما ذکر من الضرر یشکل بما اذا کان غائبا۔ اور امام محمد رح نے تاخیر مین جو ضرر مشتری بیان کیا وہ ایسی صورت مین خود مشکل ہی کہ جب شفیع غائب ہو ف اسواسطے کہ شفیع غائب جب حاضر ہو تو اس کو حق شفعہ کا اختیار ہوگا اگرچہ تاخیر ہوا اور اسمین کسی کو خلاف نہین ہی پس غائب کی طرف سے اگرچہ عذر ہی لیکن ضرر مشتری تو موجود ہی حالانکہ غائب کے واسطے یہ مقدار مقرر نہین ہوتی ہی تو جیسے غائب کی صورت مین تاخیر برداشت کی اسی طرح یہان برداشت ہوگی۔ ولا فرق فی حق المشتری بین الحضر والسفر۔ حالانکہ مشتری کے حق مین حضر وسفر مین کچھ فرق نہین ہی ف یعنی مشتری کے ذمہ ضرر لازم ہونے مین کچھ فرق نہین کہ شفیع حاضر ہو یا غائب ہو تو جیسے غائب ہونے مین شفیع کا حق شفعہ بوجہ تاخیر کے ساقط نہین ہوتا اسی طرح حاضری مین تاخیر طلب سے ساقط نہین ہوگا۔ ولو علم انہ لم یکن فی البلدۃ قاض لا یبطل شفعتہ بالتاخیر بالاتفاق لانہ لا یتمکن من الخصومۃ الا عند القاضی فکان عذرا۔ اگر یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس شہر مین اسوقت سے کوئی قاضی نہین تھا تو تاخیر شفیع سے بالاتفاق اسکا شفعہ نہین باطل ہوگا اسواسطے کہ شفیع کو خصومت کا کہین قابو نہین تھا سوائے قاضی کے حضور کے تو یہ اسکا عذر ہوگا ف اور عذر سے تاخیر مین بالاتفاق شفعہ باطل نہین ہوتا پس اختلاف بلا عذر تاخیر مین ہی۔ قال واذا تقدم الشفیع الے القاضی فادعی الشراء وطلب الشفعۃ۔ جب شفیع نے قاضی کے حضور مین پہنچکر خرید کا دعوے کیا اور شفعہ طلب کیا ف یعنی شفیع نے حاضر ہوکر قاضی سے عرض کیا کہ فلان شخص

نے فلان شہر کے فلان محلہ مین ایک دار خریدا جسکے حدود یہ ہین اور مین اس دار کا شفیع بذریعہ اپنے ایک دار کے ہون جسکے حدود یہ ہین تو حکم دیجیے کہ مشتری مذکور مجھے وہ دار بحق شفعہ سپرد کرے۔ سال القاضی المدعا علیہ۔ تو قاضی اس مدعا علیہ سے دریافت فرماویگا ف۔ پس اول تو وہ خرید کا اقرار کرے ورنہ مدعی اثبات کرے اور اگر بائع نے فروخت کا اقرار کیا تو بھی شفیع کو لینے کا اختیار ہی اگرچہ مشتری منکر ہوا اور اگر مشتری نے خرید کا اقرار کیا تو دیکھا جاوے کہ شفیع کے شفعہ کا مقر ہی یا منکر ہی پس شفعہ کا اقرار یہ کہ شفیع کی ملکیت دار کا مقر ہو جسکے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہی پھر شاید کہ اسکے طلب شفعہ کا مقر ہو یا منکر ہو پھر شاید کہ بعد طلب کے شفعہ سے برات کرنے و سپرد کرنے کا مدعی ہو پھر یہ بھی ضرور ہی کہ شفیع درحقیقت اپنے دار کا مالک ہو۔ بالجملہ مدعا علیہ سے پوچھنا چاہیے۔ فان اعترف بملکہ الذی یشفع بہ۔ پس اگر مدعا علیہ نے شفیع کے اس ملکیت کا اقرار کیا جسکے ذریعہ سے وہ شفعہ چاہتا ہی تو خیر۔ والا کلفہ باقامۃ البینۃ۔ ورنہ قاضی شفیع کو گواہ قائم کرنے کا حکم فرماویگا ف۔ یعنی شفیع مدعی اپنے گواہون سے اپنی ملکیت ثابت کرے اور ظاہری قبضہ کافی نہین کیونکہ وہ قطعی ملکیت کو مفید نہین ہی۔ لان الید ظاہر محتمل۔ کیونکہ قبضہ تو ظاہر محتمل ہی ف۔ یعنی بظاہر قابض کی ملک نظر آتی ہی مگر احتمال ہی کہ شاید بطور عاریت وکرایہ کے ہو حالانکہ مستعیر ومستاجر کو حق شفعہ نہین پہونچتا ہی۔ فلا تکفی لاثبات الاستحقاق۔ تو ظاہری قبضہ اسکے استحقاق شفعہ ثابت کرنے کو کافی نہین ہی ف۔ کیونکہ شفعہ کے لیے حقیقی ملکیت چاہیے ہی۔ قال رح یسال القاضی المدعی قبل ان یقبل علی المدعی علیہ عن موضع الدار وحدودہا لانہ ادعی حقا فیہا فصار کما اذا ادعی رقبتہا شیخ رح نے فرمایا کہ قاضی مدعا علیہ کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے خود شفیع مدعی سے اس دار مشفوعہ کا مقام شہر ومحلہ اور دار کے حدود دریافت فرماویگا اسواسطے کہ مدعی نے اس دار مین اپنے ایک حق یعنے شفعہ کا دعوی کیا تو ایسا ہوا کہ گویا اس دار کے رقبہ کا دعوی کیا ف۔ حالانکہ رقبہ کا مدعی خود اسکے مقام وحدود کو مفصل بیان کرتا ہی۔ واذا بین ذلک یسالہ عن سبب شفعتہ لاختلاف اسبابہا۔ پس جب مدعی نے یہ امر بیان کر دیا تو مدعی سے اسکے حق شفعہ کا سبب دریافت کرے کیونکہ شفعہ کے اسباب مختلف ہین ف۔ کبھی بوجہ شرکت عین کے اور کبھی بوجہ شرکت حقوق کے اور کبھی بوجہ جوار کے ہوتا ہی۔ فان قال انا شفیعہا بدار لی تلاصقہا۔ پس اگر مدعی نے کہا کہ مین اس دار مبیعہ کا شفیع بذریعہ اپنے ایک دار کے ہون جو اس دار مذکور سے ملاصق ہی۔ الآن تم دعواہ علی ما قالہ الخصاف۔ تو اب اس مدعی کا دعوے شفعہ پورا ہوا جیسا کہ امام خصاف رح نے بیان فرمایا ہی ف۔ اور اگر اسنے اپنا دار غیر ملاصق بیان کیا تو دعوی تمام نہین ہی۔ کیونکہ دار ملاصق سے شفعہ جوار ملتا ہی۔ وذکر فی الفتاوی تحدید ہذہ الدار التی یشفع بہا ایضا۔ اور فتاوی مین یعنے مشائخ متاخرین کے فتاوی مین مذکور ہی کہ مدعی شفیع اپنے اس دار کے حدود بھی بیان کرے جسکے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہی ف۔ تب اسکا دعوے تمام ہو یا بنظر معرفت ہی۔ وقد بیناہ فی الکتاب الموسوم بالتجنیس والمزید۔ اور ہمنے اسکو اپنی کتاب التجنیس والمزید مین بیان کر دیا ہی ف۔ یہ کتاب شیخ مصنف رح کی اہل اجتہاد کے لیے مفید مزید ہی۔ بالجملہ بعد تمامی دعوے کے اگر مدعا علیہ نے اسکے دار مملوکہ سے انکار کیا تو مدعی کو اقامت گواہی کا حکم ہوگا۔ فان عجز عن البینۃ استحلف المشتری باللہ ما یعلم انہ مالک للذی ذکرہ مما یشفع بہ۔ پھر اگر مدعی اپنی ملکیت پر گواہ قائم کرنے سے عاجز ہوا تو وہ مدعا علیہ سے اسطرح قسم لے سکتا ہی کہ قاضی اسکو علم پر قسم دلاوے کہ واللہ مجھے نہین معلوم کہ یہ شخص اس دار کا مالک ہی جسکا اسنے ذکر کیا جسکے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہی ف۔ پس قاضی اس سے اسطرح قسم لے۔ معناہ بطلب الشفیع لانہ ادعی علیہ معنی لو اقر بہ

135213

Marfat.com

لزمہ۔ اسکے معنی یہ ہین کہ شفیع کی درخواست کرنے پر قاضی اس سے اسطرح قسم لے اسواسطے کہ مدعی نے
مدعا علیہ پر ایسے معنی کا دعوی کیا کہ اگر وہ اسکا اقرار کرے تو اسپر لازم ہو ف تو جب انکار کیا تو اسپر قسم عائد
ہوئی ف ثم ہو استحلاف علی ما فی ید غیرہ فیحلف علی العلم۔ پھر یہ استحلاف ایسی چیز پر ہی جو غیر کے قبضہ مین
ہی تو اسکی دانست پر قسم لیجائیگی ف اور قطعی قسم نہین ہوسکتی ہی۔ اور واضح ہو کہ وجہ قسم یہ بیان کی کہ مدعی نے
اسپر ایسے معنی کا دعوے کیا کہ اقرار سے اسپر لزوم ہو۔ یہ ایک کلیہ اصل بتلائی کہ ہرچند کہ مدعی نے اسپر شفعہ کا دعوی
کیا ہی اور بیان وہ اپنی ملکیت پر قسم لیتا ہی پس بظاہر وہم ہوتا تھا کہ اسپر قسم عائد نہو تو آگاہ کردیا کہ جہان مدعی نے
مدعا علیہ پر ایسے امر کا دعوی کیا کہ اسکے اقرار سے دعوی مدعی اسپر ثبوت ہوتا ہی تو ایسے امر کے انکار سے قسم عائد ہوگی
اور اگر ایسا امر نہو تو قسم عائد نہوگی۔ م۔ پس اگر قسم سے مدعا علیہ نے انکار کیا تو گویا اسنے بذل کیا یا اقرار کیا لہذا فرمایا
فان نکل او قامت للشفیع بینۃ ثبت ملکہ فی الدار التی یشفع بہا و ثبت الجوار۔ پھر اگر مدعا علیہ نے قسم
کھانے سے انکار کیا یا شفیع کے گواہ قائم ہوگئے تو اسکی ملکیت اس دار مین جسکے ذریعے شفعہ چاہتا ہی ثابت
ہوگئی اور اسکا حق جوار بھی ثبوت ہوگیا ف کیونکہ حدود سے یہ دار ملاصق ہی اور مدعا علیہ اس سے منکر نہین ہی
فبعد ذلک سألہ القاضی یعنی المدعی علیہ ہل ابتاع ام لا۔ پھر اس ثبوت کے بعد مدعا علیہ سے قاضی
دریافت فرماویگا کہ کیا اسنے خریدا ہی یا نہین ف یعنی دار مشفوعہ تو نے خریدا یا نہین خریدا۔ فان انکر الابتیاع
قیل للشفیع اقم البینۃ۔ پس اگر مدعا علیہ نے خریدنے سے انکار کیا تو شفیع سے کہا جائیگا کہ اسکے خرید پر گواہ قائم
کر ف جو گواہی دین کہ اسنے خریدا ہی۔ لان الشفعۃ لا تجب الا بعد ثبوت البیع و ثبوتہ بالحجۃ۔ اسواسطے
کہ شفعہ واجب نہین ہوتا مگر بیع ثبوت ہونے کے بعد یعنے بیع واقع ہونے کے بعد شفعہ واجب ہوتا ہی اور بیع کا ثابت
ہونا بدلیل حجت ہی ف یعنی گواہون سے بیع ثبوت ہوگی۔ قال فان عجز عنہا استحلف المشتری باللہ
ما ابتاع۔ پھر اگر مدعی اسکے خریدنے پر گواہ قائم کرنے سے عاجز ہوا تو اسکی درخواست پر مشتری یعنی مدعا علیہ سے
قسم لیجائیگی کہ واللہ اسنے نہین خریدا ف یا جب بائع پر بحالت قبضہ دعوی ہو تو واللہ مین نے اسکو نہین فروخت
کیا ہی۔ یہ تو عین سبب پر قسم ہی اور شاید کہ مشتری نے خرید کر اقالہ کیا ہو تو اسکو تردد ہوگا پس حاصل پر قسم لے سکتا ہی
لہذا دونون صورتین ذکر فرمائین کہ سبب پر قسم لے۔ او باللہ ما استحق علیہ فی ہذہ الدار شفعۃ من الوجہ الذی
ذکرہ۔ یا اسطرح قسم لے کہ واللہ یہ مدعی مجھپر اس دار مین شفعہ کا مستحق اسوجہ سے جو بیان کی ہی نہین ہی۔ فہذا
علی الحاصل والاول علی السبب۔ پس یہ طریقہ تو حاصل پر قسم لینے کا ہی اور طریقہ اول قسم سبب پر ہی۔
وقد استوفینا الکلام فیہ فی الدعوی وذکرنا الاختلاف بتوفیق اللہ تعالے۔ اور ہمنے حاصل یا سبب پر
قسم لینے کا بیان پورے طور پر کتاب الدعوی مین بیان کردیا اور وہان اختلاف بھی ذکر کیا بتوفیق اللہ تعالے ف
لیکن حاصل پر یا سبب پر بہرحال قطعی قسم ہی۔ وانما یحلف علی البتات لانہ استحلاف علی فعل نفسہ وعلی
ما فی یدہ اصالۃ وفی مثلہ یحلف علی البتات۔ اور قطعی قسم اسی وجہ سے لیجائیگی کہ یہ اسکے ذاتی فعل پر اور بطور اصالۃ
اسکی مقبوضہ چیز پر قسم ہی اور ایسی صورت مین قطعی طور پر قسم لی جاتی ہی ف پھر جب اسنے قسم سے انکار کیا تو مدعا
ثابت ہوگیا اور شفعہ کا حکم ہوگا اگرچہ اسنے دعوی تسلیم نکیا ہو۔ و یجوز المنازعۃ فی الشفعۃ وان لم یحضر الشفیع الثمن
الی مجلس القاضی۔ واضح ہو کہ شفعہ کے بارہ مین مخاصمہ جائز ہی اگرچہ قاضی کی مجلس مین شفیع ثمن نہ لایا ہو۔ فاذا
قضی القاضی بالشفعۃ لزمہ احضار الثمن۔ پھر جب قاضی نے شفعہ کا حکم دیدیا تو شفیع پر ثمن حاضر لانا واجب

Marfat.com

ہوگا۔ وہذا ظاہر الروایۃ الاصل۔ اور یہ مبسوط کی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن محمد انہ لا یقضی حتی یحضر الشفیع الثمن
وہو روایۃ الحسن رح عن ابی حنیفۃ رح۔ اور نوادر میں امام محمد رح سے روایت ہے کہ قاضی شفعہ کا حکم نہیں کریگا
جب تک کہ شفیع ثمن حاضر نکرلے اور یہی حسن رح نے امام ابوحنیفہ رح سے روایت کی ہے۔ لان الشفیع عساہ یکون مفلسا
فیوقف القضاء علی احضارہ حتی لا یتوی مال المشتری۔ اسواسطے کہ شاید کہ شفیع مرد مفلس ہو تو حکم قضاء
کو ثمن لانے تک موقوف رکھے تاکہ مشتری کا مال ڈوب نجاوے۔ وجہ الظاہر انہ لا ثمن لہ علیہ قبل القضاء ولہذا
لا یشترط تسلیمہ فکذا لا یشترط احضارہ۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ حکم قاضی سے پہلے مدعا علیہ کا ثمن شفیع پر نہیں ہے
اور اسی وجہ سے مدعی پر ثمن سپرد کرنا بھی شرط نہیں ہے پس اسی طرح ثمن کو کچہری میں حاضر لانا بھی شرط نہیں ہے۔ فاذا
قضی لہ بالدار فللمشتری ان یحبسہا حتی یستوفی الثمن۔ پھر جب قاضی نے شفیع کے لیے دار مشفوعہ کا بحق
شفعہ حکم دیدیا تو مشتری کو یہ اختیار باقی ہے کہ دار مذکور کو روک لے یعنی شفیع کو نہ دے یہانتک کہ اس سے اپنا سب ثمن
وصول کرلے **ف** پھر کیا امام محمد رح کی روایت نوادر پر حکم قاضی نافذ نہوگا۔ جواب یہ کہ حکم قاضی کسی قطعی ممنوع میں
نہیں ہے۔ وینفذ القضاء عند محمد ایضا لانہ فصل مجتہد فیہ ووجب الثمن فیحبس فیہ۔ اور امام محمد رح کے
نزدیک بھی حکم قاضی نافذ ہو جائیگا اسواسطے کہ یہ صورت مجتہد فیہ میں حکم ہے اور ثمن واجب ہوا تو اسکے وصول کرنے میں
مشتری اس دار مشفوعہ کو روک لیگا **ف** اگر کہا جاوے کہ پھر جب روکنے کا حق حاصل ہے تو ثمن کیونکر ڈوب
سکتا ہے جواب یہ کہ روکنے سے شفعہ باطل نہوا تو مشتری کو روکنے سے ثمن نہیں ملیگا غایت انکہ اسکے پاس ایک نوع کی
معتبر طی موجود ہے اگرچہ وہ رہن نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ فلو اخر اداء الثمن بعد ما قال لہ ادفع الثمن الیہ لا تبطل
شفعتہ لانہا تاکدت بالخصومۃ عند القاضی۔ پھر اگر شفیع نے ادائے ثمن میں تاخیر کی بعد ازانکہ قاضی نے اسکو
حکم دیا کہ تو مشتری کو ثمن ادا کردے تو بھی اسکا شفعہ باطل نہوگا کیونکہ شفعہ تو قاضی کے حضور میں خصومت سے موکد
ہوچکا ہے **ف** یہ تو اس صورت میں کہ شفیع اس عقار کے خریدار کو قاضی کے حضور میں لایا ہے۔ قال وان خاصم
الشفیع البائع والمبیع فی یدہ فلہ ان یخاصمہ فی الشفعۃ۔ اور اگر شفیع حاضر لایا بائع کو حالانکہ مبیع اسکے قبضہ
میں ہے تو شفیع کو اس سے درباب شفعہ کے مخاصمہ کرنا جائز ہے۔ لان الید لہ وہی ید مستحقۃ۔ اسواسطے کہ بائع کا
قبضہ موجود ہے اور یہ قبضہ مستحقہ ہے **ف** اور مانند قبضہ مستعیر یا مستاجر یا مستودع کے نہیں ہے بلکہ بائع اسکا اصلی
مالک تھا تو جب تک مشتری کو سپرد نکرے اسکا قبضہ مستحقہ موجود ہے۔ ولا یسمع القاضی البینۃ حتی یحضر المشتری
فیفسخ البیع بمشہد منہ ویقضی بالشفعۃ علی البائع ویجعل العہدۃ علیہ۔ اور شفیع کی گواہی کی قاضی سماعت
نہیں کریگا جب تک کہ مشتری حاضر نہو پس اسکی حاضری پر سامنے ہی بیع فسخ کریگا اور بائع پر شفعہ کا حکم دیگا اور اسی کا
عہدہ قرار دیگا **ف** یعنی شفیع کے واسطے بائع اس بیع کا ذمہ دار ہے حتی کہ بائع ذمہ دار ہے کہ اس عقار کو شفیع کے
سپرد کرے اور اگر کبھی کوئی شخص مستحق ہو تو بائع پر اسکا خلاص لازم ہے اور اگر ممکن نہو تو بائع پر شفیع کا ثمن پھیرنا واجب
ہے۔ بالجملہ اول تو بائع ومشتری دونوں کی حضوری لازم ہے پھر بیع فسخ کرنا وعہدہ بذمہ بائع ہونا چاہیے۔ لان الملک
للمشتری والید للبائع والقاضی یقضی بہما للشفیع فلا بد من حضورہما۔ اسواسطے کہ ملکیت تو مشتری کے واسطے
حاصل ہے اور قبضہ بائع کے واسطے حاصل ہے اور قاضی اس عقار کی ملک وقبضہ دونوں کا شفیع کے لیے حکم فرماتا ہے تو بائع
ومشتری دونوں کا حاضر ہونا ضروری ہے۔ بخلاف ما اذا کانت الدار قد قبضت حیث لا یعتبر حضور البائع لانہ
صار اجنبیا اذ لا یبقی لہ ید ولا ملک۔ برخلاف اسکے جب یہ عقار قبضہ ہوچکا ہو یعنی مشتری نے بعد خرید کے اسپر قبضہ

بھی کر لیا ہو تو اس صورت میں بائع کا حاضر ہونا معتبر نہیں ہے یعنے ؛ ف مشتری کافی ہے اسواسطے کہ بائع تو اس عقار سے اجنبی ہو چکا کیونکہ اسکا قبضہ یا اسکی ملکیت کچھ باقی نہیں ہے۔ قولہ فیفسخ البیع بمشہد منہ اشارۃ الی علۃ اخری۔ اور یہ جو فرمایا کہ مشتری کے حضور میں بیع فسخ کریگا۔ تو یہ دوسری علت کا اشارہ ہے ف۔ یعنی مشتری کی حاضری ضرور ہونے کی دوسری علت یہ کہ قاضی اسی کے حضور میں بیع فسخ کریگا تو بھی اسکا حاضر ہونا ضرور ہے۔ کیونکہ اسمیں ایک علت موجود ہے۔ وہی ان البیع فی حق المشتری اذا کان ینفسخ لا بد من حضورہ لیقضی بالفسخ علیہ۔ اور وہ علت یہ ہے کہ جب مشتری کے حق میں بیع مذکور فسخ ہوگی تو مشتری کی حاضری ضرور ہے تاکہ اسپر فسخ بیع کا حکم دیا جاوے ف کیونکہ اسی پر فسخ بیع کا حکم ہے۔ ثم وجہ ہذا الفسخ المذکور ینفسخ فی حق الاضافۃ لامتناع قبض المشتری بالاخذ بالشفعۃ وہو یوجب الفسخ الا انہ یبقی اصل البیع لتعذر انفساخہ لان الشفعۃ بناء علیہ۔ پھر اس فسخ مذکور کی صورت یہ ہے کہ اضافت کے حق میں بیع فسخ ہو یعنے مشتری مذکور کی طرف خرید کی نسبت باقی نہو کیونکہ شفعہ میں لینے کی وجہ سے مشتری کا قبضہ کرنا ممتنع ہوگا اور یہ موجب فسخ ہے لیکن اتنی بات ہے کہ اصل بیع باقی رہیگی کیونکہ اسکا فسخ ہونا متعذر ہے اسواسطے کہ شفعہ مذکور اسی بیع کی بناء پر ہے ف۔ یعنی جب بیع موجود ہوئی تو اسی پر شفعہ ثابت ہوا پس اگر بیع ہی اصل سے فسخ ہو جاوے تو شفعہ ندارد ہو حالانکہ شفعہ ثابت ہے تو اصل موجود رہے اور صرف مشتری کی طرف اضافت فسخ کر دی جاوے۔ لکنہ یتحول الصفقۃ الیہ۔ لیکن مشتری سے صفقہ تحویل ہو کر شفیع کی طرف آجاوے۔ ویصیر کانہ ہو المشتری منہ۔ اور ایسا ہو جائیگا کہ گویا بائع سے خریدنے والا یہی شفیع ہے۔ فلہذا یرجع بالعہدۃ علی البائع۔ اسی واسطے اس بیع کا عہدہ بذمہ بائع رجوع کرتا ہے۔ بخلاف ما اذا قبضہ المشتری فاخذہ من یدہ حیث یکون العہدۃ علیہ لانہ تم ملکہ بالقبض۔ برخلاف اسکے جب مشتری نے عقار مبیعہ پر قبضہ کر لیا ہو اور شفیع نے عقار کو مشتری سے لیا ہو تو اس بیع کا عہدہ بذمہ مشتری ہوگا کیونکہ قبضہ کرنے سے مشتری کی ملکیت پوری ہو چکی۔ وفی الوجہ الاول امتنع قبض المشتری وانہ یوجب الفسخ۔ اور صورت اول میں یعنے جبکہ بائع کے قبضہ میں موجود ہے تو مشتری کا قبضہ کرنا ممتنع ہے۔ یعنی بوجہ دعوی شفعہ کے مشتری کو بائع سے لینے کا اختیار نہیں رہا اور یہ امر موجب فسخ بیع ہے ف۔ کیونکہ جب کسی سے کوئی چیز خریدی اور بائع کو قبضہ دلانا ممتنع ہوا تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ وقد طولنا الکلام فیہ فی کفایۃ المنتہی بتوفیق اللہ تعالے۔ اور ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کلام کو توضیح طویل کے ساتھ بتوفیق اللہ تعالے بیان کر دیا ہے۔ قال ومن اشتری دارا لغیرہ فہو الخصم للشفیع۔ اگر وکیل نے دوسرے کے لیے کوئی دار خریدا تو شفیع کا خصم بھی خریدار ہے ف۔ یعنی شفیع اسی وکیل مشتری سے مخاصمہ کریگا جبکہ وکیل نے قبضہ کر لیا ہو۔ لانہ ہو العاقد۔ اسواسطے کہ عقد کرنے والا یہی وکیل ہے۔ والاخذ بالشفعۃ من حقوق العقد۔ اور شفعہ میں لینا حقوق عقد میں سے ہوتا ہے ف۔ تو جو شخص عاقد ہے وہی خصم ہے۔ فیتوجہ علیہ۔ تو خصومت اسی عاقد کی طرف متوجہ ہوگی ف۔ یعنی شفیع اسی سے مخاصمہ کریگا۔ یہ اسوقت تک کہ وکیل کے قبضہ میں یہ عقار موجود ہو۔ الا ان یسلمہا الی الموکل۔ مگر جبکہ وکیل نے یہ عقار اپنے موکل کے سپرد کر دیا ہو ف۔ تو اب وکیل سے مخاصمہ نہیں ہے۔ لانہ لم یبق لہ ید ولا ملک۔ اسواسطے کہ وکیل کے لیے قبضہ یا ملکیت کچھ باقی نہیں رہے۔ فیکون الخصم ہو الموکل۔ تو شفیع کے واسطے خصم یہی موکل ہوگا ف۔ جو بالفعل قابض و مالک ہے۔ وہذا لان الوکیل کالبائع من الموکل۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وکیل تو گویا اپنے موکل کے ہاتھ فروخت کرنے والا ہے۔ علی ما عرف۔ جیساکہ سابق میں معلوم ہو چکا۔ فتسلیمہ الیہ کتسلیم البائع الی المشتری فیصیر الخصومۃ معہ۔ تو وکیل کا موکل کے سپرد کرنا ایسا ہی جیسے بائع نے مشتری کو عقار سپرد کر دیا تو اب موکل کے ساتھ خصومت ہو جائیگی۔

الا انہ مع ذلک قائم مقام الموکل فیکتفی بحضورہ فی الخصومۃ قبل التسلیم - لیکن اتنی بات ہے کہ وہ باوجود موکل کے ہاتھ بائع ہونے کے اپنے موکل کا قائم مقام ہے تو جب تک اسنے موکل کو سپرد نہین کیا جب تک اسکے ساتھ خصومت کرنے مین اسی کی حاضری پر اکتفا کیا جائیگا **ف** یہ اسوقت کہ مشتری وکیل ہو۔ **وکذا اذا کان البائع وکیل الغائب فالشفیع ان یاخذہ منہ اذا کانت فی یدہ لانہ عاقد** - اور اسی طرح اگر وکیل بائع ہو یعنے وکیل اپنے مالک غائب کی طرف سے بیع کا وکیل ہو تو شفیع کو اختیار ہے کہ عقار مشفوعہ اس وکیل سے لے جبکہ عقار مذکور اسی کے قبضہ مین موجود ہو یعنی ابھی مشتری کے قبضہ مین سپرد نکیا ہو اسواسطے کہ یہ وکیل خود عاقد ہے **ف** پس جیسے اصل مالک کے بائع ہونے مین حکم ہے اسی طرح اسکے وکیل مین حکم ہے۔ **وکذا اذا کان البائع وصیا لمیت فیما یجوز بیعہ لما ذکرنا** - اور اسی طرح اگر بائع عقار کسی میت کی طرف سے وصی ہو تو بھی شفیع کو اس سے مخاصمہ کا اختیار ہے مگر بیع ایسے عقار مین ہو جسکی بیع کرنا وصی کو جائز ہے جب تک کہ یہ عقار اس وصی بائع کے قبضہ مین موجود ہو کیونکہ یہ عاقد ہے **ف** اور اپنے موصی یعنے میت کا قائم مقام ہے یا اسکے وارث کا قائم مقام ہے۔ اور واضح ہو کہ جب سب ورثہ بائع ہوں اور میت پر قرضہ نہین ہے اور اسنے کوئی ایسی وصیت نہین کی کہ جسکی وجہ سے دار یا عقار فروخت کیا جاوے تو میت کا عقار فروخت کرنا جائز نہوگا کیونکہ ورثہ خود اپنے معاملات مین غور نظر کر سکتے ہین اور اگر وارثون مین کوئی صغیر ہو تو وصی کی بیع کل عقار مین جائز ہوگی اور اسی طرح جبکہ میت پر قرضہ ہو یا اسنے اس دار کے ثمن مین سے کچھ وصیت کی ہو تو بھی استحساناً وصی کی بیع جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ صرف صغیر کے حصہ مین یا بقدر قرضہ و وصیت کے جائز ہو - بالجملہ جس صورت مین وصی کی بیع جائز ہو تو جب تک وصی کے قبضہ مین ہے شفیع اس سے بحق شفعہ لے سکتا ہے ک - رہا یہ کہ وصی نے دار مشفوعہ مین عیب پایا تو کیا اسکو خیار عیب ہے اور یون ہی خیار الرویۃ ہے - **قال واذا قضی للشفیع بالدار ولم یکن راہا فلہ خیار الرویۃ** - فرمایا کہ جب شفیع کے واسطے دار مشفوعہ کا حکم دیا گیا یعنے لے لے حالانکہ شفیع نے اس دار کو دیکھا نہین تھا تو اسکو خیار الرویۃ حاصل ہے **ف** بعد دیکھنے کے چاہے واپس کرے۔ **وان وجد بہا عیبا فلہ ان یردہا** - اور اگر شفیع نے اس دار مشفوعہ مین کوئی عیب پایا تو اسکو اختیار ہوگا کہ اسکو واپس کردے۔ **وان کان المشتری شرط البراءۃ منہ** - اگرچہ مشتری نے اس عیب سے براءت شرط کرلی ہو **ف** یعنی اگر مشتری نے اپنی خرید کے وقت عیب مذکور سے بائع کی براءت شرط کی ہو تو بھی شفیع کو اختیار ہے کہ بوجہ عیب کے مشتری کو واپس کرے - **لان الاخذ بالشفعۃ بمنزلۃ الشراء** - اسواسطے کہ شفعہ مین لینا بمنزلہ خرید کے ہے **ف** گویا شفیع نے اسکو مشتری سے خرید کیا پس اگر مشتری نے اپنے بائع کو عیب سے بری کیا تو مشتری سے خریدنے والے کو اختیار ہے کہ مشتری کو اس سے بری نکرے - **الا یری انہ مبادلۃ المال بالمال فیثبت فیہ الخیاران کما فی الشراء** - کیا نہین دیکھتے ہو کہ شفعہ مین لینا تو مال کے عوض مال کا مبادلہ ہے تو اسمین خیار عیب و خیار الرویۃ دونون ثابت ہونگے جیسے خرید کی صورت مین ثابت ہوتے ہین - **ولا یسقط بشرط البراءۃ من المشتری** - اور مشتری کی طرف سے براءت شرط کرلینے سے شفیع کا خیار عیب ساقط نہوگا - **ولا برویتہ** - اور نہ مشتری کے دیکھنے سے شفیع کا خیار الرویۃ ساقط ہو - **لانہ لیس بنائب عنہ فلا یملک اسقاطہ** - اسواسطے کہ مشتری کچھ شفیع کی طرف سے نائب نہین ہے پس اسکی طرف سے اسکا خیار ساقط نہین کرسکتا۔

فصل فی الاختلاف

یہ فصل اختلاف کے بیان مین ہے۔

قال وان اختلف الشفیع والمشتری فی الثمن فالقول قول المشتری - اگر ثمن مین شفیع و مشتری نے

اختلاف کیا تو قول مشتری کا قبول ہوگا ف۔ پس اگر شفیع نے کہا کہ ثمن ہزار درم ہی اور مشتری نے کہا کہ نہین بلکہ دو
ہزار درم ہی تو قول مشتری قبول ہی۔ لان الشفیع یدعی استحقاق الدار علیہ عند نقد الاقل وہو منکر۔ اسواسطے
کہ شفیع مشتری پر کم دام ادا کرنے پر اس دار کے استحقاق کا دعوی کرتا ہی حالانکہ مشتری اس سے منکر ہی۔ والقول
قول المنکر مع یمینہ۔ اور قول اسی کا قبول ہوتا ہی جو منکر ہو مع قسم کے ف۔ یعنی قسم سے قول منکر قبول ہوتا ہی۔
ولا یتحالفان لان الشفیع ان کان یدعی علیہ استحقاق الدار فالمشتری لا یدعی علیہ شیئاً لتخیرہ بین
الترک والاخذ۔ اور مشتری و شفیع دونون سے باہمی قسم نہین لیجائیگی۔ اسواسطے کہ شفیع اگر مشتری پر اس عقار
کے استحقاق کا دعوی کرتا ہی تو مشتری اسپر کسی چیز کا مدعی نہین ہی تاکہ اسکو لیے یا نہ لینے مین اختیار دیا جاوے۔ ولا نص
ہہنا فلا یتحالفان۔ اور یہان کوئی نص حدیث نہین ہی تو دونون سے باہمی قسم نہوگی ف۔ یعنی باہمی قسم کی حدیث
تو بائع و مشتری کی صورت مین ہی جہان دونون طرف سے انکار ہوسکتا ہی اور یہان شفیع کچھ منکر نہین ہی تو خلاف قیاس
کے یہان عمل نہین ہوسکتا۔ قال ولو اقاما البینۃ فالبینۃ للشفیع عند ابی حنیفۃ و محمد رح۔ اور اگر دونون نے
گواہ قائم کیے تو امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک شفیع کے گواہ قبول ہونگے۔ وقال ابو یوسف البینۃ بینۃ المشتری
لانہا اکثر اثباتاً۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ مشتری کے گواہ قبول ہونگے اسواسطے کہ مدعی کے گواہون سے اثبات
زیادہ ہوتا ہی ف۔ اور جس فریق سے زیادتی مین اثبات ہو وہی قبول ہوا کرتے ہین کیونکہ انمین زیادہ اثبات
ہی۔ فصار کبینۃ البائع والوکیل والمشتری من العدو۔ تو ایسا ہوا جیسے بائع کے گواہ اور وکیل کے گواہ اور
دشمن سے خریدنے والے کے گواہ ہین ف۔ یعنی اگر بائع و مشتری نے ثمن مین اختلاف کیا اور دونون نے گواہ قائم
کیے تو بائع کے گواہ قبول ہونگے۔ کیونکہ انسے زیادتی ثبوت ہوتی ہی۔ اسی طرح اگر وکیل و موکل نے مقدار ثمن مین اختلاف کیا
تو وکیل کے گواہ قبول ہوتے ہین۔ اور اسی طرح اگر حربیون سے کسی نے غلام خریدا حالانکہ یہ غلام کسی مسلمان کا غلام
قدیم تھا جسکو حربی لوگ قید کرکے لے گئے تھے پس مولاے قدیم کو اختیار ہی کہ اسی قدر ثمن پر مشتری جدید سے لے لے
پھر اگر مشتری اور مولاے قدیم نے مقدار ثمن مین اختلاف کیا اور ہر ایک نے گواہ قائم کیے تو مشتری کے گواہ اولے
ہوتے ہین کیونکہ وہ زیادتی کو اثبات کرتے ہین ک۔ ولہما انہ لا تنافی بینہما فیجعل کان الموجود بیعان وللشفیع
ان یاخذ بایہما شاء۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ ان دونون گواہیون مین کچھ منافات نہین ہی یعنی شفیع
کے حق مین کچھ مضرت نہین ہی تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا دو بیع موجود ہوئین اور شفیع کو اختیار ہی کہ دونون بیع مین سے
جس بیع کے عوض چاہے لے لے ف۔ گویا بائع نے مشتری کے ہاتھ مثلاً ہزار درم پر دو گواہون کے روبرو فروخت
کیا پھر بائع و مشتری نے دوسری دو گواہون کے سامنے اسی بیع کو ڈیڑھ ہزار درم پر قرار دیا پس اول فریق عادل
بھی صحیح گواہی دیتا ہی لہذا شفیع کو اختیار ہی کہ جس بیع پر چاہے شفعہ مین لے لے۔ اگر کہا جاوے کہ بائع و مشتری
مین دوسری بیع تو اول عقد کا فسخ ہی جواب یہ کہ ہان لیکن شفیع کے حق مین فسخ کی ضرورت نہین اسی واسطے ہمنے کہا
کہ شفیع کے حق مین دونون بیع مین کچھ منافات نہین ہی۔ وہذا بخلاف البائع مع المشتری لانہ لا یتوالی بینہما
عقدان الا بانفساخ الاول وہہنا الفسخ لا یظہر فی حق الشفیع۔ اور یہ حکم برخلاف بائع و مشتری کے باہمی
اختلاف کے ہی اسواسطے کہ بائع و مشتری مین باہم متوالی دو عقد نہین واقع ہوتے ہین مگر جبکہ اول فسخ ہو جاوے
اور یہان بھی اگرچہ بنظر بائع و مشتری کے ایک فسخ ہوا ہو لیکن یہ فسخ بحق شفیع نہین ظاہر ہوگا ف۔ کیونکہ شفیع کچھ عاقد نہین
بلکہ ثالث ہی۔ وہو التخریج لبینۃ الوکیل لانہ کالبائع والموکل کالمشتری منہ۔ اور گواہ وکیل کے واسطے یہی تخریج ہی

Marfat.com

کہ وکیل مانند بائع کے ہے اور موکل بمنزلہ اس سے خریدنے والے کے ہے ف ــــ تو جب وکیل و موکل نے ثمن میں اختلاف کیا تو گویا بائع و مشتری نے ثمن میں اختلاف کیا اور ہر ایک نے اپنی اپنی مقدار پر گواہ قائم کیے تو یہ ممکن نہیں کہ دونوں ثمن پر دو عقد واقع ہوئے ہوں اسواسطے کہ بائع و مشتری میں بغیر عقد اول فسخ ہونے کے دوسرا عقد نہیں ہو سکتا تو ایک عقد کا فسخ ہونا ظاہر ہوگا پس وکیل کے گواہ قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسکے گواہوں کو زیادہ اثبات ثمن سے ترجیح ہے پس امام ابو یوسف رح نے جو وکیل پر قیاس کیا اسکا یہ جواب ہے کہ، ہاں لامحالہ فسخ و ترجیح کی ضرورت ہے اور شفیع میں یہ ضرورت نہیں اسواسطے کہ فسخ تو بائع و مشتری میں واقع ہوا اور شفیع کے حق میں فسخ کا ظاہر ہونا ضرور نہیں بلکہ اول میں جو بیع کہ قلیل ثمن پر واقع ہوئی تھی وہ شفیع کے حق میں باقی ہے پس شفیع اسی قدر ثمن پر لے لیگا۔ پس شفیع کا قیاس وکیل پر صحیح نہیں ہے۔ **کیف وانہا ممنوعۃ علی ما روی عن محمد رح**۔ اور کیونکر قیاس صحیح ہو حالانکہ بنا بر روایت کے جو امام محمد سے مروی ہے یہ حکم ممنوع ہے ف ــــ کیونکہ ابن سماعہ نے امام محمد رح سے روایت کی کہ موکل کے گواہ قبول ہونگے۔ ان بنا بر ظاہر الروایۃ کے البتہ وکیل مع موکل اسکے بمنزلہ بائع مع المشتری ہے تو ہمنے اسکی تخریج بیان کر دی کہ یہاں دونوں فریق کی گواہیوں پر عمل ممکن نہیں کیونکہ دو بیع کا جاری ہونا بدون فسخ اول کے ممکن نہیں ہے برخلاف شفیع کے کہ اسکے حق میں بیع اول فسخ ہونے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے اور چونکہ قلیل ثمن پر بیع واقع ہونا ثابت ہوا تو اسکو اختیار ہے کہ اسی ثمن پر شفعہ میں لے۔ پس معلوم ہوا کہ شفیع کا قیاس جیسے بائع پر جائز نہیں اسی طرح وکیل پر بھی جائز نہیں ہے۔ **واما المشتری من العدو**۔ رہا وہ شخص جسنے حربیوں سے مثلاً غلام خرید اتو اسمین مشتری کا قول قبول ہونے میں تامل ہے۔ **قلنا ذکر فی السیر الکبیر ان البینۃ بینۃ المالک القدیم**۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ سیر کبیر میں مذکور ہے کہ مالک قدیم کے گواہ قبول ہونگے ف ــــ یعنی مشتری جدید نے گواہ دیے کہ میں نے اسکو مثلاً ہزار درم کو خریدا اور مالک قدیم نے گواہ دیے کہ نہیں بلکہ پانسو درم کو خریدا ہے تو مالک قدیم کے گواہ قبول ہیں پس مشتری پر شفیع کا قیاس صحیح نہوا۔ **فلنا ان نمنع**۔ پس ہمکو روا ہے کہ ہم قیاس کو منع کریں ف ــــ بلکہ بقیاس مالک قدیم کے شفیع کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر ہم تسلیم کریں کہ مشتری جدید کے گواہ قبول ہیں تو بھی ہمکو ضرر نہیں ہے۔ **وبعد التسلیم نقول لا یصح الثانی ہنالک الا بفسخ الاول**۔ اور بعد تسلیم اس امر کے حربیوں سے خریدنے والے کے گواہ قبول ہوتے ہیں ہم جواب دیتے ہیں کہ وہاں بیع دوم صحیح نہیں مگر جبھی کہ بیع اول فسخ ہو ف ــــ یعنی مشتری جدید کے گواہوں سے گران ثمن پر خرید ثابت ہوئی اور مالک قدیم کے گواہوں سے کم ثمن پر خرید ثابت ہوئی اور چونکہ دونوں فریق گواہ عادل ہیں تو یہی کہا جائیگا کہ دونوں ثمن پر بیع واقع ہوئی اسطرح کہ اول میں ثمن قلیل پر ٹھہری مگر حربیوں نے پیچھے انکار کیا تو دوبارہ ثمن گران پر ٹھہری لیکن دوسری بیع صحیح ہونا جبھی کہ بیع اول فسخ ہو گئی کیونکر متوالی دونوں عقد واقع ہونا متعذر ہے لہذا مشتری جدید کے گواہ قبول ہوئے کہ وہ قابض ہے۔ **اما ہہنا بخلافہ**۔ رہا شفیع کی صورت میں اسکے خلاف ہے ف ــــ کیونکہ بیع اول اگر خفیف ثمن کے بعد گران ثمن پر دوبارہ واقع ہوئی تو شفیع کے حق میں مضر نہیں ہے کیونکہ اسکا شفعہ تو بائع کی بے رغبتی و بیع کرنے پر متعلق ہوا اور وہ اول بیع سے ہو چکا تو شفعہ بھی ہو چکا پھر باہم بائع و مشتری کا بیع اول فسخ کرنا کچھ شفیع کو مضر نہوا کیونکہ شفیع کے حق میں یہ دوسری بیع بمنزلہ بیع جدید ہے تو وہ اول بیع پر شفعہ لے لیگا۔ علاوہ اسکے اصل مسئلہ میں شفیع و مشتری ہر ایک کی گواہی میں خود فرق ہے۔ **لان بینۃ الشفیع ملزمۃ وبینۃ المشتری غیر ملزمۃ**۔ اسواسطے کہ شفیع کی گواہی تو لازم کرنے والی ہے اور مشتری کی گواہی کچھ لازم کرنے والی نہیں ہے ف ــــ تو گواہی کے معنی درحقیقت شفیع کی گواہی میں موجود ہیں۔ **والبینات للالزام**۔ اور گواہیاں تو لازم کرنے کے واسطے ہوتی ہیں ف ــــ تو شفیع کی گواہی اپنے معنی پر ہونے سے مرجح ہوئی۔ بیان یہ کہ جب شفیع نے گواہی قائم کی تو مشتری پر لازم ہوا کہ دار مشفوعہ شفیع کے سپرد کرے بعوض ہزار درم کے جو ثمن بیع تھا خواہ مشتری کو پسند ہو یا نہو

Marfat.com

اور یہی الزام کے معنی ہین - اور جب مشتری کی گواہی قبول ہو تو اس سے شفیع پر کچھ لازم نہین آتا مثلاً مشتری کے گواہون نے گواہی دی کہ دو ہزار درم پر بیع واقع ہوئی ہی پس اسکے قبول کرنے سے شفیع پر یہ لازم نہین کیا وہ خواہ مخواہ دو ہزار درم پر لے بلکہ اسکو اختیار باقی ہی تو اس گواہی مین الزام کے معنی نہ دارد ہین پس شفیع کی گواہی مرجح ہی لہذا وہی قبول ہوگی ۔ اور بیان سے ثابت ہوا کہ اگر بائع و مشتری نے اختلاف ثمن پر گواہ قائم کیے تو ہر ایک کے گواہ الزامی ہین اور ۔ اسی طرح وکیل و موکل مین بھی یہی حال ہی تو شفیع و مشتری کے گواہون سے فرق ہوگیا لیکن اس بیان سے لازم آتا ہی کہ حربیون سے خریدنے والے کے گواہ لازم نہین بلکہ مالک قدیم کے ملزم ہین تو مالک قدیم کے گواہ مرجح ہونا اسواسطے کہ اگر مشتری جدید کی گواہی دو ہزار ثمن پر قبول ہو تو مالک قدیم اسکے عوض لینے یا نہ لینے مین مختار ہی اور اگر مالک قدیم کی گواہی ایک ہزار ثمن پر قبول ہو تو مشتری جدید کو اسی قدر ثمن کے عوض دینا لازم ہی - فافہم - م ک - قال واذا ادعی المشتری ثمنا وادعی البائع اقل منہ ولم یقبض الثمن - قدوری نے لکھا کہ اگر مشتری نے ایک مقدار ثمن کا دعوی کیا (مثلاً دو ہزار درم) اور بائع نے اس سے کم کا دعوی کیا (مثلاً ہزار درم) اور حال یہ کہ بائع نے ہنوز ثمن پر قبضہ نہین کیا ہی - اخذہا الشفیع بما قالہ البائع - تو شفیع اس دار مشفوعہ کو بعوض اسی مقدار کے لے لیگا جو بائع نے بیان کی ہی - وکان ذلک حطا عن المشتری - اور یہ امر مشتری سے ثمن گھٹانے کے معنی مین ہوگا ف - اور شفیع بھی اسکا مستحق ہوگیا جبکہ اسی ثمن مین لے سکتا ہی - وہذا لان الامر ان کان علی ما قال البائع فقد وجبت الشفعۃ بہ وان کان علی ما قال المشتری فقد حط البائع بعض الثمن - اور اس حکم کی دلیل کہ بائع کے قول پر مدار ہوگا یہ ہی کہ دو حال سے خالی نہین ہی یا تو بات یہی ہوگی جو بائع کہتا ہی تو شفعہ بعوض اسی قدر ثمن کے واجب ہوا یا بات وہ ہوگی جو مشتری کہتا ہی تو بائع نے کچھ ثمن گھٹا دیا ف - اور یہ گھٹی در اصل مشتری کے حق مین ہی - وہذا الحط یظہر فی حق الشفیع علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی - اور یہ گھٹی مشتری کی طرح شفیع کے حق مین بھی ظاہر ہو جاتی ہی چنانچہ ہم ان شاء اللہ تعالی اسی باب مین بیان کرینگے ف - اور صورت مسئلہ یہ ہی کہ بائع نے ہنوز وصول نہین کیا ہی - ولان التملک علی البائع بایجابہ - اور اس دلیل سے کہ مشفوع کو ملکیت حاصل ہونا بائع کے ایجاب سے بائع پر ہی - ف - کیونکہ جب بائع نے ایجاب کیا کہ مین نے یہ عقار فروخت کیا تبھی مشتری کو قبول کا اور شفیع کو شفعہ کا حق ملا - یا کہا جاوے کہ جس ایجاب کو مشتری نے قبول کیا تھا وہ تحویل ہو کر شفیع کی طرف آیا تو شفیع نے بائع کے ایجاب پر خریدا - فکان القول قولہ فی مقدار الثمن ما بقیت مطالبتہ - تو جب تک بائع کا مطالبہ باقی ہی مقدار ثمن مین اسی کا قول قبول ہوگا ف - کیونکہ وہی موجب ہی - فیاخذ الشفیع بقولہ - تو شفیع اُسی کے قول پر لے لیگا ف - خواہ عقار مذکور بائع کے قبضہ مین ہو یا مشتری کے قبضہ مین ہو مگر مشتری نے ہنوز ثمن ادا نکیا ہو جیسا کہ مختصر الکرخی مین مصرح ہی - مع - یہ سب اسوقت کہ بائع نے کم ثمن بیان کیا ہو - قال ولو ادعی البائع الاکثر - قدوری نے کہا اور اگر بائع نے مشتری یا شفیع سے زائد ثمن بیان کیا ف - مثلاً شفیع نے کہا کہ ثمن ایک ہزار ہی اور مشتری نے کہا کہ دو ہزار ہی اور بائع نے کہا کہ تین ہزار ہی اور بائع و مشتری مین سے ہر ایک نے گواہ قائم کیے تو بائع کے گواہ قبول ہونگے اسواسطے کہ وہی زیادہ ثابت کرتے ہین اور شفیع اسکو بائع کے قول پر لے لیگا اور اگر کسی کے پاس گواہ نہون - یتحالفان ویترادان - تو بائع و مشتری باہم قسم کھاوین و عقد کو پھیر لین ف - بدلیل حدیث معروف در بارہ اختلاف بائع و مشتری جو اوپر شرح مذکور ہو چکی - وایہما نکل ظہر ان الثمن ما یقولہ الآخر - اور دونون مین سے جسنے قسم سے انکار کیا تو ظاہر ہو جائیگا کہ ثمن اسی قدر ہی جو دوسرا دعوی کرتا ہی - فیاخذہا الشفیع بذلک - پس اسی قدر ثمن کے عوض مین اسکو شفیع لے لیگا - وان حلفا یفسخ القاضی البیع

علی ما عرف - اور اگر دونون قسم کھا گئے تو قاضی ان دونون کے درمیان مین بیع مذکور فسخ کریگا ف - لیکن شفیع کا شفعہ باطل نہوگا - و یاخذہا الشفیع بقول البائع - اور شفیع اسکو بعوض اسی مقدار کے لیگا جو بائع کہتا ہی - لان فسخ البیع لایوجب بطلان حق الشفیع - اسواسطے کہ بیع فسخ ہونا حق شفیع باطل کرنے کا موجب نہین ہی ف - کیونکہ حق شفیع تو بیع واقع ہونے پر مربوط ہی اور یہ پایا گیا اگرچہ بعد کو بیع مذکور فسخ ہوجاوے - حتی کہ اگر قاضی کے حکم سے مشتری نے بوجہ عیب کے عقار واپس کیا تو بھی شفیع لے سکتا ہی - الکافی - اور جس کسی نے گواہ قائم کیے اسکے گواہ قبول ہونگے - یہ سب اسوقت کہ بائع نے ہنوز ثمن وصول نکیا ہو - وان کان قبض الثمن اخذہا بما قال المشتری ان شاء ولم یلتفت الی قول البائع - اور اگر بائع نے ثمن وصول کرلیا ہو تو شفیع اسکو مشتری کے بیان کیے ہوئے ثمن پر لے اگر چاہے اور بائع کے قول پر التفات نہوگا ف - یعنی اختلاف ثمن مین گواہ شفیع قبول ہین اور درصورتیکہ گواہ نہین ہین تو قسم سے مشتری کا قول قبول ہوگا پھر اگر بائع نے کم یا زیادہ بیان کیا تو بائع کے قول پر کچھ التفات نہوگا - لانہ لما استوفی الثمن انتہی حکم العقد وخرج ہو من البین وصار کالاجنبی - اسواسطے کہ بائع نے جب سب ثمن وصول کرلیا تو بیع کا حکم پورا ہوگیا کہ بائع نے ثمن پایا اور مشتری نے مبیع کی ملکیت حاصل کی اور بائع درمیان سے نکل گیا اور اجنبی آدمی کے مانند ہوگیا - وبقی الاختلاف بین المشتری والشفیع - اور اختلاف صرف شفیع و مشتری کے درمیان رہگیا - وقد بیناہ - حالانکہ ہم شفیع و مشتری کے اختلاف کو اوپر بیان کرچکے ہین ف - اور یہان تو بائع کے تعلق سے جو احکام متعلق ہین انکا بیان ہی - پھر یہ اسوقت کہ بائع کا ثمن وصول کرلینا ظاہر طور پر معلوم ہو یعنے گواہ ہون - ولو کان نقد الثمن غیر ظاہر فقال البائع بعت الدار بالف - اور اگر ثمن وصول پانا ظاہر معلوم نہو بلکہ بائع کا اقرار ہو چنانچہ بائع نے کہا کہ مین نے یہ دار بعوض ہزار درم کے فروخت کیا - وقبضت الثمن - اور ثمن مذکور وصول کرلیا - یاخذہا الشفیع بالالف - تو شفیع اس مکان کو بعوض ہزار درم کے لے سکتا ہی ف - اگرچہ مشتری اختلاف کرے - لانہ لما بدا بالاقرار بالبیع تعلقت الشفعۃ بہ - اسواسطے کہ جب بائع نے اقرار بیع سے شروع کیا یعنے پہلے بیع کا اقرار کیا تو شفعہ اسی قدر ثمن کے عوض بیع سے متعلق ہوگیا - فبقولہ بعد ذلک قبضت الثمن یرید اسقاط حق الشفیع - پھر اس اقرار بیع کے بعد وہ یہ کہکر کہ مین نے ثمن وصول کرلیا ہی یہ چاہتا ہی کہ شفیع کا حق ساقط کرے ف - کہ بائع کے اقراری ثمن سے تعلق نہو بلکہ مشتری کے قول پر متعلق ہوجاوے اور یہ اسکو اختیار نہین کہ اپنے اقرار سے شفیع کا حق ساقط کرے - فیرد علیہ - تو اسکا یہ اقرار اسی پر رد کردیا جائیگا ف - یعنی اسکے کہنے سے ثمن وصول کرنا ثبوت نہوگا بلکہ شفیع کو بعوض ہزار کے لینے کا استحقاق رہیگا جبتک کہ وصول کرنا گواہون سے ثابت نکرے - ولو قال قبضت الثمن وہو الف لم یلتفت الی قولہ - اور اگر بائع نے یون کہا کہ مین نے ثمن وصول کرلیا اور وہ ہزار درم ہی تو اسکے قول پر التفات نکیا جائیگا ف - یعنی اگر بائع نے بیان ثمن مین یون شروع کیا کہ مین نے ثمن وصول کیا اور اسکی مقدار ہزار درم ہی تو یہ بیان لغو ہوگیا - لان بالاول وہو الاقرار بقبض الثمن خرج من البین وسقط اعتبار قولہ فی مقدار الثمن - اسواسطے کہ جملہ اول یعنے ثمن وصول پانے کے اقرار سے وہ درمیان مین سے خارج ہوگیا اور بعد اسکے مقدار ثمن مین اسکے قول کا اعتبار ساقط ہوگیا ف - یعنی جب اول اسنے ثمن وصول پانے کا اقرار کیا پھر مقدار ثمن بیان کی تو وہ اول ہی سے اجنبی ہوگیا تو آیندہ اسکے بیان کا اعتبار نہین رہا پس شفیع بعوض اس مقدار کے لے سکتا ہی جو مشتری بیان کرے اور اگر بجاے اسکے یون کہتا کہ ثمن ہزار درم ہی اور وہ مین نے وصول پایا تو ثمن کے بارہ مین اسکا قول قبول ہوتا

Marfat.com

اور آیندہ یہ قول کہ مین نے وصول پایا ہی شفیع کے حق مین قبول نہوتا - اور چونکہ اول ہی اسنے وصول ثمن کا اقرار کیا تو اسکے قول کا اعتبار اسوجہ سے نہین رہا کہ وہ اجنبی ہی - وفی العینی وغیرہ اور حسن رح نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر مبیع بائع کے قبضہ مین ہو اور اسنے کہا کہ مین نے ثمن وصول پایا اور وہ ہزار درم ہی تو قول بائع کا قبول ہوگا اسواسطے کہ شفیع کا ملکیت پانا بائع پر ہوگا تو اسی کے قول کی طرف رجوع کیا جاوے اور یہ قول ظاہر ہی اسواسطے کہ بائع محض اجنبی نہین کیونکہ اگر وہ مالک نہین تو قابض ضرور ہی واللہ سبحانہ تعالی اعلم

فصل - فیما یوخذ بہ المشفوع

فصل ایسی چیز کے بیان مین جسکے عوض مشفوع لیا جاوے ف لیعنی عقار مشفوع کا معاوضہ جو بذمہ شفیع عائد ہونا چاہیے - قال واذا حط البائع عن المشتری بعض الثمن یسقط ذلک عن الشفیع - جب بائع نے مشتری کے ذمہ سے کچھ ثمن گھٹا دیا تو یہ شفیع سے بھی ساقط ہوجائیگا - وان حط جمیع الثمن لم یسقط عن الشفیع - اور اگر بائع نے مشتری سے کل ثمن گھٹا دیا تو یہ شفیع سے ساقط نہوگا ف یعنی شفیع سے کچھ بھی کم نہوگا - لان حط البعض یلتحق باصل العقد فیظہر فی حق الشفیع لان الثمن ما بقی - اسواسطے کہ بعض ثمن کا گھٹانا تو اصل عقد سے ملجاتا ہی تو وہ شفیع کے حق مین بھی ظاہر ہوگا اسواسطے کہ ثمن تو وہی رہگیا جو باقی ہی ف یعنی بیوع مین بیان ہوا کہ ثمن مین سے جو حصہ گھٹا دیا جاوے تو جب گھٹانا صحیح ہو تو ایسا ہوتا ہی کہ گویا اصل عقد مین یہ حصہ نہین تھا مثلاً ہزار درم ثمن مین سے دوسو درم گھٹائے تو قرار دیا جائیگا کہ گویا اصل مین آٹھ سو درم ثمن ٹھہرا ہی بس جب اصل مین آٹھ سو درم ثمن تھا تو اسی قدر شفیع کے ذمہ لازم ہوگا - وکذا اذا حط بعد ما اخذہا الشفیع بالثمن یحط عن الشفیع اور اسی طرح اگر بائع نے مشتری کے ذمہ سے بعض ثمن اسوقت گھٹایا ہو کہ جب شفیع اس عقار مشفوعہ کو بعوض ثمن اول کے لے چکا تو بھی یہ حصہ شفیع کے ذمہ سے ساقط ہوجائیگا ف یعنی اگر شفیع نے مشتری سے دار مشفوعہ بعوض ہزار درم اول ثمن کے لے لیا پھر بائع نے مشتری سے دوسو درم ثمن گھٹا یا حتی آٹھ سو گویا اصل ثمن رہا تو اسی قدر شفیع سے بھی گھٹ جائیگا - حتی یرجع علیہ بذلک القدر - حتی کہ شفیع اس مقدار کو مشتری سے واپس لیگا ف جبکہ وہ مشتری کو ہزار درم اول ثمن پورا ادا کرچکا ہی - بخلاف حط الکل لانہ لا یلتحق باصل العقد بحال وقد بیناہ فی البیوع - برخلاف پورا ثمن گھٹانے کے اسواسطے کہ پورا گھٹانا تو کسی حال مین اصل عقد سے نہین ملتا اور ہم اسکو کتاب البیوع مین بیان کرچکے ہین ف یعنی فصل الربوا سے کچھ پہلے بیان فرمایا ہی - اور وجہ یہ ہی کہ اگر کل ثمن گھٹانا شفیع کے واسطے ظاہر ہو تو اسکا شفعہ باطل ہوجاوے اسواسطے کہ جب بیع مین مشتری سے کل ثمن گھٹایا پس اگر یہ اصل عقد سے ملجاوے تو دو حال سے خالی نہین یا تو عقد بیع بدل کر عقد ہبہ ہوجاوے حالانکہ ہبہ کی صورت مین شفیع کے واسطے شفعہ نہین ہی یا یہ بیع بغیر ثمن کے ہو حالانکہ ایسی بیع فاسد ہی اور بیع فاسد مین بھی شفیع کے لیے شفعہ نہین ہی - کـ ـہ یہ تو بائع کی طرف سے گھٹانے کا حکم تھا - وان زاد المشتری للبائع لم یلزم الزیادۃ فی حق الشفیع - اور اگر مشتری نے بائع کے واسطے ثمن مین زیادتی کردی تو شفیع کے حق مین یہ زیادتی لازم نہوگی ف مثلاً عقد مین ہزار درم ثمن تھا ہر مشتری نے بعد اسکے پانچ سو درم بڑھا دیے تو شفیع پر صرف ہزار درم لازم ہونگے - اور زیادتی لازم نہوگی اگرچہ زیادتی کرنا بھی جائز اور اصل عقد سے ملجاتی ہی - لان فی اعتبار الزیادۃ ضررا بالشفیع لاستحقاقہ الاخذ بما دونہا - اسواسطے کہ زیادتی کو اعتبار کرنے مین شفیع کے حق مین ضرر ہی اسواسطے کہ شفیع کو اس سے کمتر عوض لینے کا استحقاق حاصل ہوچکا تھا ف کیونکہ جسوقت بیع واقع ہوئی اسی وقت اسکو بعوض ثمن کے شفعہ مین لینے کا

Marfat.com

استحقاق ہوا اور وہ ثمن بدون زیادتی کے ہے تو آیندہ مشتری وغیرہ کے فعل سے اسپر زیادہ تاوان لازم نہوگا۔ بخلاف الحط لان فیہ منفعۃ لہ۔ برخلاف کمی کرنے کے یعنی بائع کی طرف سے گھٹانے کے کہ یہ معتبر ہے اسواسطے کہ اسکو اعتبار کرنے مین شفیع کے حق مین نفع ہے **ف** پس جو استحقاق اسکو حاصل ہوا تھا اسمین دوسرے یعنی بائع کے فعل سے ضرر نہین بلکہ نفع ہوا اور چونکہ وہ اصل عقد سے مل جاتا ہے تو شفیع کے حق مین بھی معتبر ہوا۔ بلکہ ہر وہ فعل جس سے شفیع کے واسطے ضرر لازم ہو وہ معتبر نہوگا۔ **ونظیر الزیادۃ اذا جددا العقد باکثر من الثمن الاول لم یلزم الشفیع حتی کان لہ ان یاخذہا بالثمن الاول**۔ اور ثمن مین بڑھانے کی نظیر یہ ہے کہ بائع و مشتری نے عقد کو جدید طور پر ثمن اول سے زیادہ کے عوض قرار دیا تو شفیع کے ذمہ دوسرا عقد لازم نہین حتی کہ شفیع کو اختیار حاصل ہے کہ وہ دار مشفوعہ کو بعوض ثمن اول کے لے لے **ف** کیونکہ اسکو تو عقد اول ہی سے شفعہ کا استحقاق ہو چکا ہے۔ **لما بینا**۔ بدلیل مذکورہ بالا کہ وہ اس سے کم ثمن پر مستحق ہو چکا۔ **وکذا ہذا**۔ پس اسی طرح یہان یعنی زیادتی کی صورت مین بھی اسپر زیادتی لازم نہین ہے **ف** قولہ لما بینا۔ کا اشارہ بعض شارحین نے اس فصل سے پہلی فصل مین ٹھہرایا کہ امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کے تحت مین کہ شفیع کے گواہ قبول ہونگے بیان کیا کہ بائع و مشتری کے درمیان متوالی دو عقد اسی طور پر جاری ہو سکتے ہین کہ عقد اول فسخ ہو جاوے ولیکن شفیع کے حق مین اسکا فسخ ظاہر نہوگا اور مین کہتا ہون کہ اسکا محصل بھی یہی کہ عقد اول پر شفیع اسکا مستحق ہو چکا پس بائع و مشتری کے درمیان پہلا عقد فسخ ہو کر دوسرا قائم ہو سکتا ہے لیکن شفیع کے حق مین پہلا عقد جو کم ثمن پر ہے گویا باقی ہے کیونکہ وہ تو بیع ہوتے ہی شفعہ کا مستحق ہوا تو بیع اول ہی سے اسکا استحقاق قائم ہے تو بنظر اسکے استحقاق کے گویا اول عقد باقی ہے۔ **قال ومن اشتری دارا بعرض اخذہا الشفیع بقیمتہ لانہ من ذوات القیم**۔ اگر مشتری نے بعوض متاع اسباب کے کوئی دار خریدا تو شفیع اس کو بعوض قیمت اسباب کے لے لیگا اسواسطے کہ اسباب تو قیمتی چیزون سے ہے **ف** مترجم کہتا ہے کہ عرض کا ترجمہ مین نے اسباب لکھا اور اسباب سے میری مراد بھی ایسی چیزین جو سواے درم و دینار و اناج وغیرہ کے ہوتی ہین مانند صندوق و تخت وغیرہ کے۔ اور قیمتی ہونے کے یہ معنی کہ اسکا مثل نہین ہوتا بلکہ بجاے اسکے قیمت ہوتی ہے اور یہان سے تنبیہ ہونا چاہیے کہ اس زمانہ مین جو عروض و اسباب کہ انگریزی کل کے ذریعہ سے برابر سانچہ مین ہزارون بغیر تفاوت بن جاتے ہین تو یہ سب مثلی ہوگئے ہین سواے اُن عروض کے جو اسطرح نہین بنائے جاتے ہین تو وہ بدستور قیمتی ہین اور اس تنبیہ کو محفوظ رکھنا چاہیے م۔ **وان اشتراہا بمکیل او موزون اخذہا بمثلہ**۔ اور اگر مشتری نے اسکو بعوض کیلی یا وزنی چیز کے خریدا ہو تو شفیع اسکے مثل دیکر لے سکتا ہے۔ **لانہما من ذوات الامثال**۔ اسواسطے کہ کیل و موزون تو مثلیات مین سے ہین **ف** یعنی بجاے اسکے انکا مثل قائم ہوتا ہے مثلاً گیہون کے مثل گیہون مل سکتے ہین۔ **وہذا لان الشرع اثبت للشفیع ولایۃ التملک علی المشتری بمثل ما یملکہ**۔ اور یہ حکم اسواسطے ہے کہ شرع نے شفیع کے واسطے ولایت عطا فرمائی کہ وہ مشتری پر عقار مشفوعہ کا تملک حاصل کرے بعوض اسکی مثل کے جسکے عوض مشتری نے خود ملکیت حاصل کی ہے **ف** یعنی جس چیز کے عوض مین مشتری نے ملکیت حاصل کی اسکے مثل دیکر مشتری سے شفیع حاصل کرے اگرچہ مشتری رضامند نہو۔ لیکن مثل کبھی تو ظاہر و باطن یعنے صورت و معنی دونون طرح ممکن ہوتا ہے جیسے درم و دینار و مکیل و موزون مین ہے اور کبھی مثل ازراہ صورت نہین ممکن ہے جیسے صندوق و تخت و کواڑ وغیرہ بلکہ ازراہ معنی ممکن ہے اور وہ قیمت ہے تو جسطرح مثلیت ممکن ہے دیدے۔ **فیراعی بالقدر الممکن**۔ تو مثل کی رعایت جہان تک ممکن ہو معمول ہوگی **ف** حتی کہ عروض مین قیمت دے اور مثلیات مین مثل دیدے۔ **کما فی الاتلاف**۔ جیسے غیر کا مال تلف کرنے مین

Marfat.com

ف ــــ اسکے مثل تاوان لازم ہی پس اگر مثل از راہ صورت و معنی دونون ممکن ہو تو بھی لازم ہی اور اگر از راہ صورت ممکن نہو تو صرف معنوی مثل یعنے قیمت پر اکتفا کیا جاوے - اور اگر مشتری نے مانند اخروٹ و انڈے وغیرہ ایسی چیز کے خریدا جو گنتی سے معمول ہین مگر باہم قریب قریب ہوتے انمین تفاوت کا اعتبار نہین ہوتا ہو تو انمین بھی لازم ہونگے - والعددی المتقارب من ذوات الامثال - اور جو چیزین کہ گنتی سے رائج باہم برابر کے قریب ہین تو وہ مثلیات مین سے ہین ف ــــ یعنی انھین کے مثل دینا کافی ہی - وان باع عقارا بعقار - اور اگر بائع نے عقار کو بعوض عقار کے فروخت کیا ف ــــ مثلاً زید نے اپنا مکان بعوض مشتری کے مکان کے فروخت کیا اور بکر کو ان دونون مکانون مین حق شفعہ ہی یا ہر ایک مکان کا شفیع علٰحدہ ہی - اخذ الشفیع کل واحد منہما بقیمۃ الآخر - تو شفیع ان دونون مکانون مین سے ہر ایک کو دوسرے مکان کی قیمت کے عوض لے سکتا ہی لانہ بدلہ - کیونکہ ہر ایک مکان عوض دوسرے مکان کا ہی - وہو من ذوات القیم - حالانکہ مکان مثلی نہین بلکہ قیمی چیزون سے ہی - فیاخذہ بقیمتہ - تو شفیع اسکی قیمت کے عوض لے سکتا ہی ف ــــ کیونکہ قیمت ہی اسکا مثل ہوگا ہی - واذا باع بثمن مؤجل - اور اگر بائع نے اُدھار میعادی ثمن کے عوض فروخت کیا ہو ف ــــ مثلاً مشتری سے ایک سال مین ثمن ادا کرنا ٹھہرا ہو - فالشفیع الخیار ان شاء اخذہا بثمن حال وان شاء صبر حتی ینقضی الاجل ثم یاخذہا - تو شفیع کو دو باتون مین اختیار ہی چاہے تو دار مشفوعہ کو فی الحال نقد ثمن کے عوض لے اور چاہے صبر کرے یہانتک کہ میعاد منقضی ہو جاوے پھر اسکو لے ف ــــ غرضکہ اسکے لینے مین تاخیر کی گنجایش ہی اور بہر حال ثمن نقد ہوگا اور میعاد اسکے حق مین ظاہر نہوگی - ولیس لہ ان یاخذہا فی الحال بثمن موجل - اور شفیع کو یہ اختیار نہین ہی کہ دار مشفوعہ کو فی الحال بعوض میعادی ثمن کے لے - وقال زفر رح لہ ذلک وہو قول الشافعی فی القدیم - اور زفر رح نے کہا کہ شفیع کو فی الحال ادھار ثمن لینے کا اختیار ہی اور یہی قدیم قول شافعی ہی - لانہ کونہ مؤجلا وصف فی الثمن کالزیافۃ - اس دلیل سے کہ ثمن کا میعادی ہونا ثمن کا ایک وصف ہی جیسے ثمن زیوف ہونا ف ــــ یعنی کھوٹا جیسے بعضے سکہ شاہی کھوٹے رائج ہون - اور وہی ثمن ٹھہرے ہون تو کھوٹا ہونا اس ثمن کا وصف ہی - والاخذ بالشفعۃ بہ - اور شفعہ مین لینا اسی ثمن کے عوض ہی - فیاخذہ باصلہ ووصفہ کما فی الزیوف - تو شفیع اسکو بعوض اصل ثمن و وصف ثمن کے لیگا جیسے کھوٹے ثمن مین ہوتا ہی ف ــــ یعنی جو ثمن ٹھہرا ہو وہ جس وصف سے متصف ہو مع اس وصف کے لازم ہوگا پس جب ادھار ہونا وصف ثمن ہی تو ثمن مع اس وصف کے لازم ہوا جیسے زیوف ثمن ٹھہرا تو مثلاً ہزار درم سکہ زیوف ٹھہرے تو ثمن مع اس وصف کے لازم ہی یعنے اگر مشتری نے ہزار درم زیوف کے عوض خریدا تو شفیع کو اختیار ہی کہ ہزار درم زیوف کے عوض لے لے - جواب یہ کہ ثمن مین زیوف ہونا وصف ہی اور میعادی ہونا وصف نہین بلکہ ادائے ثمن کا ایک طریقہ ہی - ولنا ان الاجل انما یثبت بالشرط - اور ہماری دلیل یہ کہ میعاد کا ثابت ہونا تو فقط شرط سے ہوتا ہی ف ــــ اور بدون شرط کرنے کے ثمن مین میعاد نہین ثابت ہوتی ہی پس جب مشتری نے ادھار کی شرط کی اور مدت معلوم بیان کی تو بائع کی منظوری پر جائز ہی اور مشتری کے حق مین میعاد ثابت ہوگی - ولا شرط فیما بین الشفیع والبائع او المبتاع - اور شفیع کے ساتھ بائع یا مشتری کی کچھ شرط واقع نہین ہوئی ف ــــ یعنی خواہ مشتری کو دار مشفوعہ بائع سے لے تو بائع و شفیع مین ادھار کی شرط نہین ہوئی ہی یا دار مشفوعہ مشتری سے لے تو شفیع و مشتری کے درمیان ادائے ثمن مین میعاد کی شرط نہین ہوئی ہی تو شفیع کے حق مین کسی صورت مین میعاد مشروط نہوئی - اگر کہا جاوے کہ جدید شرط کی ضرورت نہین کیونکہ بائع جب مشتری کے حق مین راضی ہوا تو بھی

Marfat.com

شفیع کے حق مین رضامندی ہو- جواب یہ کہ نہین- ولیس الرضا بہ فی حق المشتری رضا بہ فی حق الشفیع-
اور مشتری کے حق مین ثمن اُدھار ہونے کی رضامندی کچھ شفیع کے حق مین میعاد کی رضامندی ہونا لازم نہین ہو- لتفاوت
الناس فی الملاءۃ- کیونکہ تونگری مین لوگون کا حال متفاوت ہو ف- پس تونگر سے اُدھار پر رضامندی اس
اعتماد سے ہوتی ہو کہ جسوقت چاہے وصول کریگا اور مفلس سے نہین ہوسکتی- تو مشتری سے رضامندی ہونا شفیع سے
رضامندی نہین ہوسکتا جب تک کہ صریح شرط نہو- اگر وہم ہو کہ میعاد تو ثمن کا وصف ہو وہ اسکے ساتھ رہیگا- جواب دیا کہ
یہ مغلطہ ہو کیونکہ اُدھار بمقابلہ نقد ہو تو یہ ادا کی صفت ہو- ولیس الاجل وصف الثمن- اور میعاد کچھ ثمن کا وصف
نہین ہو- لانہ حق المشتری- اسپر دلیل یہ ہو کہ میعاد تو مشتری کا حق ہو ف- اور ثمن بائع کا حق ہوتا ہو- ولو کان
وصفا لتبعہ فیکون حقا للبائع کالثمن- پس اگر میعاد وصف ثمن ہوتی تو ثمن کے ساتھ لگی ہوتی تو وہ بھی مثل
ثمن کے بائع کا حق ہوجاتی ف- حالانکہ مشتری کو میعاد سے یہ حق ہوتا ہو کہ میعاد سے پہلے اس سے مطالبہ نہین ہوسکتا
اور وہ مبیع کو فی الحال قبضہ کرسکتا ہو- وصار کما اذا اشتری شیئا بثمن مؤجل ثم ولاہ غیرہ لایثبت
الاجل الا بالذکر کذا ہذا- اور یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے کوئی چیز بعوض ثمن میعادی کے اُدھار خریدی پھر دوسرے
کے ہاتھ بطور بیع تولیہ فروخت کی تو مشتری دوم کے حق مین میعاد نہین ثابت ہوگی مگر بتصریح ذکر پس اسی طرح ہمارے اس
مسئلہ شفیع مین ہوگا ف- توضیح یہ کہ جو چیز میعادی اُدھار خریدی تھی جب وہ دوسرے مشتری کو تولیہ پر دے
تو بیع تولیہ یہ کہ ثمن اول کے مثل پر دیدے بدون نفع ونقصان کے- پس اگر میعاد بھی وصف ثمن ہوتی تو دوسرے
مشتری کے حق مین ثابت ہوتی حالانکہ بدون ذکر صریح کے اسکے حق مین ثمن اُدھار نہین ہوتا ہو اور ذکر صریح بھی
جدید شرط ہوگی- اسی طرح جب مشتری نے عقار میعادی اُدھار خریدا تو شفیع کو اسی ثمن پر لینے مین مانند تولیہ
کے ثمن مین کمی بیشی نہوگی مگر میعاد ثابت نہوگی- ثم ان اخذہا بثمن حال من البائع سقط الثمن عن المشتری
لما بینا من قبل وان اخذہا من المشتری رجع البائع علی المشتری بثمن مؤجل کما کان- پھر اگر شفیع
نے اس عقار کو بائع سے نقد ثمن پر لے لیا تو مشتری کے ذمہ سے جو ثمن اُدھار ٹھہرا تھا ساقط ہوگیا کیونکہ ہم بیان
کرچکے کہ بائع سے لینے کی صورت مین بیع کی اضافت مشتری سے فسخ ہوکر شفیع کی طرف تحول ہوجاتی ہو اور اگر شفیع
نے اسکو مشتری سے لیا تو بائع کا مطالبہ اپنے مشتری سے اسی طرح اُدھار ثمن پر ہوگا جیسے ٹھہرا تھا- لان الشرط
الذی جری بینہما لم یبطل باخذ الشفیع فبقی موجبہ- اسواسطے کہ بائع ومشتری مین جو شرط جاری ہوئی تھی
وہ شفیع کے لینے سے باطل نہین ہوئی تو شرط مذکور کا حکم باقی رہا ف- کہ بائع قبل میعاد کے مطالبہ نہین
کرسکتا ہو- فصار کما اذا باعہ بثمن حال وقد اشتراہ مؤجلا- تو یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے کوئی اسباب
میعادی اُدھار خرید کر کسی مشتری کے ہاتھ نقد فروخت کیا ف- تو بالفعل جو ثمن حاصل کیا وہ بائع کے مطالبہ
سے پاک ہو کہ وہ اپنے وقت پر مطالبہ کریگا- یہ ہوقت کہ شفیع نے بالفعل نقد دیکر لیا ہو- وان اختار الانتظار
لہ ذلک لان لہ ان لایلتزم زیادۃ الضرر من حیث النقدیۃ- اور اگر شفیع نے مشتری کی میعاد گذرنے
کا انتظار کیا تو اسکو یہ اختیار حاصل ہو اسواسطے کہ اسکو جائز ہو کہ بالفعل نقد ادا کرنے کی وجہ سے جو زائد ضرر
اُٹھانا پڑتا ہو اسکو برداشت کرنے کا اپنے اوپر التزام نکرے- وقولہ فی الکتاب وان شاء صبر حتی ینقضی
الاجل مرادہ الصبر عن الاخذ- اور یہ جو کتاب مین فرمایا کہ شفیع کو اختیار ہو چاہے صبر کرے یہانتک کہ مشتری کی میعاد
گذرجاوے- اس قول سے مصنف رح کی مراد یہ کہ عقار لینے مین صبر کرے- اما الطلب علیہ فی الحال حتی لو سکت عنہ

Marfat.com

بطلت شفعۃ عند ابی حنیفۃ و محمد خلافا لقول ابی یوسف آلآخر۔ رہا شفعہ طلب کرنا تو وہ فی الحال اسپر واجب
ہی حتی کہ اگر اسنے طلب شفعہ سے سکوت کیا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اسکا شفعہ باطل ہوجائیگا بخلاف آخر قول ابو یوسف
کے ف۔ چنانچہ ابو یوسف رح پہلے تو مثل امام ابوحنیفہ و محمد کے کہتے تھے پھر آخر مین رجوع کیا اور کہا کہ اگر شفیع نے
فی الحال شفعہ طلب نکیا تو بھی اسکو اختیار ہی کہ میعاد مشتری ختم ہونے پر چاہے لے لے کیونکہ فی الحال طلب شفعہ کا
فائدہ یہ تھا کہ عقار لینے پر قدرت ہو حالانکہ وہ ابھی نہین لے سکتا کیونکہ ثمن میعادی اُدھار ہی تو میعاد آنے تک
اسکے واسطے طلب مین بھی تاخیر جائز ہی اور امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک نہین جائز ہی۔ لان حق الشفعۃ انما
یثبت بالبیع۔ اسواسطے کہ حق شفعہ تو نفاذ بیع پائے جانے پر ثبوت ہوتا ہی ف۔ تو اسوقت طلب کرنا لازم ہی
و الاخذ یتراخی عن الطلب۔ اور عقار لے لینا تو طلب شفعہ کے بعد متاخر ہوتا ہی ف۔ اور طلب کے ساتھ ہی
ضرور نہین ہی۔ اور یہ جو تمنے کہا کہ بالفعل طلب کرنا بیفائدہ ہی کہ وہ میعاد کی وجہ سے نہین لے سکتا تو یہ ٹھیک نہین ہی
و ہو متمکن من الاخذ فی الحال بان یؤدی الثمن حالا۔ اور شفیع کو فی الحال یہ عقار مشفوعہ لینے کی قدرت
حاصل ہی باین طور کہ ثمن نقد ادا کرے ف۔ تو جب فی الحال لے سکتا ہی تو طلب شفعہ بیفائدہ نہین ہوا۔ فیشترط
الطلب عند العلم بالبیع۔ پس بیع سے آگاہ ہوتے ہی اسپر شفعہ طلب کرنا ضرور شرط ہی ف۔ پھر جیسے حق شفعہ
اہل اسلام مین ہی اہل ذمہ مین بھی جاری ہی اور ذمی وہ کفار جو اسلام کی سلطنت مین رہتے ہین اور اسنے جزیہ
لیا جاتا ہی اس قرار داد سے کہ انکی جان و مال کے حفاظت کی ذمہ داری ہی بشرطیکہ عقد نکوڑین اسی واسطے انکو ذمی کہتے
ہین یعنے ہم انکے واسطے ذمہ دار ہوتے ہین۔ قال واذا اشتری ذمی بخمر او خنزیر۔ اگر ذمی نے بعوض شراب یا سور
کے خریدا ف۔ یعنی ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے کوئی دار یا عقار یا بیعہ یا کنیسہ بعوض شراب یا سور کے خریدا۔ و
شفیعہا ذمی۔ اور اسکا شفیع کوئی ذمی ہی ف۔ یعنی وہ بھی ذمی کافر ہی جو شراب یا سور کو اعتقاد کفر پر حلال
جانتا ہی۔ اخذہا بمثل الخمر وقیمۃ الخنزیر۔ تو وہ عقار مشفوعہ کو شراب کے مثل دیکر یا سور کی قیمت دیکر لے لے ف۔
اور شراب مثلی ہی اور سور قیمی ہی۔ لان ہذا البیع مقضی بالصحۃ فیما بینہم۔ اس دلیل سے کہ ذمیون کے باہمی معاملات
مین ایسی بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہی ف۔ جیسا کہ کتاب البیوع مین معلوم ہوچکا اور مسلمان کے حق مین البتہ شراب
یا سور مال نہین تو بیع فاسد ہی اور جب ذمی لوگ اسکو مال جانتے ہین اور ہمنے انکو انکے اعتقاد پر چھوڑا تو یہ بیع انکے نزدیک
صحیح ہی اور بیع صحیح مین شفعہ کا حق ہوتا ہی۔ وحق الشفعۃ یعم المسلم والذمی۔ اور حال یہ کہ حق شفعہ تو مسلمان
و ذمی کو عام ہی ف۔ یعنی خصوصیت مسلمان کی نہین بلکہ جیسے حق شفعہ مسلمان کے لیے ہی اسی طرح ذمیون کے واسطے
بھی ثابت ہوتا ہی۔ والخمر لہم کالخل لنا والخنزیر کالشاۃ۔ اور انکے حق مین شراب ایسی ہی جیسا کہ ہمارے واسطے
سرکہ ہی اور سور ایسا جیسے ہمارے لیے بکری ہی ف۔ تو انکے حق مین یہ چیزین مال معاوضہ ہین پس بیع بمعاوضہ مالی
واقع ہوئی پس صحیح ہوئی اور شفعہ واجب ہوا پس اگر ذمی نے شفعہ طلب کیا اور گواہ کر لیے تو لے سکتا ہی۔ فیاخذ
فی الاول بالمثل۔ پس اول مین بعوض مثل لے لے ف۔ یعنی جبکہ بیع بعوض شراب واقع ہوئی تو شفیع اس
شراب کے مثل دیکر لے۔ والثانی بالقیمۃ۔ اور دوسری صورت مین بقیمت لے ف۔ یعنی جب بیع بعوض سور ہو
تو قیمت دیکر لے جیسے ہم لوگ سرکہ مین یا بکری مین کرتے ہین۔ اسواسطے کہ شراب کا مثل صورت و معنی مین شراب دیگر ہی
ہی اور سور کے افراد متفاوت ہوتے ہین جیسے بکری کے آحاد متفاوت ہین تو سور کا مثل فقط ازراہ قیمت ہی یعنی قیمت اسکا مثل
قرار دی گئی کیونکہ اگرچہ ازراہ صورت نہین مگر ازراہ معنی کے مثل ہی۔ اور اس سے زیادہ مثل کی رعایت ممکن نہین ہی۔

Marfat.com

یہ اس صورت مین کہ شفیع بھی کوئی ذمی ہو جبکہ بیع مذکور دونون ذمیون مین واقع ہوئی ہو۔ وان کان شفیعہا مسلما
اور اگر اس عقار کا شفیع کوئی مسلمان آدمی ہو ف۔ اور بیع مذکور دونون ذمیون کے درمیان صحیح ہو چکی ہو تو مسلمان
کے واسطے بھی شفعہ کا حق ہوا۔ اخذہا بالقیمۃ الخمر والخنزیر۔ تو مسلمان اسکو بعوض قیمت شراب یا سور کے لے سکتا ہو
ف۔ یعنی سور مین جیسے قیمت ذمی دیتا تھا مسلمان شفیع بھی دیوے اور مسلمان بجاے مثل شراب کے بھی قیمت ہی
دیگا۔ اما الخنزیر فظاہر۔ پس سور کی صورت مین قیمت دینا تو ظاہر ہو ف۔ کیونکہ اسکا مثل صوری بالکل نہین ہو
خواہ ذمی شفیع ہو یا مسلم ہو۔ وکذا الخمر۔ اور یون ہی شراب کی صورت مین بھی ظاہر ہو ف۔ کہ مسلم اسکے معاوضہ
مین بجاے مثل کے قیمت ہی ادا کریگا۔ لامتناع التسلیم والتسلم فی حق المسلم۔ کیونکہ مسلمان کے حق مین شراب
کو دینا یا خود قبضہ مین لینا دونون ممنوع ہین ف۔ تو یہ بھی ممکن نہین کہ مسلمان کسی ذمی کو شراب کا مالک کرے تو وہ مثل
شراب نہین دے سکتا۔ فالتحق بغیر المثلی۔ تو مسلمان کی نظر سے شراب بھی ایسی چیزون مین شامل ہو گئی جو مثلی نہین
ہو ن۔ یہان یہ اشکال ہو کہ سور کی قیمت بھی سور کے قائم مقام ہو لہذا سلطنت اسلام مین جو شخص کہ شہر کے ناکون
پر تاجرون سے عشر لینے کے لیے مقرر ہوتے ہین اگر وہان کوئی ذمی اپنی تجارت کے سور لیکر گزرا تو حکم یہ ہو کہ عاشر
مذکور اس سے سورون کی قیمت سے بھی عشر نہین لے سکتا اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت بھی سور کے حکم مین ہو۔ جواب
دیا گیا کہ حق شفیع کی مراعات تا امکان واجب ہو تو سور کی قیمت دیدیجائیگی برخلاف عاشر کے۔ اور یہ بھی جواب دیا جاتا ہو
کہ مسلمان پر سور کی قیمت کا لینا دینا جبھی ممنوع ہو کہ وہ سور کا عوض ہو اور اگر غیر کا عوض ہو تو منع نہین جیسے یہان عقار کا
عوض ہو۔ پھر قیمت مین ایسے ذمی کا قول لیا جاوے جو مسلمان ہو گیا ہو یا پہلے کوئی مسلم شخص فاسق ہو کر تجارت کرتا تھا
اور اب اسنے توبہ کر لی ہو۔ واضح ہو کہ ذمی کے لیے ذمی پر شفعہ واجب ہونے مین سب کا اتفاق ہو اور ذمی کے لیے
مسلمان پر شفعہ واجب ہونے مین اختلاف ہو چنانچہ حضرت حسن بصری و شعبی کے نزدیک نہین اور یہی قول احمد ہو
چنانچہ انس رض سے مرفوع روایت ہو کہ نصرانی کے لیے شفعہ نہین ہو رواہ الدارقطنی اور جمہور کے نزدیک ذمی کے لیے
مسلم پر بھی شفعہ ثبوت ہو۔ م ع ت۔ اور یہان تو بیان یہ ہو کہ شفیع خود مسلمان ہو۔ وان کان شفیعہا مسلما و
ذمیا۔ اور اگر اس عقار کا شفیع ایک مسلمان ہو اور دوسرا ذمی ہو ف۔ یعنی دونون نے شفعہ لیا۔ اخذ المسلم نصفہا
بنصف قیمۃ الخمر۔ تو مسلمان اس عقار کے نصف کو شراب کی نصف قیمت کے عوض لیگا۔ والذمی نصفہا
بنصف مثل الخمر۔ اور ذمی اسکے باقی نصف کو بعوض نصف مثل شراب کے لیگا۔ اعتبار البعض بالکل۔ بدلیل
اسکے کہ بعض کو کل پر قیاس کیا گیا ف۔ چنانچہ مسلمان کل عقار کو کل قیمت پر لیتا تو نصف کو نصف قیمت پر لے اور
ذمی اسکے کل کو مثل شراب پر لیتا تو نصف کو نصف مثل پر لے۔ یہ اسوقت کہ ذمی مذکور شفعہ لینے سے پہلے بدستور ذمی
موجود ہو۔ ولو اسلم الذمی اخذہا بنصف قیمۃ الخمر لعجزہ عن تملیک الخمر۔ اور اگر ذمی مذکور مسلمان ہو گیا تو عقار
نصف کو شراب کی نصف قیمت کے عوض لیگا کیونکہ وہ شراب کو غیر کی ملکیت مین دینے سے عاجز ہو ف۔ یعنی مسلمان
پر حرام ہو کہ وہ شراب کو ملک مین لاوے یا غیر کی ملکیت مین دے۔ وبالاسلام یتاکد حقہ لا ان یبطل۔ اور مسلمان
ہو جانے کی وجہ سے اسکا حق زیادہ مستحکم ہو گا نہ آنکہ ساقط جاوے ف۔ یعنی ذمی کے مسلمان ہو جانے سے یہ حکم نہین
ہو سکتا کہ اسکا حق شفعہ باطل ہو گیا کیونکہ اسلام سے حق مستحکم ہوتا ہو اور گھٹتا نہین ہو تو وہ نصف قیمت دیکر لے لیگا۔
فصار کما اذا اشتراہا بکر من رطب فحضر الشفیع بعد انقطاعہ یاخذہا بقیمۃ الرطب کذا ہذا۔ تو ایسا ہو گیا
جیسے کسی نے ایک من رطب کے عوض مثلاً عقار خرید ایعنے تازہ گدر چھوہارون کے عوض خریدا پھر شفیع سفر سے اسوقت

حاضر آیا کہ رطب کا زمانہ منقطع ہو گیا تھا (حتی کہ رطب کے مثل دینا ممکن نہیں رہا) تو شفیع اسکو رطب کی قیمت کے عوض لے پس اسی طرح یہاں ہے ف۔ کہ جب شفیع ذمی نے شفعہ طلب کیا پھر جب عقار کو لینے کا وقت آیا تو وہ اس لحاظ میں ہے کہ شراب کے مثل نہیں دے سکتا کیونکہ شرافت اسلام سے مشرف ہوا ہے تو وہ اب قیمت دیکر لے لیگا۔ یہ سب اس صورت کے احکام ہیں کہ مشتری نے عقار مشفوعہ میں کچھ تصرف نہیں کیا تھا اور اگر اسنے کچھ تصرف کر لیا تو یہ ظاہر ہے کہ اسنے اپنی خریدی ہوئی چیز میں تصرف کیا لیکن حق شفیع سے اسکے تصرفات توڑے جاوینگے پس انکے تفصیلی احکام کثیرہ ہیں لہذا ذیل میں فصل علیحدہ بیان فرمائی۔

فصل

تصرفات مشتری کے احکام میں۔

واذا بنی المشتری او غرس ثم قضی للشفیع بالشفعۃ۔ اگر مشتری نے عقار میں کوئی عمارت بنائی یا اسمیں پودے لگائے پھر شفیع کے واسطے شفعہ کا حکم دیا گیا ف۔ پس اس عقار میں ایک تو اصل ثمن ہے اور دوم یہ خرچہ جو مشتری مذکور نے بڑھایا حالانکہ شفیع کا حق تو اصل عقار سے متعلق ہو چکا تھا۔ فھو بالخیار ان شاء اخذھا بالثمن وقیمۃ البناء والغرس۔ تو شفیع کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے اس عقار کو بعوض ثمن اصلی مع قیمت عمارت و پودوں کے لے ف۔ جو مشتری نے زیادہ کیا اور اس صورت میں یہ عمارت و درخت بھی شفیع کی ملکیت ہو جاوینگے۔ وان شاء کلف المشتری قلعہ۔ اور اگر چاہے تو مشتری کو اس عمارت وغیرہ کو اکھاڑنے کی تکلیف دے ف۔ یعنی کہے کہ آپ تکلیف فرما کر اپنی عمارت کو توڑ لیجئے یا پودے اکھاڑ لیجئے اور مجھے اصل عقار بے لگاؤ کے دیجئے۔ بہر حال وہ اصل عقار کو لے سکتا ہے۔ وعن ابی یوسف انہ لا تکلف القلع ویخیر بین ان یاخذ بالثمن وقیمۃ البناء والغرس وبین ان یترک۔ اور ابو یوسف سے نادر میں روایت ہے کہ شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ مشتری کو عمارت وغیرہ قلع کرنے کی تکلیف دے بلکہ صرف ان دو باتوں میں مختار ہے کہ چاہے عقار کو بعوض ثمن اور قیمت عمارت و درختان کے لے اور چاہے اسکو ترک کرے ف۔ یعنی لینا چھوڑ دے۔ وبہ قال الشافعی الا ان عندہ لہ ان یقلع ویعطی قیمۃ البناء۔ اور یہی قول شافعی رح ہے لیکن شافعی رح کے نزدیک شفیع کو اختیار ہے کہ قلع کرے اور عمارت کی قیمت دے ف۔ یعنی امام شافعی رح کے نزدیک شفیع کو تین طرح کے اختیارات ہیں ایک یہ کہ ثمن و قیمت عمارت دیکر لے لے دوم یہ کہ لینا ترک کرے۔ سوم یہ کہ مشتری کو قلع کا حکم دے اور قیمت دیدے۔ اور معنی قیمت دینے کے یہ ہیں کہ مشتری اپنا ٹوٹن و پودے لیجاوے اور جو کچھ نقصان ہوا اسکا ضامن شفیع ہے۔ برخلاف قول امام ابو حنیفہ رح و محمد رح کے کہ انکے نزدیک شفیع اس نقصان کا ضامن نہیں ہے۔ کما فی العینی۔ لابی یوسف انہ محق فی البناء لانہ بناہ علی ان الدار ملکہ والتکلیف بالقلع من احکام العدوان۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ مشتری اس تعمیر میں محق ہے یعنی حق دار ہے بر کام کیا بغیر ظلم و عدوان کے اسواسطے کہ اسنے اس بنا پر عمارت بنائی یا پودے لگائے کہ یہ دار اسکی ملک ہے اور عمارت گرانے و پودے اکھاڑنے کے واسطے مکلف ہونا ظلم کے احکام میں سے ہے ف۔ حتی کہ غاصب وغیرہ کہ جسنے تعدی کی ہو اسکو یہ حکم دیا جاتا ہے پس مشتری مذکور کو قلع کا حکم نہیں ہو سکتا۔ سوائے اسکے کہ مشتری سے شفیع اس کو قیمت دیکر لے لے یا شفعہ چھوڑ دے۔ وصار کالموہوب لہ والمشتری شراء فاسدا۔ اور مشتری مذکور ایسا ہو گیا جیسے موہوب لہ یا بطور بیع فاسد کے خریدنے والا ف۔ حتی کہ اگر موہوب لہ نے ہبہ کی ہوئی زمین میں عمارت بنائی یا پودے لگائے تو واہب اگر ہبہ سے رجوع کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ موہوب لہ کو عمارت گرانے

یا پودے اُکھاڑنے کا حکم کرے۔ کیونکہ اسنے اپنی ملک کے اعتماد پر کام کیا ہے اور مشتری لشراء فاسد کا حکم بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی ہے۔ **وکما اذا زرع المشتری فانہ لایکلف القلع۔** اور جیسی اس صورت مین کہ مشتری نے زراعت کی تو اس کو اُکھاڑنے کا حکم نہوگا **ف** — یعنی اگر مشتری نے زمین خرید کر اسمین زراعت کی پھر شفیع آیا تو وہ زمین کو ابھی نہین لے سکتا یہانتک کہ کھیتی تیار ہوجاوے اسواسطے کہ مشتری نے اپنی ملکیت کے اعتماد پر اسمین زراعت کی تو ناحق تصرف نہین کیا پس اسکو یہ حکم نہوگا کہ اپنی کھیتی اُکھاڑ کر شفیع کو زمین سپرد کرے اور شک نہین کہ بیع صحیح ہوکر مشتری کی ملک بالاتفاق ثابت ہوجاتی ہے ورنہ شفیع کو شفعہ نہ ملتا۔ پس مشتری کو عمارت توڑنے یا پودے اُکھاڑنے کا حکم نہین دیا جائیگا۔ **وہذا لان فی ایجاب الاخذ بالقیمۃ دفع اعلی الضررین بتحمل الادنی فیصار الیہ۔** اور یہ اسوجہ سے کہ بقیمت لینا واجب کرنے مین دو ضرر مین سے کمتر اٹھا کر اعلی ضرر سے بچاؤ ہے تو اسی طرف مرجع ہوگا **ف** — توضیح یہ کہ جب مشتری نے خریدی ہوئی عقار مین عمارت بنائی یا درخت لگائے پھر اسکو شفیع نے لیا تو دو حال سے خالی نہین ہے ایک یہ کہ مشتری کو حکم دیا جاوے کہ اپنی عمارت توڑے و پودے اُکھاڑے حتی کہ زمین اس شفیع کو سپرد کرے اور یہ مشتری کے ذمہ سخت ضرر ہے۔ دوم یہ کہ شفیع کے ذمہ واجب کیا جاوے کہ قیمت دیکر ان چیزون کا مالک ہوجاوے اور یہ شفیع کے ذمہ ایجاب ہے لیکن اس معاوضہ مین شفیع کو کمتر خسارہ ہے یعنی قیمت کے مقابلہ مین مال ملتا ہے مگر بالفعل اسکو خرید لازم آتی ہے اور یہ کمتر ضرر ہے تو جب دو صورتون مین سے ایک مین سخت ضرر نظر آتا ہے تو لامحالہ یہی متعین ہوا کہ خفیف تکلیف اُٹھا کر سخت ضرر دور کیا جاوے اور یہ دوسری صورت مین ہے تو یہی حکم ہوا کہ شفیع کو حکم دیا جاوے کہ قیمت دیکر مالک ہوجاوے۔ لیکن مخفی نہین کہ بسا اوقات مشتری ایک شخص بہت تونگر ہوتا ہے تو وہ سو روپیہ کی زمین مین پانچ سو روپیہ کا تصرف کریگا حتی کہ شفیع کو سوا اسکے چارہ نہوگا کہ اپنے حق شفعہ سے ہاتھ اُٹھاوے تو اس صورت مین مشتری کی رعایت سے شفیع کو سخت ضرر پہونچا کہ اسکا حق شفعہ جو شرع نے اسکے واسطے واجب کیا تھا غیر کے تصرفات سے جاتا رہا علاوہ ازین شفعہ باطل ہونے کے وجوہ مین سے یہ تصرف کسی نص مین نہین ہے تو جو حق کہ نص سے متوارث ہے وہ کسی معنی سے باطل نہین ہوسکتا۔ لہذا ظاہر الروایۃ مین اسکا کچھ اعتبار نہین کیا۔ **ووجہ ظاہر الروایۃ انہ بنی فی محل تعلق بہ حق متأکد للغیر من غیر تسلیط من جہۃ من لہ الحق فینتقض۔** اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ مشتری نے ایسے محل مین عمارت وغیرہ کا تصرف کیا جسکے ساتھ دوسرے شخص شفیع کا حق متأکد متعلق ہوچکا بغیر اسکے کہ جسکے واسطے حق شفعہ ہے اسکی جانب سے اس کام پر مسلط ہو تو اسکا تصرف توڑ دیا جائیگا **ف** — یعنی جب مشتری کو معلوم ہے کہ یہ زمین محل شفعہ ہے تو اس سے شفیع کا حق متعلق ہے جب تک کہ وہ شفعہ سپرد نکرے اور اسنے سپرد نہین کیا بلکہ شفعہ طلب کیا تو حق متأکد ہوگیا پس اس زمین سے دوسرے کا حق متأکد متعلق ہے کہ وہ جب چاہے اسکو لے لیگا پھر اسنے عمارت وغیرہ بنانے مین کچھ اپنا لحاظ نہین کیا حالانکہ جس شخص کو حق متأکد حاصل ہے اسکی طرف سے وہ ایسے تصرفات پر مسلط نہین ہوا اور بائع سے تملک حاصل کرنے سے کچھ فائدہ نہین کہ حق متأکد تو شفیع کا متعلق ہے تو جب اسنے اپنا لحاظ نہین رکھا تو شرع نے بھی اسکا لحاظ متروک کیا پس اسکا تصرف توڑ دیا جائیگا۔ **کالراہن اذا بنی فی المرہون۔** جیسے راہن کا حال ہے جبکہ اسنے مال مرہون مین تصرف کیا پس زمین مرہون مین عمارت بنائی **ف** تو اسنے ایسی زمین مین یہ تصرف کیا کہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہوگیا ہے۔ ع۔ حالانکہ مرہون کا مالک تو خود راہن ہے لیکن اس سے مرتہن کا حق متعلق ہونے سے تصرف منقوض ہے۔ **وہذا لان حقہ اقوی من حق المشتری لانہ یتقدم علیہ۔** اور تصرف توڑنے کی یہ وجہ ہے کہ شفیع کا حق بہ نسبت مشتری کے اقوی ہے کیونکہ وہ حق مشتری پر مقدم ہے

ف ــــ حتی کہ بائع کے ذمہ واجب شرعی تھا کہ وہ اول شفیع پر پیش کرتا تو حق شفیع اس سے متقدم ہی تو حق مشتری متعلق ہونے پر بھی شرع نے حق شفیع کو مقدم فرمایا ہی - ولہذا ینقض بیعہ وہبتہ وغیرہ من تصرفاتہ - اور اسی وجہ سے مشتری کا مبیع کو فروخت کرنا وہبہ کرنا وغیرہ سب تصرفات توڑے جاتے ہین ف ــــ حتی کہ اگر مشتری نے دار مشفوعہ خرید کر بعد قبضہ کے دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا اور شفیع جس نے شفعہ طلب کیا ہی مخاصمہ کیا تو بیع توڑ کر شفیع کے نام حکم ہوتا ہی اور اسی طرح اگر ہبہ کر دیا ہو تو بھی ہبہ توڑ کر شفیع کے واسطے حکم ہوگا - اور یہی دیگر تصرفات صدقہ وغیرہ کا حال ہی پس عقار مشفوعہ کے اندر مشتری کے تصرف سے شفعہ مقدم ہی - بخلاف الہبتہ والشراء الفاسد عند ابیحنیفہ رح بر خلاف ہبہ وخرید فاسد کے بقول ابو حنیفہ رح ف ــــ یعنی جب واہب نے رجوع کیا حالانکہ موہوب لہ نے موہوب مین عمارت وغیرہ کا تصرف کیا ہی یا خرید فاسد سے خرید کر اسمین ایسا تصرف کیا بقول امام ابو حنیفہ رح تو یہ عقار مشفوعہ کے مانند نہین ہی اور اسپر ابو یوسف رح کا قیاس ٹھیک نہین ہی - لانہ حصل تسلیط من جہتہ من لہ الحق - اسواسطے کہ یہ تصرف ایسے شخص کے مسلط کرنے سے ہوا جسکو حق حاصل ہی ف ــــ یعنی اگر موہوب لہ نے زمین ہبہ مین تصرف کیا تو واہب کے مسلط کرنے سے پیدا ہوا ہی اور خرید فاسد کے مشتری کو بائع نے قبضہ دیکر تصرفات پر مسلط کیا ہی حالانکہ بتحقیق نظر سے دیکھو تو واہب کو ہبہ سے رجوع کرنے کا حق خود مکروہ ہی اگرچہ حکماً جائز ہو لیکن دیانۃً مکروہ ہی اور خرید فاسد مین بائع کو واپسی کا حق ضرور ہی لیکن بنظر عقد شرعی ہی نہ آنکہ اسکو اپنے منافع کے حقوق سے ہی حالانکہ اسنے قبضہ دیکر تصرف کی اجازت دیدی - ولان حق الاسترداد فیہما ضعیف - اور اسواسطے کہ ہبہ وخرید فاسد مین واپس لینے کا حق کمزور ہی ف ــــ پس اگر کمزور حق مین تصرف عمارت وغیرہ توڑنے کا حکم نہو تو اُسپر قیاس قوی حق شفعہ کا نہین ہو سکتا کیونکہ شفعہ لینا حق قوی ہی تو اسکو ضعیف حق پر قیاس نہین کر سکتے کہ ہبہ وخرید فاسد مین حق استرداد ضعیف ہی - ولہذا لایبقی بعد البناء - اور اسی کمزوری کی وجہ سے عمارت بنانے کے بعد باقی نہین رہتا ہی ف ــــ حتی کہ جب واہب نے رجوع کرنا چاہا حالانکہ موہوب لہ نے اسمین عمارت وغیرہ ایسی چیز بنائی جو ہمیشہ برقرار رکھنے کی غرض سے ہوتی ہی تو واہب واپس نہین لے سکتا اور یہی حال خرید فاسد مین بائع کی واپسی مین ہی اسی واسطے ان لوگون کو اپنی عمارت وغیرہ توڑنے کا حکم نہین دیا جاتا ہی تو اسپر قوی حق شفعہ کا قیاس ٹھیک نہین ہی - وہذا الحق یبقی - اور یہ حق شفعہ برابر باقی رہتا ہی ف ــــ اور شفیع اسکو مشتری سے لے سکتا ہی اگرچہ مشتری نے اسمین تصرف کیا ہو جبکہ مشتری کا تصرف توڑ دیا جاتا ہی - فلا معنی لایجاب القیمۃ کما فی الاستحقاق - تو شفیع پر قیمت واجب کرنے کے کچھ معنی نہین ہین ف ــــ جبکہ خود شفیع کا حق باقی ہی تو اسپر قیمت واجب ہو کر لینے کے کچھ معنی نہین ہین - م - اور عنایہ مین کہا کہ یہ جملہ متعلق بابتدائے کلام ہی اور معنی یہ کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مشتری متصرف کو عمارت توڑنے وغیرہ کی تکلیف ثابت ہوئی تو شفیع پر ایجاب قیمت کے کچھ معنی نہین ہین - کما فی الاستحقاق - جیسے استحقاق کے مسئلہ مین ہی ف ــــ یعنی مسئلہ شفیع کا قیاس مسئلہ ہبہ وخرید فاسد پر جیسے ابو یوسف رح نے کیا ہی قیاس فاسد ہی اور علاوہ وجوہ مذکورۂ بالا کے واہب کو کچھ استحقاق رجوع نہین بلکہ مکروہ طور پر حکماً ہبہ پھیر سکتا ہی تو اسپر قیاس بوجوہ کثیرہ فاسد ہی بلکہ شفعہ کا قیاس استحقاق کے مسئلہ پر چاہیے اور صورت یہ کہ اگر زید نے بکر سے ایک زمین خریدی اور قبضہ کر کے اسمین عمارت بنائی پھر خالد نے گواہ قائم کر کے ثابت کیا کہ یہ زمین میری ملک ہی اور حکم ہو گیا اور خالد نے بکر کی بیع کو باطل کیا تو زید اپنا ثمن وقیمت عمارت وغیرہ کو اپنے بائع بکر سے واپس لیگا اور خالد سے کچھ نہین لے سکتا ہی کیونکہ خالد خود مستحق ہی اور اسکی طرف سے ایسے تصرف کی تسلیط نہین ہی - غرضکہ جسکو استحقاق ہی اور اسنے مسلط نہین کیا تو اسپر کچھ مطالبہ نہین ہی پس مشتری نے جو کچھ تصرف کیا وہ بدون اپنے ذاتی ملاحظہ کے بدون اجازت شفیع مستحق کے کیا تو اسکا تصرف باطل ہی اور شفیع

Marfat.com

جب بے قیمت دیکر مالک ہو جاوے ورنہ اسکو اختیار ہو کہ مشتری کو حکم دے کہ یہ سب دور کرے۔ اگر کہا جاوے کہ جب یہی حکم ہو تو کھیتی کے مسئلہ میں کیوں اسکے خلاف ہو یعنے مشتری نے زمین میں کھیتی بوئی پھر شفیع آیا تو وہ نہیں لے سکتا یہانتک کہ کھیتی تیار ہو کر کاٹی جاوے۔ جواب یہ کہ یہاں بھی کچھ خلاف نہیں بلکہ بنظر فقہ اصلاح ہو۔ والزرع یقلع قیاسًا۔ اور قیاس مقتضی ہو کہ کھیتی میں بھی اُکھاڑنے کا حکم دیا جاوے ف۔ حتی کہ اگر ایسے درخت ہوں جو واپسی لگے رہنے کے واسطے ہوتے ہیں تو اکھاڑنے کا حکم ہوتا ہو اور کھیتی میں یہ بات نہیں ہو تو قیاس ترک کر دیا گیا۔ وانما لایقلع استحسانًا لان لہ نہایۃ معلومۃ۔ اور استحسانًا صرف اسوجہ سے اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہو کہ کھیتی کے واسطے ایک انتہا معلوم ہو ف۔ کہ مثلاً چیت میں پک کر کاٹ لیجائیگی اور اکھاڑنے میں مشتری کا ضرر کثیر ہو۔ ویبقی بالاجر۔ اور کرایہ پر باقی رکھی جائیگی ف۔ یعنی شفیع کو اتنی مدت تک کے لیے اجر المثل ملیگا۔ ولیس فیہ کثیر ضرر۔ اور اسمیں کچھ بہت ضرر نہیں ہو۔ ف۔ کیونکہ ویسے تاخیر کا کچھ اعتبار نہیں ہو۔ اور اجارہ کے مسئلہ میں جب مدت اجارہ تمام ہو جاوے حالانکہ زمین میں کھیتی ہو تو کھیتی تیار ہونے تک زمین مستاجر کے پاس بعوض اجر المثل کے چھوڑی جاتی ہو۔ یہ سب اس صورت میں کہ شفیع نے مشتری کو تکلیف دی کہ اپنی عمارت وغیرہ اُکھاڑ لے۔ وان اخذہ بالقیمۃ۔ اور اگر شفیع نے اسکو بعوض قیمت کے لینا منظور کیا ف۔ تو قیمت کس حساب سے معتبر ہوگی کیونکہ ایک تو مشتری کی لاگت ہو اور دوم یہ کہ جواب اسکی قیمت اندازہ کیجاوے۔ اور سوم یہ کہ ٹوٹی ہوئی عمارت کے حساب سے جو قیمت ہو۔ تو جواب دیا کہ یعتبر قیمتہ مقلوعًا۔ اس عمارت و درختوں کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اکھاڑی ہوئے کے حساب سے ہو ف۔ یعنی حساب کیا جاوے کہ عمارت ٹوٹی ہوئی کس قیمت کی ہوگی۔ کما بیناہ فی الغصب۔ جیسے ہمنے غصب کی صورت میں بیان کیا ہو ف۔ یعنی غاصب نے مغصوب زمین میں کوئی عمارت بنائی تو مغصوب منہ کو اختیار ہو کہ قیمت دیکر اسکا مالک ہو جاوے لیکن وہ قیمت واجب ہوگی جو اس عمارت کے ٹوٹے ہوئے کے حساب سے ہو اسواسطے کہ یہ عمارت اس لائق ہو کہ توڑی جاوے۔ اسی طرح یہاں جو مشتری نے عمارت بنائی وہ توڑی جانے کے قابل ہو۔ ولو اخذہا الشفیع فبنی فیہا او غرس۔ اور اگر شفیع نے یہ قطع زمین لے لیا پھر اسمیں عمارت بنائی یا اسمیں پودے لگائے۔ ثم استحقت رجع بالثمن۔ پھر یہ قطعہ کسی نے استحقاق ثابت کرکے لے لیا تو وہ ثمن واپس لے ف۔ یعنی کسی مدعی نے ثابت کیا کہ یہ میری ملکیت ہو اور بائع و مشتری کا فروخت کرنا باطل تھا اور اسنے شفیع سے لے لیا اور شفیع سے اسکی عمارت وغیرہ اُکھڑوا ڈالی تو شفیع کو صرف ثمن واپس لینے کا اختیار ہو کہ وہ بائع یا مشتری سے لے لیگا۔ لانہ تبین انہ اخذہ بغیر حق۔ اسواسطے کہ ظاہر ہوا کہ شفیع نے اسکو ناحق لیا ہو ف۔ یعنی وہ درحقیقت بیع نہیں ہوا تھا۔ ولا یرجع بقیمۃ البناء والغرس لا علی البائع ان اخذہا منہ ولا علی المشتری ان اخذہا منہ۔ اور شفیع اپنی عمارت یا درختوں کی قیمت کسی سے نہیں لے سکتا ہو نہ بائع سے جبکہ شفعہ میں بائع سے لیا ہو اور نہ مشتری سے بشرطیکہ قطعہ مذکورہ کو مشتری سے لیا ہو ف۔ یعنی خواہ بائع سے لیا ہو یا مشتری سے لیا ہو بہرحال یہ تاوان نقصان کسی سے نہیں لے سکتا ہو۔ وعن ابی یوسف انہ یرجع لانہ متملک علیہ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہو کہ شفیع اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت واپس لیگا اسواسطے کہ شفیع نے جس سے لیا ہو اسی نے اسکی ملکیت میں دیا ہو۔ فنزلا منزلۃ البائع والمشتری۔ پس شفیع مع اسکے جس سے شفیع نے لیا ہو بمنزلہ بائع و مشتری کے ہوگئے ف۔ کہ مشتری نے جب بائع کی تملیک سے لیکر عمارت وغیرہ بنائی پھر استحقاق ثابت ہوا تو مشتری اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت بھی بائع سے واپس لیتا ہو۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں مشتری کے لینے میں اور شفیع کے لینے میں فرق ہو۔ والفرق علی ما ہو المشہور ان المشتری مغرور من جہۃ البائع ومسلط علیہ من جہتہ۔ اور فرق بنابر مشہور روایت کے

Marfat.com

یہ ہے کہ مشتری تو بائع کی جانب سے مغرور یعنی فریب کھایا ہوا ہے اور بائع کی جانب سے مسلط ہے ف۔ کہ اس زمین میں عمارت وغیرہ جو چاہے تصرف کرے۔ ولا غرور ولا تسليط في حق الشفيع من المشتري لانه مجبور عليه۔ اور مشتری کی طرف سے شفیع کے حق میں کوئی فریب نہیں اور نہ اسنے شفیع کو مسلط کیا اسواسطے کہ مشتری تو شفیع کو دینے میں مجبور ہے۔ قال واذا انهدمت الدار او احترق بناؤها او جف شجر البستان من غير فعل احد فالشفيع بالخيار ان شاء اخذها بجميع الثمن۔ قدوری رح نے لکھا کہ اگر دار مشفوعہ خود منہدم ہو گیا یا اسکی عمارت جل گئی بغیر کسی کے فعل کے یا باغ مشفوعہ کے درخت جل گئے بدون کسی کے فعل کے تو شفیع کو اختیار ہے کہ چاہے اس قطعہ مشفوعہ کو پورے ثمن میں لے ف۔ اور چاہے چھوڑ دے۔ لان البناء والغرس تابع حتى دخلا في البيع من غير ذكر فلا يقابلهما شئ من الثمن ما لم يصر مقصودا۔ کیونکہ عمارت و درخت تو تابع ہوتے ہیں حتی کہ بیع میں بدون ذکر کے داخل ہو جاتے ہیں تو ان دونوں کے مقابلہ میں ثمن سے کچھ حصہ نہ ہوگا جب تک کہ عمارت وغیرہ مقصود نہ ہوں۔ ف۔ اسطرح کہ مثلاً کسی نے دوسرے کی عمارت یا درخت تلف کر دیئے تو وہ ضامن ہوتا ہے حالانکہ یہاں قطعہ زمین مقصود ہے نہ عمارت وغیرہ تو انکے تلف ہونے سے ثمن میں سے کم نہ ہوگا۔ لهذا يبيعها مرابحة بكل الثمن في هذه الصورة۔ لہذا اس صورت میں اگر اس قطعہ زمین کو بیع مرابحہ پر فروخت کرے تو پورے ثمن پر فروخت کریگا ف۔ کیونکہ عمارت و درخت کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں تھا جو کم ہو جاوے۔ بخلاف ما اذا غرق نصف الارض حيث يأخذ الباقي بحصته لان الفائت بعض الاصل۔ برخلاف اسکے اگر نصف زمین مشفوعہ غرق ہو گئی یعنی دریا برد ہو گئی تو باقی کو بعوض اسکے حصہ ثمن کے لیگا اسواسطے کہ جو کچھ نادار ہوا وہ اصل میں سے ایک جزو ہے۔ وان شاء ترك لان له ان يمتنع عن تملك الدار بماله۔ اور شفیع کو اختیار ہے کہ چاہے اس قطعہ کو ترک کرے اسواسطے کہ شفیع کو اختیار ہے کہ اس عقار کو اپنے مال کے عوض لینے سے باز رہے ف۔ یعنی جس قطعہ زمین کی عمارت خود منہدم ہوئی یا درخت جل گئے ہیں تو شفیع چاہے اسکو پورے ثمن کے عوض لے یا چھوڑ دے۔ یہ سب اس صورت میں کہ عمارت وغیرہ ضائع ہونا خود بدون کسی کے فعل کے ہوا ہو۔ وان نقض المشتري البناء قيل للشفيع ان شئت فخذ العرصة بحصتها وان شئت فدع۔ اور اگر اس عمارت کو مشتری نے توڑ ڈالا ہو تو شفیع سے کہا جائیگا کہ تیرا جی چاہے اس زمین خالی کو بعوض اسکے حصہ ثمن کے لے اور تیرا جی چاہے چھوڑ دے ف۔ اور حال یہ کہ مشتری نے عمارت تلف کی تو اسکے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہو جائیگا۔ لانه صار مقصودا بالاتلاف فيقابله شئ من الثمن۔ اسواسطے کہ مشتری کے تلف کرنے سے وہ عمارت بھی مقصود ہو گئی تو اسکے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہو جائیگا۔ بخلاف الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ف۔ جب کہ بدون کسی کے فعل کے تلف ہوئی تو کچھ حصہ اسکے مقابل نہ ہوا۔ لان الهلاك بآفة سماوية۔ اسواسطے کہ تلف ہونا سماوی آفت سے ہے۔ وليس للشفيع ان يأخذ النقض۔ اور شفیع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ عمارت کا ملبہ لیوے ف۔ حالانکہ بنی ہوئی عمارت کو لے سکتا تھا جو زمین سے ملی ہوئی تابع تھی۔ لانه صار مقصودا فلم يبق تبعا۔ اسواسطے کہ وہ عمارت مقصود ہو گئی تو اب زمین کے تابع نہیں رہی۔ قال ومن ابتاع ارضا وعلى نخلها ثمر اخذها الشفيع بثمرها۔ اور اگر مشتری نے کوئی زمین خریدی اور اسکے درختوں پر پھل ہیں تو شفیع ان درختوں کو مع پھل کے لیگا۔ معناه اذا ذكر الثمر في البيع۔ اور اسکے معنی یہ ہیں کہ جب بیع میں پھل کا ذکر کیا ہو ف۔ کہ میں نے مع پھل خریدے تو بیع میں پھل بھی داخل ہونگے۔ لانه لا يدخل من غير ذكر۔ اسواسطے کہ بغیر بیان کے پھل داخل نہیں ہوتے ہیں۔ وهذا الذي ذكره استحسان۔

اور یہ جو کچھ ذکر کیا کہ مع پھل لے لیگا یہ استحسان ہے۔ **وفی القیاس لا یاخذہ لانہ لیس تبیع الا یری انہ لا یدخل فی البیع من غیر ذکر فاشبہ المتاع فی الدار**۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ پھلوں کو شفیع نہیں لے سکتا کیونکہ پھل کچھ تابع نہیں ہوتے ہیں کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ بدون ذکر کے بیع میں داخل نہیں ہوتے ہیں تو ایسے متاع کے مشابہ ہوے جو دار مبیعہ میں رکھی ہو ف۔ کہ متاع مذکور بغیر ذکر کے داخل نہیں ہوتی ہے تو یہ پھل بھی داخل نہونا چاہیے۔ **وجہ الاستحسان انہ باعتبار الاتصال صار تبعا للعقار کالبناء فی الدار**۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ثمر باعتبار اتصال کے عقار کے تابع ہوگئے ہیں جیسے ساحت زمین لینے وارکی بیع میں عمارت اسکے تابع ہوتی ہے ف۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ مصنف رح نے مسئلہ کی تاویل میں کہا کہ پھلوں کا ذکر کیا ہو تو لازم آتا تھا کہ بعد ذکر کے قیاس و استحسان دونوں طرح داخل ہو جاویں پھر استحسان کی خصوصیت بے معنی ہے اور جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ مشتری نے بروقت اپنی خرید کے پھلوں کا ذکر صریح کیا حتی کہ قیاسا وہ بیع میں داخل ہوگئے پھر جب شفیع نے شفعہ میں لیا تو استحسان یہ ہے کہ مع پھل کے لیگا حالانکہ قیاس یہ تھا کہ پھل نہ ملیں لیکن استحسانا وہ اتصال کی وجہ سے مثل عمارت کے تابع ہوگئے ہیں اور شارحین نے یہاں کچھ تعرض نہیں کیا۔ فافہم۔ م۔ پھر مسئلہ میں کئی صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ عقد بیع کے وقت پھل موجود ہوں۔ دوم یہ کہ بعد عقد کے قبضہ سے پہلے پیدا ہوے۔ سوم یہ کہ بعد قبضہ کے پیدا ہوے۔ اول صورت میں جب عقد میں ذکر کیے گئے پھر مشتری انکو کھا گیا یا آسمانی آفت سے ضائع ہوگئے تو ثمن میں سے انکا حصہ ساقط ہوگیا تو شفیع کو اختیار ہے کہ زمین و درخت کو انکے حصہ ثمن کے عوض چاہے لے۔ دوم صورت میں اگر آسمانی آفت سے ضائع گئے تو ثمن میں سے کچھ ساقط نہوگا اور اگر مشتری نے کھائے یا توڑ لیے تو ثمن میں سے حصہ ساقط ہوا اور اسی طرح اگر قبضہ کے وقت تک رہے پھر تلف ہوئے یا تلف کیے تو اسی تفصیل سے حکم ہے سوم یعنے بعد قبضہ کے پیدا ہوئے پھر مشتری کھا گیا یا آسمانی آفت سے ضائع ہوے تو انکے مقابلہ میں ثمن سے کچھ ساقط نہوگا اور چاہے زمین مع درخت کو پورے ثمن میں لے۔ شرح الکافی۔ ع۔ **وما کان مرکبا فیہ فیاخذہ الشفیع**۔ اور جو چیزیں کہ دار مشفوعہ میں مرکب ہوں تو انکو شفیع لے لیگا ف۔ جیسے دروازہ و کواڑ و جڑی ہوئی سیڑھی و غلق وغیرہ۔ پھر شیخ مصنف رح نے پھلوں کے مسئلہ میں بعض تفصیل بیان فرمائی۔ **قال وکذلک ان ابتاعہا ولیس فی النخیل ثمر فاثمر فی ید المشتری یعنی یاخذہ الشفیع لانہ مبیع تبعا لان البیع سری الیہ علی ما عرف فی ولد المبیع**۔ اور کہا کہ اسی طرح اگر مشتری نے زمین کو خریدا حالانکہ اسکے درختوں میں پھل نہیں ہیں پھر مشتری کے قبضہ کے بعد اسمیں پھل آئے تو بھی یہی حکم ہے کہ شفیع انکو لے لیگا اسواسطے کہ وہ بھی تابع ہوکر مبیع ہوگئے ہیں اسواسطے کہ بیع تو پھلوں تک ساری ہوگئی ہے جیسا کہ مبیع باندی کے بچہ میں معلوم ہوا ف۔ کہ اگر خریدی ہوئی باندی قبل قبضہ مشتری کے بچہ جنی تو بیع اس بچہ تک ساری ہوگی حتی کہ بچہ بھی مانند ماں کے مشتری کی ملک ہوگا۔ ن۔ **قال فان جذہ المشتری ثم جاء الشفیع لا یاخذ الثمر فی الفصلین جمیعا**۔ پھر اگر مشتری نے یہ پھل توڑ لیے پھر شفیع آیا تو دونوں صورتوں میں وہ ان پھلوں کو نہیں لے سکتا ہے ف۔ اور دونوں صورتوں سے مراد یہ کہ ایک عقد کے وقت پھل موجود تھے پھر مشتری نے توڑ لیے اور دوم یہ کہ بعد قبضہ مشتری کے پیدا ہوئے اور شفیع سے پہلے مشتری نے توڑ لیے۔ ن۔ پس مصنف رح نے یہ حکم دیا کہ شفیع کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ **لانہ لم یبق تبعا للعقار وقت الاخذ حیث صار مفصولا عنہ فلا یاخذہ** اسواسطے کہ یہ پھل اب عقار کے تابع نہیں رہے جبکہ شفیع لینا چاہتا ہے کیونکہ عقار سے جدا ہوگئے ہیں تو شفیع انکو لے نہیں سکتا ہے ف۔ رہا یہ کہ شفیع کے ذمہ سے ثمن میں سے کچھ ساقط ہوگا یا نہیں تو اسمیں دونوں صورتوں میں فرق ہے

Marfat.com

قال فی الکتاب فان جذہ المشتری سقط عن الشفیع حصتہ۔ چنانچہ کتاب مین فرمایا کہ پھر اگر مشتری نے ان پھلون کو توڑ لیا تو شفیع کے ذمہ سے انکا حصہ ثمن ساقط ہوگیا۔ قال وھذا جواب الفصل الاول۔ شیخ رح نے کہا کہ یہ پہلی صورت کا جواب ہی ف۔ یعنی جبکہ وقت عقد کے موجود تھے پھر مشتری نے توڑ لیے تو انکا حصہ ثمن ساقط ہوگیا۔ اور شرح الکافی سے گزرا کہ اگر آسمانی آفت سے تلف ہوے تو بھی حصہ ثمن ساقط ہوا۔ لانہ دخل فی البیع مقصودا فیقابلہ شئی من الثمن۔ اسواسطے کہ وہ قصدا ذکر کرکے بیع مین داخل ہوئے تھے تو ثمن مین سے انکے مقابلہ مین حصہ ہوا۔ اما فی الفصل الثانی۔ رہی دوسری صورت کہ بعد قبضہ مشتری کے پیدا ہوئے ہین پھر مشتری نے توڑ لیے ف۔ یا آسمانی آفت سے ضائع ہوے۔ یاخذ ما سوی الثمر بجمیع الثمن۔ تو شفیع ماسوائے پھلون کے زمین و درختون کو پورے ثمن مین لے لے ف۔ اگر اسکو منظور ہو اور ثمن مین سے کچھ ساقط نہوگا۔ لان الثمر لم یکن موجودا عند العقد فلا یکون مبیعا الا تبعا فلا یقابلہ شئی من الثمن واللہ تعالی اعلم۔ اسواسطے کہ بیع کے وقت پھل موجود نہین تھے تو وہ مبیع نہین ہوسکتے مگر بطور تابع کے یعنے بالقصد مذکورہ مبیع نہین ہین تو انکے مقابلہ مین ثمن مین سے کچھ نہین ہوگا واللہ تعالے اعلم بالصواب

باب ما یجب فیہ الشفعۃ وما لا یجب

یہ باب ایسی چیزون کے بیان مین جنمین شفعہ واجب ہوتا ہی اور جنمین نہین واجب ہوتا ہی۔

قال الشفعۃ واجبۃ فی العقار وان کان مما لا یقسم۔ قدوری نے کہا کہ عقار مین شفعہ واجب ہوتا ہی اگرچہ وہ اس لائق ہو کہ تقسیم نہوسکے ف۔ اور واضح ہو کہ غیر قابل تقسیم سے یہ مراد ہی کہ اگر بٹوارہ کیا جاوے تو ہر حصہ اس قابل نہو کہ جو نفع اُس سے حاصل تھا وہ اب لیا جاوے کما فی النہایہ وغیرہ۔ پس اگر اس سے کچھ نفع ممکن نہو یا نفع سابق نہین جسکے واسطے وہ بنائی گئی تھی تو وہ غیر قابل تقسیم ہی اگرچہ دوسری قسم کا نفع ممکن ہو۔ پس ہمارے نزدیک قابل تقسیم و غیر قابل تقسیم سبمین شفعہ واجب ہوتا ہی۔ وقال الشافعی رح لا شفعۃ فیما لا یقسم۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ جو چیزین غیر قابل تقسیم ہین انمین شفعہ نہین ہی۔ لان الشفعۃ انما وجبت دفعا لمؤنۃ القسمۃ۔ شافعی کی دلیل یہ ہی کہ شفعہ تو اس وجہ سے واجب ہوتا ہی کہ بٹوارہ کی مشقت و خرچ سے بچاؤ ہو ف۔ جیسا کہ انکے نزدیک سبب شفعہ یہی امر مقرر ہوا۔ وھذا لا یتحقق فیما لا یقسم۔ اور یہ بات ایسے عقار مین متحقق نہین ہوتی جو قابل تقسیم نہین ہی ف۔ کیونکہ جب اسمین بٹوارہ نہین تو خرچہ بھی نہین ہی پس شفعہ بھی واجب نہین ہی۔ اور ہم اس علت کو نہین مانتے ہین بلکہ پڑوس کی بدی دور کرنے کے لیے شفعہ واجب ہوا ہی اور خرچہ بٹوارہ تو بہت سی صورتون مین برداشت کیا جاتا ہی۔ اور واضح ہو کہ مالک و احمد سے ایک روایت مانند قول شافعی رح ہی اور دوسری روایت مانند قول ابوحنیفۃ ہی۔ اور یہی قول سفیان ثوری رح ہی۔ ولنا قولہ علیہ السلام الشفعۃ فی کل شئی عقار او ربع۔ اور ہماری حجت قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہی کہ شفعہ ہر چیز مین ہی خواہ عقار ہو یا ربع ہو ف۔ ربع صحن و دار منزل پس ظاہرا عقار سے کھیت وغیرہ مراد ہی۔ اس حدیث کو اسحق بن راہویہ نے مسند مین روایت کیا کہ اخبرنا الفضل بن موسی حدثنا ابوحمزۃ السکری عن عبد العزیز بن رفیع عن ابن ابی ملیکۃ عن ابن عباس عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال الشریک شفیع والشفعۃ فی کل شئی۔ اور اس حدیث کو طحاوی نے شرح الآثار مین روایت کیا۔ ابن حجر نے کہا کہ دونون اسناد کے راوی ثقات ہین۔ جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوعا روایت کی کہ شفعہ ہر شرکت مین خواہ زمین مین یا ربع مین یا بستان مین ہی

کہ لائق نہیں کہ اسکو فروخت کرے یہانتک کہ شریک پر پیش کرے - رواہ مسلم - الی غیر ذلک من العمومات یعنی اسکے سوائے دیگر عمومات سب حجت ہیں ف — یعنی جملہ احادیث جنمین ہر چیز مین شفعہ کا حکم ارشاد ہے وہ ہماری حجت ہین کہ سب چیزون مین شفعہ ہے اور ہم کسی علت سے ہر چیز کی تخصیص نہین کرتے ہین کہ فقط انھین چیزون مین شفعہ ہے جو بٹوارہ کے قابل ہین کیونکہ شفعہ تو صرف بٹوارہ کی مشقت وخرچ دور کرنے کے لیے ہے بلکہ ہم تخصیص نہین کرتے اور کہتے ہین کہ ہر چیز مین شفعہ ہے اور یہ بالاجماع معروف ہے کہ منقولات مراد نہین ہین - تو غیر منقولات مین موافق نصوص کے کل مین شفعہ ہے خواہ قابل قسمت ہو یا نہو - ولان الشفعۃ سببہا الاتصال فی الملک والحکمۃ دفع ضرر سوء الجوار علی ما مر وانہ ینتظم القسمین ما یقسم وما لا یقسم - اور اس دلیل سے کہ شفعہ کا سبب تو ملک کا اتصال ہے اور اسمین حکمت یہ ہے کہ بد جوار کا ضرر دور ہو چنانچہ گذرا اور یہ امر دونون قسمون کو شامل ہے خواہ قابل تقسیم ہو یا نہو - و ہو الحمام والرحی والبیر والطریق - اور جو غیر قابل تقسیم ہے وہ حمام وپن چکی وکنوان وراستہ ہے ف — لیکن اس سے صغیر مراد ہے کیونکہ اگر کنوان ایسا وسیع ہو کہ اسکو دو کنوین بنانا ممکن ہو یا حمام مین متعدد بیوت ہون کہ اسکو دو حمام بنانا ممکن ہو یا کل بیت کے دو حصہ کرکے بیت بنانا ممکن ہو یا پن چکی کا طاحونہ بڑا ہو کہ اسکے دو طاحونہ بن سکتے ہون تو شافعی رح کے نزدیک علی الاصح انمین شفعہ واجب ہوگا اور یہی قول احمد رح ہے اور اگر ایسا نہو اور اکثر ان عقارات مین یہی ہوتا ہے کہ قابل تقسیم نہین ہوتے تو علی الاصح انمین شفعہ نہین ہے کذا فی شرح الوجیز ع - قال ولا شفعۃ فی العروض والسفن - قدوری نے لکھا کہ اسباب وکشتیون مین شفعہ نہین ہے ف — یعنی اگر کسی نے صندوق وتخت وغیرہ اسباب مین سے کوئی چیز فروخت کی تو اسمین شفعہ نہین ہے اور اگر کشتی فروخت کی تو اسمین بھی شفعہ نہین ہے - لقولہ علیہ السلام لا شفعۃ الا فی ربع او حائط - کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ نہین مگر ربع وحائط مین ف — یعنی اراضی دار وکھیت مین یا باغ مین البتہ شفعہ ہے - اور اس حدیث کو بزار رح نے روایت کیا کہ حدثنا عمرو بن علی حدثنا ابو عاصم حدثنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر رض قال قال رسول اللہ صلعم یعنے جابر رض نے کہا کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ شفعہ نہین مگر ربع وحائط مین اور اسکو بیچنا نہین چاہیے یہانتک کہ شفیع سے اجازت لے لے پس اگر وہ چاہے تو لے ورنہ چھوڑ دے - بزار رح نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ سوائے جابر رض کے کوئی اسکو روایت کرتا ہو - ازدی رح نے کہا کہ مجھے اس حدیث مین نظر ہے کذا فی العینی - مین کہتا ہون کہ اسناد مین نظر غلط ہے اسواسطے کہ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقات اثبات ہین اور کیون نہین اسواسطے کہ عمرو بن علی شیخ نسائی وغیرہ وابو عاصم النبیل وابن جریج وابو الزبیر رح سب معروف ثقات علماء سے ہین پس اسناد مین کلام بالکل فضول ہے - اور یہی معنی بیہقی نے سنن کبری مین ابو ہریرہ رض سے روایت کیے - و ہو حجۃ علی مالک فی ایجابہا فی السفن - اور یہ حدیث امام مالک رح پر حجت ہے کہ انھون نے کشتیون مین شفعہ واجب کیا - ولان الشفعۃ انما تجب لدفع ضرر سوء الجوار علی الدوام - اور اس قیاس سے بھی کہ شفعہ تو بدی جوار کا ضرر دور کرنے کے لیے جو دائم ہو واجب ہوتا ہے - والملک فی المنقول لا یدوم حسب دوامہ فی العقار فلا یلحق بہ - اور منقول مین ملکیت کا دوام ایسا نہین ہوتا ہے جیسے مال غیر منقول مین ہوتا ہے تو وہ غیر منقول کے ساتھ ملحق نہوگا - وفی بعض نسخ المختصر ولا شفعۃ فی البناء والنخل اذا بیعت دون العرصۃ - اور مختصر قدوری کے بعض نسخون مین یہ عبارت بھی پائی گئی کہ اگر عمارت یا نخل بدون زمین کے فروخت کی گئی تو اسمین شفعہ نہین ہے - و ہو صحیح مذکور فی الاصل - اور یہ حکم صحیح ہے اور مبسوط مین مذکور ہے - لانہ لا قرار لہ فکان نقلیا - اسواسطے کہ خالی عمارت و درخت کو قرار نہین ہے تو یہ بھی منقولات مین سے ہے ف — پس شفعہ واجب نہوگا - و ہذا

Marfat.com

بخلاف العلو حیث یستحق بالشفعۃ و یستحق بہ الشفعۃ فی السفل اذا لم یکن طریق العلو فیہ لانہ بما لہ من حق القرار التحق بالعقار۔ اور یہ حکم برخلاف بالاخانہ کے ہے کیونکہ حق شفعہ میں بالاخانہ لیا جاتا ہے اور بالاخانہ کی وجہ سے مکان سفل بھی شفعہ لیا جاتا ہے جبکہ بالاخانہ کا راستہ اس سفل میں نہو اسواسطے کہ بالاخانہ بوجہ اپنے حق قرار کے عقار میں شامل ہوگیا ف۔ یعنی بالاخانہ ہر چند کہ خالی عمارت ہے لیکن چونکہ بالاخانہ کے واسطے دائمی برقرار رکھنے کا حق حاصل ہے تو وہ بمنزلہ عقار کے ہوگیا کہ جسکے واسطے دوام ملحوظ ہے اور یہ جو کہا کہ بالاخانہ کا راستہ اپنے نیچے والے مکان میں نہوئے اس سے مراد یہ کہ اگر راستہ ہو تو بوجہ شرکت راہ کے شفعہ ملیگا اور جب راستہ نہیں تو خالص بالاخانہ کی وجہ سے حق شفعہ ہے۔ قال و المسلم والذمی فی الشفعۃ سواء للعمومات۔ اور شفعہ کے استحقاق میں مسلمان وذمی برابر ہیں اسلیے کہ حدیث کے عمومات دونوں کو شامل ہیں ف۔ یعنی ہر شریک خواہ ذمی ہو یا مسلمان ہو مستحق شفعہ ہے۔ ولانہما یستویان فی السبب و الحکمۃ۔ اور اس لیے کہ سبب وحکمت میں مسلمان وذمی دونوں برابر ہیں ف۔ حتی کہ سبب شفعہ اتصال ملک ہے وہ ذمی ومسلمان دونوں میں موجود ہے اور حکمت یہ کہ پڑوس کی برائی کے ضرر سے بچا رہو۔ اسمیں بھی برابر ہیں۔ فیستویان فی الاستحقاق۔ تو استحقاق شفعہ میں بھی دونوں برابر ہیں۔ ولہذا یستوی فیہ الذکر والانثی والصغیر والکبیر والباغی والعادل والحر والعبد اذا کان ماذونا او مکاتبا۔ اور اسی وجہ سے حق شفعہ میں مذکر ومونث برابر ہیں اور صغیر وکبیر برابر ہیں اور باغی وعادل برابر ہیں اور آزاد وغلام جبکہ غلام ماذون یا مکاتب ہو برابر ہیں ف۔ کیونکہ ہر ایک کی ملک متصل اور جوار کے ضرر سے احتراز ہے۔ باغی سے مراد وہ شخص کہ امام عادل سے بوجہ شبہہ کے پھر گیا ہو۔ قال و اذا ملک العقار بعوض ہو مال وجبت فیہ الشفعۃ۔ اور اگر مشتری نے عقار کی ملکیت ایسے عوض سے حاصل کی جو مال ہے تو اسمیں شفعہ واجب ہوگا ف۔ حتی کہ اگر ہبہ بشرط عوض مالی ہو تو شفعہ واجب ہے۔ لانہ امکن مراعاۃ شرط الشرع فیہ۔ کیونکہ اسمیں شرط شرع کی مراعات ممکن ہے۔ و ہو التملک بمثل ما یملک بہ المشتری صورۃ او قیمۃ علی ما مر۔ اور وہ شرط یہ کہ جسکے عوض مشتری نے ملکیت حاصل کی اسکے مثل کے عوض شفیع حاصل کرے خواہ مثل بصورت ہو یا بقیمت ہو۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔ قال ولا شفعۃ فی الدار التی یتزوج الرجل علیہا او یخالع المرأۃ بہا او یستاجر بہا دارا او غیرہا او یصالح بہا عن دم عمد او یعتق علیہا عبدا۔ قدوری نے کہا کہ شفعہ نہیں ہوتا ایسے دار میں جسپر آدمی کسی عورت سے نکاح کرے یا عورت اسپر اپنے شوہر سے خلع لیوے یا اس دار پر کوئی دوسرا مکان وغیرہ کرایہ لے یا اس دار پر قتل عمد سے صلح کرے یا اسپر کسی غلام کو آزاد کرے ف۔ یعنی جب دار کے مقابلہ میں عوض مالی نہو تو اس دار میں حق شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ لان الشفعۃ عندنا انما تجب فی مبادلۃ المال بالمال لما بینا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ شفعہ ہمارے نزدیک جبھی واجب ہوتا ہے کہ مال کے معاوضہ میں مال ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرع میں یہ شرط ہے۔ و ہذہ الاعواض لیست باموال فایجاب الشفعۃ فیہا خلاف المشروع وقلب الموضوع۔ اور یہ عوض جو مکان کے مقابلہ میں بیان ہوے ہیں کچھ اموال نہیں ہیں تو انمیں شفعہ واجب کرنا خلاف مشروع ہوگا اور جو موضوع ہے اسکو مقلوب کرنا ہوگا۔ و عند الشافعی تجب فیہا الشفعۃ لان ہذہ الاعواض متقومۃ عندہ فامکن الاخذ بقیمتہا ان تعذر بمثلہا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ان صورتوں میں شفعہ واجب ہوگا اسواسطے کہ یہ اعواض اُنکے نزدیک مال قیمتی ہیں پس انکی قیمت کے عوض دار شفعہ لے سکتے ہیں اگر انکا مثل کے عوض لینا متعذر ہو۔ کما فی البیع بالعرض۔ جیسے اسباب کے

Marfat.com

عوض بیع کرنے کی صورت مین ہی ف۔۔۔ کہ شفیع اسکو اسباب کی قیمت کے عوض لیتا ہی۔ بخلاف الھبۃ لانہ لاعوض فیھا راسا۔ برخلاف ہبہ کے کیونکہ ہبہ مین سرے سے عوض ندارد ہوتا ہی۔ وقولہ تعالی فیما اذا جعل شقصا من دار مہرا او ما یضاھیہ لانہ لاشفعۃ عندہ الا فیہ۔ اور امام شافعی کا یہ قول ایسی صورت مین پیدا ہوتا ہی کہ جب مکان مین سے ایک حصہ کسی عورت کا مہر کیا یا اسکے مانند جو امور مذکور ہوئے ہین کوئی معاملہ قرار دیا تو باقی مین شفعہ ہوگا اسواسطے کہ امام شافعی رح کے نزدیک شفعہ ندارد ہوتا ہی سوا ایسی ہی صورت کے جسمین شرکت ہو ف۔۔۔ کیونکہ وہ شفعہ جوار کے قائل نہین ہین۔ بالجملہ اصل اختلاف اس امر پر مبنی ہی کہ شفعہ بالاتفاق معاوضات مین ہی مگر عورت کی بضع یا غلام کا عتق وغیرہ انکے نزدیک متقوم ہین اور ہمارے نزدیک متقوم نہین ہین۔ ونحن نقول ان تقوم منافع البضع فی النکاح وغیرہا بعقد الاجارۃ ضروری۔ اور ہم کہتے ہین کہ نکاح مین عورت کے منافع بضع کا تقوم ہونا اور دوسری چیزون کا بعقد اجارہ متقوم ہونا بقدر ضرورت ہی ف۔۔۔ یعنی بوجہ ضرورت کے تقوم کیا گیا۔ فلا یظہر فی حق الشفعۃ۔ تو شفعہ مین یہ تقوم ظاہر نہوگا ف۔۔۔ یعنی جو چیز کہ بضرورت ثابت ہوتی ہی وہ اپنی حد تک رہتی ہی بس یہ نہین کہ ہر جگہ انکا تقوم ہو جاوے۔ وکذا الدم والعتق غیر متقوم۔ اور اسی طرح خون غیر متقوم اور آزادی غلام بھی متقوم نہین ہی۔ لان القیمۃ ما یقوم مقام غیرہ فی المعنی الخاص المطلوب ولا یتحقق فیہما۔ اسواسطے کہ قیمت ایسی چیز کا نام ہی جو دوسری چیز کے قائم مقام ایک معنی خاص مین ہو جو مقصود ہین اور یہ بات ان دونون مین متحقق نہین ہی ف۔۔۔ کیونکہ قیمت تو مال متمول ہی اور قصاص صرف عوض لینے کا نام ہی اور آزادی صرف رقبہ ساقط کرنے کا نام ہی تو یہ دونون چیزین ایسی نہین کہ انسے تمول کیا جاوے۔ وعلی ہذا اذا تزوجہا بغیر مہر ثم فرض لہا الدار مہرا لانہ بمنزلۃ المفروض فی العقد فی کونہ مقابلا بالبضع۔ اور علی ہذا اگر عورت سے بغیر مہر نکاح کیا پھر مہر مین اسکے واسطے دار مقرر کیا تو ہمارے نزدیک اس دار مین شفعہ نہین ہی اسواسطے کہ وہ بضع کے مقابل ہونے مین ایسا ہی جیسے عقد مین مفروض کیا گیا۔ بخلاف ما اذا باعہا بمہر المثل او بالمسمی لانہ مبادلۃ مال بمال۔ برخلاف اسکے اگر عورت کے ہاتھ اس مکان کو بعوض مہر المثل کے یا بعوض مہر مسمی کے فروخت کیا تو اسمین شفعہ ہوگا اسواسطے کہ یہ مال کا مال سے مبادلہ ہی۔ ولو تزوجہا علی دار علی ان ترد علیہ الفا فلا شفعۃ فی جمیع الدار عند ابی حنیفۃ رح۔ اور اگر اس عورت سے ایک مکان مہر پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت اسکو ہزار درم واپس دے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک پورے مکان مین شفعہ نہین ہی ف۔۔۔ یعنی کسی جزو مین بھی شفعہ کا استحقاق نہوگا۔ وقالا یجب فی حصۃ الالف لانہ مبادلۃ مالیۃ فی حقہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ ہزار کے حصہ مین شفعہ واجب ہوگا اسواسطے کہ شوہر کے حق مین یہ مالی مبادلہ ہی۔ وہو یقول معنی البیع فیہ تابع۔ اور امام رح کی دلیل یہ کہ اس مبادلہ مین بیع کے معنی بطور تابع ہین ف۔۔۔ اور اصل مقصود تو نکاح کا مہر ہی۔ ولہذا ینعقد بلفظ النکاح۔ اور اسی تابع ہونے کی وجہ سے بلفظ نکاح منعقد ہوتا ہی ف۔۔۔ اور اگر بیع ہوتی تو بلفظ نکاح منعقد نہوتی۔ حالانکہ یہان شوہر کہتا ہی کہ مین نے اس دار پر تجھسے نکاح کیا اس شرط پر کہ تو ہزار درم واپس دے پس بلفظ نکاح یہ مبادلہ ہوگیا۔ ولا یفسد بشرط النکاح فیہ۔ اور نکاح کی شرط سے یہ مبادلہ فاسد نہین ہوتا ہی ف۔۔۔ حالانکہ بیع مین نکاح کی شرط کرنا بالاتفاق مفسد ہی۔ تو بیع یہان تابع ہی اور نکاح اصل ہی۔ ولا شفعۃ فی الاصل فکذا فی التبع۔ اور چونکہ اصل نکاح مین شفعہ نہین ہی تو اسکے تابع مبادلہ مین بھی شفعہ ندارد ہی۔ ولان الشفعۃ شرعت فی المبادلۃ

المالیۃ المقصودۃ۔ اور اس دلیل سے کہ شفعہ کا مشروع ہونا ایسے مبادلہ مالیہ میں ہے جو خود مقصود ہو ف۔ اور
اگر مبادلہ واقع ہو مگر مقصود نہو تو شفعہ نہوگا۔ حتی ان المضارب اذا باع دارا وفیہا ربح لایستحق رب المال
الشفعۃ فی حصۃ الربح لکونہ تابعا فیہ۔ حتی کہ اگر مضارب نے ایک مکان فروخت کیا حالانکہ اسمین نفع شامل ہے تو
حصہ نفع مین رب المال کو شفعہ کا استحقاق نہوگا اسواسطے کہ نفع اسمین مقصود نہین بلکہ تابع ہے ف۔ جو مضارب
کو اپنے حصہ نفع کا مبادلہ مقصود نہین ہے بلکہ مضاربت کی بیع مقصود ہے اور توضیح یہ ہے کہ مضارب کی فروخت بمنزلہ
رب المال کے فروخت کے ہے تو رب المال خود بائع یا اسکا مال ہے تو شفعہ کے کچھ معنی نہین ہین اور جب اس چیز مین شفعہ
کا طالب ہو۔ تو اسکو بیان کر دیا کہ مضارب نے بطور مضاربت کے فروخت کیا پس نفع مقصود نہین ہے بلکہ تابع ہے
تو رب المال شفعہ کا مستحق نہین ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب مبادلہ مالی خود مقصود نہو تو شفعہ لازم نہین ہوتا ہے
اب رہا یہ بیان کہ صلح کی صورت مین شفعہ واجب ہوگا یا نہین تو اسمین تفصیل ہے۔ وقال او لیصالح علیہا بانکار
یا وہ انکار کے ساتھ دار پر صلح کرے ف۔ تو بھی شفعہ واجب نہین ہے۔ اور یہ صحیح نہین چنانچہ آتا ہے۔ فان صالح
علیہا باقرار وجبت الشفعۃ۔ پھر اگر اسنے دار سے باقرار صلح کی تو شفعہ واجب ہوا ف۔ یعنی مدعی نے اس
دار کا دعوی کیا اور مدعا علیہ قابض نے اسکے دعوی کا اقرار کر کے اس سے ہزار درم پر صلح کر لی تو گویا مدعی سے ہزار درم
کو خرید لیا پس شفعہ واجب ہوگا۔ قال رحمہ اللہ ہکذا ذکر فی اکثر نسخ المختصر۔ شیخ رح نے کہا کہ مختصر قدوری کے اکثر
نسخون مین یون ہے بلفظ علیہا مذکور ہے یعنے اس دار پر صلح کی۔ اور یہ غلط ہے۔ والصحیح او لیصالح عنہا بانکار
مکان قولہ علیہا۔ اور صحیح یہ ہے کہ یصالح عنہا بانکار ہو یعنے بجاے علیہا کے عنہا ہو ف۔ مین کہتا ہون کہ
دوسری صورت مین بھی یہی چاہیے ہے۔ اذا صالح عنہا بانکار بقی الدار فی یدہ فہو یزعم انہا لم تزل عن
ملکہ۔ جب قابض نے مدعی کے ساتھ اس دار کے دعوی سے بانکار دعوی صلح کر لی یعنے باوجودیکہ اسکے دعوی سے
انکار کیا مگر صلح کر لی تو دار مذکور اسکے قبضہ مین رہا پس وہ زعم کرتا ہے کہ وہ کبھی اسکی ملک سے خارج نہین ہوا۔ وکذا
اذا صالح عنہا بالسکوت۔ اور اسی طرح اگر اسنے سکوت کر کے صلح کی ہو ف۔ تو بھی شفعہ واجب نہوگا یعنی مدعی
نے دعوی کیا اور قابض مدعا علیہ نے اقرار نہین کیا اور انکار بھی نکیا بلکہ سکوت کیا پھر صلح کر لی تو شفعہ واجب نہین ہے۔
لانہ یحتمل انہ بذل المال افتداء الیمینہ وقطعا لشغب خصمہ کما اذا انکر صریحا۔ اسواسطے کہ احتمال ہے کہ اسنے
یہ مال صلح اسواسطے بذل کیا کہ اسکی قسم کا فدیہ ہو جاوے اور اسکے خصم مدعی کا غل وشور منقطع ہو جیسے اس صورت مین
کہ بعد انکار صریح کے صلح کی تو بھی اسی پر محمول ہے ف۔ یعنی جب مدعا علیہ انکار کرے تو اسپر قسم لازم آتی ہے پس مرد صالح
کبھی سچائی کے باوجود اللہ تعالے کے نام کی تعظیم کی غرض سے قسم سے انکار کرتا ہے تو کہا جائیگا کہ اسنے قسم کا فدیہ دیدیا
اور یہ بھی فائدہ ہوا کہ خصم مدعی کا شور وشغب منقطع ہوگیا۔ بخلاف ما اذا صالح عنہا باقرار۔ برخلاف اسکے
اگر دعوی مدعی کے اقرار کے بعد صلح کی ف۔ تو شفعہ واجب ہے۔ لانہ معترف بالملک للمدعی وانما استفادہ
بالصلح فکان مبادلۃ مالیۃ۔ اسواسطے کہ اسنے مدعی کی ملکیت کا اقرار کر لیا اور اب اپنی ملکیت اسی صلح کے طور پر
حاصل کی تو یہ مالی مبادلہ ہوگیا ف۔ جسمین شفعہ واجب ہوتا ہے۔ اما اذا صالح علیہا باقرار او سکوت او
انکار وجبت الشفعۃ فی جمیع ذلک اور اگر مدعا علیہ قابض نے اس دار سے نہین بلکہ اس دار پر صلح کی خواہ باقرار
یا بسکوت یا بانکار جس طرح ہو سب صورتون مین شفعہ واجب ہوگا۔ لانہ اخذہا عوضا عن حقہ فی زعمہ اذا لم یکن
من جنسہ فیعامل بزعمہ۔ اسواسطے کہ مدعی نے اس دار کو اپنے زعم مین اپنے حق کے عوض لیا ہے جبکہ وہ اسکے حق کی

Marfat.com

جنس سے نہ ہو تو اسکی زعم کے موافق اسکے ساتھ معاملہ ہوگا ف اور یہ شرط کہ اسکی جنس حق سے نہ ہو اسواسطے
لگائی کہ جب اسی دار کے حصہ پر صلح ہو تو اسنے اپنا عین حق پایا یا بموافق اپنے زعم کے پس اسمین شفعہ نہوگا۔ قال
ولا شفعۃ فی ہبۃ لما ذکرنا۔ اور ہبہ مین شفعہ نہین ہے بدلیل مذکورہ سابق ف کہ شفعہ صرف معاوضہ مالیہ مین
ہوتا ہے اور ہبہ بدون معاوضہ کے ایک احسان ہے۔ الا ان یکون بعوض مشروط لانہ بیع انتہاء۔ لیکن اگر ہبہ
بعوض مشروط ہو یعنی ہبہ مین عوض شرط ہو تو شفعہ واجب ہوگا اسواسطے کہ ایسا ہبہ انتہاء مین بیع ہے۔ ولا بد من
القبض وان لا یکون الموہوب ولا عوضہ شائعا۔ اور یہ ضرور ہے کہ ایک تو قبضہ ہو جاوے اور دوم یہ کہ جو
چیز ہبہ کی گئی اور جو عوض دیا گیا وہ کوئی مشاع نہو ف یعنی غیر مقسوم نہو۔ لانہ ہبۃ ابتداء۔ اسواسطے کہ ابتداء
مین یہ ہبہ ہے ف پس ہبہ کے یہ شرائط ہین کہ قبضہ ہو اور غیر مقسوم نہو۔ وقد قررناہ فی کتاب الہبۃ۔ اور
ہمنے اسکو کتاب الہبہ مین بیان کیا ہے ف اور یہ سب اسوقت کہ ہبہ مین عوض کی شرط ہو۔ بخلاف ما اذا لم یکن
العوض مشروطا فی العقد۔ برخلاف اسکے اگر عقد مین عوض شرط نہو ف تو ہبہ بشرط عوض نہین ہے پس شفعہ
واجب نہوگا۔ اگرچہ موہوب لہ نے بھی واہب کو کچھ مال ہبہ کیا ہو۔ لان کل واحد منہما ہبۃ مطلقۃ۔ اسواسطے کہ
دونون مین سے ہر ایک ہبہ تو ہبہ مطلقہ ہے ف کسی مین عوض شرط نہین ہے۔ الا انہ اثیب منہا فامتنع الرجوع
مگر اتنی بات ہوتی ہے کہ ہبہ دار پر عوض دیدیا گیا ہے تو رجوع کرنا ممتنع ہوگیا ہے ف اسواسطے کہ جس ہبہ کا عوض دیدیا گیا
تو واہب کو آیندہ اپنی ہبہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہین ہوتا ہے۔ قال ومن باع بشرط الخیار فلا شفعۃ
للشفیع لانہ یمنع زوال الملک عن البائع۔ اور جس شخص نے اپنے واسطے خیار شرط کرکے فروخت کیا تو شفیع کے واسطے
شفعہ نہین ہے اسواسطے کہ وہ بائع سے ملک زائل ہونے کو مانع ہے ف یعنی جب بیع مین بائع کے واسطے خیار شرط ہو تو
وہ بائع کی ملکیت سے مبیع زائل ہونے کو روکتا ہے۔ فان اسقط الخیار وجبت الشفعۃ لانہ زال المانع عن الزوال
پھر اگر بائع نے اپنا خیار ساقط کر دیا تو شفعہ واجب ہوگا اسواسطے کہ جو چیز ملکیت زائل ہونے کو روکتی ہے وہ دور ہوگئی
ویشترط الطلب عند سقوط الخیار فی الصحیح۔ اور شرط ہے کہ خیار ساقط ہونے کے وقت شفعہ طلب کرے یہی صحیح ہے
ف یعنی جب بیع مین خیار شرط ہو تو کلام یہ کہ کسوقت شفعہ طلب کرے پس بعض نے کہا کہ جسوقت بیع واقع ہوئی
اسی وقت سے شفعہ طلب کرے اگرچہ خیار شرط ہے اور صحیح یہ کہ طلب شفعہ اسوقت شرط ہے کہ جب بائع نے اپنا خیار زائل کیا پس
جسوقت شفیع کو علم ہو کہ بائع نے خیار ساقط کیا اسی وقت طلب کرے۔ لان البیع یصیر سببا لزوال الملک عند ذلک
اسواسطے کہ اسی وقت جب خیار ساقط ہوا ہے تبھی بیع مذکور بائع کے زوال ملک کا سبب ہوتی ہے۔ وان اشتری بشرط
الخیار وجبت الشفعۃ۔ اور اگر مشتری نے اپنے خیار کی شرط پر خریدا ہو تو شفعہ واجب ہوگا ف اور شفیع اسی وقت
شفعہ طلب کرے۔ لانہ لا یمنع زوال الملک عن البائع بالاتفاق۔ اسواسطے کہ مشتری کا خیار شرط ہونا بائع کی
ملکیت زائل ہونے کو بالاتفاق نہین روکتا ہے ف یعنی بائع سے ملکیت زائل ہوجاتی ہے۔ والشفعۃ تبتنی علیہ
علی ما مر۔ اور شفعہ اسی پر مبنی ہے کہ بائع کی ملکیت زائل ہو تو واجب ہو ف پس فوراً شفعہ واجب ہوگا پھر کیا
شفیع فوراً لے سکتا ہے جواب یہ کہ ہان فوراً لے سکتا ہے۔ واذا اخذہا فی الثلث وجب البیع لعجز المشتری
عن الرد۔ اور جب تین ہی روز کے اندر شفیع نے اس دار کو لے لیا تو مشتری کی بیع واجب ہوگئی کیونکہ مشتری اسکے
واپس کرنے سے عاجز ہوگیا ف پھر کیا شفیع کو باقی خیار حاصل ہوگا تو جواب دیا کہ۔ ولا خیار للشفیع لانہ یثبت
بالشرط وہو للمشتری دون الشفیع۔ شفیع کو خیار شرط نہین حاصل ہوگا اسواسطے کہ خیار مذکور تو شرط کرنے سے حاصل

Marfat.com

ہوتا ہی ، وروہ مشتری کے ساتھ واقع ہوئی تھی نہ شفیع کے ساتھ ف۔ پس شفیع کو بدون شرط کے خیار نہین حاصل ہوگا۔ مسئلہ۔ **وان بیعت دار الی جنبہا والخیار لاحدہما فلہ الاخذ بالشفعۃ**۔ اگر دار مبیعہ کے پہلو مین دوسرا دار فروخت کیا گیا حالانکہ بیع مین بائع یا مشتری کسی کا خیار شرط ہی تو جسکو خیار ہی اُسکو شفعہ مین لینے کا اختیار ہی۔ ف۔ یعنی جسکو خیار شرط ہی وہ پہلو کے مکان کو شفعہ مین لے سکتا ہی۔ اسمین دو صورتین ہین۔ اول یہ کہ بیع مین بائع کے واسطے خیار شرط ہی اور اس عرصہ مین پہلو کا دار فروخت ہونے لگا پس بائع نے شفعہ طلب کیا۔ دوم یہ کہ مشتری کے واسطے خیار ہی اور اس حالت مین مشتری نے شفعہ طلب کیا۔ پس یہ حکم دونون کو شامل ہی کہ جسکو خیار حاصل ہی وہ شفعہ مین لے سکتا ہی۔ **اما للبائع فظاہر لبقاء ملکہ فی التی یشفع بہا**۔ پس اگر بائع کے واسطے خیار شرط ہو تو ظاہر ہی کہ بائع پہلو کا مکان بحق شفعہ لے سکتا ہی کیونکہ بائع کی ملکیت اس مکان مین جسکے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہی باقی ہی ف۔ کیونکہ بائع نے اپنے خیار پر اسکو بیچا تھا اور جب بائع کا خیار ہی تو بائع کی ملکیت اس سے زائل نہین ہوتی ہی۔ اور جب بائع نے شفعہ لیا تو اسنے اپنے خیار سے بیع توڑ دی اسواسطے کہ شفعہ تو دوام کے لیے ہوتا ہی۔ **وکذا اذا کان للمشتری**۔ اور اسی طرح اگر مشتری کے واسطے خیار شرط ہو تو وہ بھی لے سکتا ہی۔ **وفیہ اشکال اوضحناہ فی البیوع فلا نعیدہ**۔ اور اسمین ایک اشکال و اعتراض ہی جسکو ہمنے بیوع مین واضح کر دیا ہی پس ہم اسکو اعادہ نکرینگے ف۔ اور توضیح اشکال یہ ہی کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اصل یہ ہی کہ مشتری اپنی خیار شرط سے خریدنے مین مدت خیار کے اندر مبیع کا مالک نہین ہوتا ہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو جب اس حالت مین پہلو کا مکان فروخت ہوا تو مشتری کیونکر اسکو شفعہ مین لے سکتا ہی کیونکہ شفعہ کا استحقاق تو باعتبار ملکیت کے ہوتا ہی اور ملکیت موجود نہین اسی وجہ سے مستاجر و مستعیر کو شفعہ نہین ملتا ہی۔ جواب یہ کہ جب اسنے شفعہ طلب کیا تو دلیل ہی کہ ایکدم پہلے اسنے اپنا خیار ساقط کر دیا اور نہایہ مین یہ عذر کیا کہ باوجود خیار کے مشتری اس دار کا احق ہوگیا تو اسقدر واسطے استحقاق شفعہ کے کافی ہی جیسے غلام ماذون یا مکاتب کے دار کے پہلو مین کوئی دار فروخت ہوا تو انین سے ہر ایک کو شفعہ لینے کا اختیار ہی انتہی۔ **واذا اخذہا کان اجازۃ منہ للبیع**۔ اور جب مشتری نے پہلو کے دار کو شفعہ مین لیا تو یہ اسکی طرف سے اپنی بیع کی اجازت دینا قرار پاویگا ف۔ تاکہ اسکی ملکیت ثبوت ہو کر شفعہ ملے۔ **بخلاف ما اذا اشتراہا ولم یرہا حیث لا یبطل خیارہ باخذ ما بیع بجنبہا بالشفعۃ**۔ برخلاف اسکے اگر اسنے ایک دار خریدا حالانکہ اسکو دیکھا نہین ہی (حتی کہ خیار الرویہ حاصل ہی) پھر اسکے پہلو مین دوسرا دار فروخت ہوا جسکو اسنے شفعہ مین لیا تو اسکے شفعہ مین لینے سے اسکا خیار الرویۃ ساقط نہوگا۔ **لان خیار الرویۃ لا یبطل بصریح الابطال فکیف بدلالتہ**۔ اسواسطے کہ خیار الرویۃ تو دیکھنے سے پہلے صریح باطل کرنے سے نہین ساقط ہوتا تو شفعہ مین لینے کی دلالت سے کیونکر ساقط ہوگا ف۔ یعنی جو چیز خریدی اگر اسکو دیکھا نہین اور کہا کہ مین نے اپنا خیار الرویۃ ساقط کیا تو ساقط نہین ہوتا پس صریح قول سے ساقط نہوا اور شفعہ مین پہلو کا مکان لینا اس امر کی دلیل ہی کہ اسنے خریدے ہوے مکان مین خیار الرویۃ ساقط کر کے ملکیت پوری کر لی تو اس دلالت سے بدرجہ اولی اسکا خیار الرویۃ نہین ساقط ہوگا۔ یہ سب تو اس امر کا بیان ہی کہ خیار الشرط یا خیار الرویۃ مین مشتری نے پہلو کا بکتا ہوا مکان بذریعہ شفعہ کے لیا پھر جب شفیع آویگا تو مشتری سے وہ اپنا شفعہ لے لیگا یعنے دار اول لے لیگا پھر کیا اسکے ساتھ مین دوسرا جو پہلو مین اسنے بحق شفعہ لیا ہی لے سکتا ہی یا نہین۔ تو جواب دیا کہ۔ **ثم اذا حضر الشفیع الدار الاولی لہ ان یاخذہا دون الثانیۃ**۔ پھر جب دار اول کا شفیع آیا تو وہ دار اول کو لے سکتا ہی اور دوسرے کو نہین لے سکتا ہی۔ **لانعدام**

Marfat.com

لملکہ فی الاولے حین بیعت الثانیۃ۔ اسواسطے کہ جب دوسرا دار فروخت ہوا تھا تو اسوقت شفیع کی ملکیت دار اول مین نہ تھی ف تو دوسرے مکان کا شفعہ اس شفیع کو نہین ملسکتا ہے پس وہ مشتری کی ملک مین مسلم رہا۔ واضح ہو کہ دار اول کا شفیع اسواسطے کہا کہ اگر یہ شفیع دار اول و دوم دونوں کا شفیع ہو مثلاً اسکا مکان دونوں سے ملاصق ہو اور اسنے دونوں کا شفعہ طلب کیا ہے تو وہ دونوں کو شفعہ مین لے لیگا یا مشتری کے ساتھ نصف کا شریک ہوگا۔ قال ومن ابتاع دارا شراء فاسدا فلا شفعۃ فیہا۔ اگر کسی نے خرید فاسد کے طور پر ایک دار خرید اتو اسمین شفعہ نہین ہے ف اور بیوع فاسد کی صورتین کتاب البیوع مین مذکور ہین مثلاً مشتری نے یہ دار اسی شرط پر خریدا کہ بائع کو علاوہ ثمن کے ایک ہزار درم قرضہ دے تو بیع فاسد ہے پس اسمین حق شفعہ نہین ہے۔ نہ مشتری کے قبضہ سے پہلے اور نہ قبضہ کے بعد۔ اما قبل القبض فلعدم زوال ملک البائع۔ ابن قبضہ مشتری سے پہلے اسواسطے شفعہ نہین کہ بائع کی ملک زائل نہین ہوئی ہے۔ وبعد القبض لاحتمال الفسخ وحق الفسخ ثابت بالشرع لدفع الفساد وفی اثبات حق الشفعۃ تقریر الفساد فلا یجوز۔ اور قبضہ کے بعد بھی حق شفعہ اسواسطے نہین کہ فسخ کا احتمال موجود ہے اور فسخ کا حق بذریعہ حکم شرع کے ثابت ہے تاکہ بیع مین جو فساد ہے دور کیا جاوے اور اس حالت مین شرعاً حق شفعہ ثابت کرنے مین اس فساد کو ثابت رکھنا ہوگا تو یہ جائز نہین ہے ف پس حق شفعہ ثابت نہین ہے بلکہ حکم ہے کہ اس بیع کو فسخ کرین ورنہ فعل حرام ہے۔ اگر کہا جاوے کہ فسخ کے احتمال سے اگر شفعہ ثابت نہو تا ہے تو جب مشتری نے اپنا خیار شرط کرکے عقار خریدا تو احتمال فسخ موجود ہے پس چاہیے کہ شفعہ ثابت نہو تو جواب یہ ہے کہ بیع فاسد مین تصرف حرام ہے اور احتمال فسخ ہے۔ بخلاف ما اذا کان الخیار للمشتری فی البیع الصحیح لانہ صار اخص بہ تصرفا۔ برخلاف اسکے اگر مشتری کے واسطے بیع صحیح مین خیار شرط ہو تو شفعہ پہونچتا ہے اسواسطے کہ وہ تصرف مین احق ہوگیا ف ہر طرح اسکو تصرف کا اختیار ہے اور بیع تمام ہو جائیگی۔ وفی البیع الفاسد ممنوع عنہ۔ اور بیع فاسد مین مشتری تصرف سے ممنوع ہے ف پھر یہ سب اسوقت تک ہے کہ بیع فاسد مین بیع اس لائق باقی ہو کہ بائع یا مشتری اسکو فسخ کرکے پھیر سکتا ہے یا پھیرنے کا حق قائم ہو۔ قال فان سقط حق الفسخ وجبت الشفعۃ۔ پھر اگر وہ ایسی دفسخ بیع کا حق ساقط ہوگیا تو اب شفعہ واجب ہوگا۔ لزوال المانع۔ کیونکہ جو مانع تھا وہ دور ہوگیا۔ وان بیعت دار بجنبہا وہی فی ید البائع بعد فلہ الشفعۃ لبقاء ملکہ۔ اور اگر اس دار کے پہلو مین دوسرا دار فروخت کیا گیا حالانکہ ابھی تک یہ دار بائع کے قبضہ مین ہے (اگرچہ وہ اسکو بطور بیع فاسد کے فروخت کر چکا ہے) تو بائع کو پہلو کے مکان مین شفعہ پہونچتا ہے کیونکہ بائع کی ملکیت ابھی باقی ہے ف کیونکہ بیع فاسد مین مشتری کی ملکیت حاصل نہین ہوتی جب تک کہ قبضہ نکرے اور یہان بائع کا قبضہ موجود ہے۔ وان سلمہا الی المشتری فہو شفیعہا لان الملک لہ۔ اور اگر بائع نے بیع فاسد کا دار اسکی مشتری کو سپرد کر دیا ہو تو پہلو کے مکان کا شفیع خود مشتری ہے کیونکہ اب مشتری کی ملکیت ہے ف اور اگر ایسا ہوا کہ بائع نے اپنے قبضہ کی صورت مین شفعہ طلب کیا حتی کہ اسکو ملا تو پہلو کا مکان بحق شفعہ لے سکتا ہے۔ اور اگر خالی شفعہ اسنے طلب کیا۔ ثم ان سلم البائع قبل الحکم بالشفعۃ لہ بطلت شفعتہ۔ پھر اگر بائع نے یہ دار مشتری کو سپرد کر دیا حالانکہ ابھی قاضی نے اسکے واسطے پہلو کے مکان کے واسطے لینے کا حکم نہین دیا ہے تو بائع کا شفعہ باطل ہوگیا۔ کما اذا باع۔ جیسے اگر ایک شخص نے شفعہ طلب کیا بعد حکم سے پہلے اسنے اپنا وہ مکان جسکے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے فروخت کر دیا تو شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ بخلاف ما اذا سلم بعدہ۔ برخلاف اسکے اگر بائع نے پہلو کا مکان شفعہ مین لیکر اسکے بعد مشتری کو اپنا مکان سپرد کیا تو شفعہ

Marfat.com

باطل نہوگا بلکہ پورا ہوچکا۔ لان بقاء ملکہ فی الدار التی یشفع بہا بعد الحکم بالشفعۃ لیس بشرط۔ کیونکہ شفعہ کا حکم ہوجانے کے بعد یہ شرط نہیں ہی کہ جس دار کے ذریعہ سے شفعہ حاصل کیا تھا وہ برابر ملک میں باقی رہے۔ فبقیت المأخوذۃ بالشفعۃ علی ملکہ۔ تو جو مکان اسنے شفعہ میں لیا ہی وہ اسکی ملکیت پر باقی رہا ف۔ اور اگر بیع فاسد کے طور پر خریدا ہوا مکان مشتری نے قبضہ میں لیا اور پہلو کے مکان کا شفعہ طلب کیا تو اسکو شفعہ کا استحقاق ہی۔ وان استردہا البائع من المشتری قبل الحکم بالشفعۃ لہ بطلت۔ اور اگر مشتری کے واسطے پہلو کے مکان میں شفعہ کا حکم ہوجانے سے پہلے بائع نے بیع فاسد کا خریدا ہوا مکان مشتری سے واپس کر لیا تو مشتری کا شفعہ باطل ہوگیا۔ لانقطاع ملکہ عن التی یشفع بہا قبل الحکم بالشفعۃ۔ کیونکہ مشتری کی ملک اس مکان سے جسکے ذریعہ سے شفعہ طلب کرتا ہی حکم شفعہ ہونے سے پہلے منقطع ہوگئی۔ وان استردہا بعد الحکم بقیت الثانیۃ علی ملکہ لما بینا۔ اور اگر پہلو کے مکان میں شفعہ کا حکم ہوجانے کے بعد بائع نے بیع فاسد کا خریدا ہوا مکان واپس لیا تو دوسرا مکان یعنے پہلو والا اسکی ملکیت پر باقی رہیگا بوجہ مذکورہ بالا ف۔ کہ حکم شفعہ ہوجانے کے بعد یہ شرط نہیں ہی کہ جسکے ذریعہ سے شفعہ لیا ہی وہ برابر اسکی ملکیت میں باقی رہے۔ واضح ہو کہ قسمت و بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں جیسا کہ کتاب القسمۃ میں مذکور ہی۔ قال واذا اقتسم الشرکاء العقار فلا شفعۃ لجارہم بالقسمۃ۔ اگر شریکوں نے مشترک عقار کو باہم تقسیم کر لیا تو انکے جار یعنے پڑوسی کو بوجہ بٹوارہ کے شفعہ نہیں پہونچتا ہی۔ لان القسمۃ فیہا معنے الافراز ولہذا یجری فیہ الجبر۔ اسواسطے کہ بٹوارہ میں جدا کرنے کے معنی ہیں اور اسی وجہ سے بٹوارہ کے بارہ میں جبر جاری ہوتا ہی ف۔ یعنی بٹوارہ صرف مبادلہ نہیں ہی بلکہ اسمیں شرکت کو جدا کرنے کے معنی ہیں اسی واسطے جب بٹوارہ کی درخواست صحیح ہو تو جو شریک کہ بٹوارہ پر راضی نہو قاضی اسکو بٹوارہ پر مجبور کریگا حالانکہ اگر یہ بالکل مبادلہ ہوتا تو صرف اپنی خوشی پر موقوف ہوتا اور قاضی کا جبر نہیں ہوسکتا تھا۔ والشفعۃ ما شرعت الا فی المبادلۃ المطلقۃ۔ حالانکہ حق شفعہ صرف ایسے ہی مبادلہ میں مشروع ہوا ہی جو مبادلہ مطلقہ ہو یعنے ہر وجہ سے وہ مبادلہ ہو۔ الزیلعی۔ قال واذا اشتری دارا فسلم الشفیع الشفعۃ ثم ردہا المشتری بخیار رؤیۃ او شرط۔ اگر مشتری نے کوئی دار یا عقار خریدا پس شفیع نے اپنا حق شفعہ دیدیا یعنے نہیں طلب کیا بلکہ سپرد کر دیا پھر مشتری نے اس دار کو بوجہ خیار رؤیت کے ناپسند کر کے یا بوجہ خیار شرط کے واپس کر دیا۔ او بعیب بقضاء قاض۔ یا بوجہ عیب کے بحکم قاضی واپس کر دیا ف۔ حتی کہ بیع ہر وجہ سے فسخ ہوگئی۔ فلا شفعۃ للشفیع۔ تو اب شفیع کو شفعہ نہیں حاصل ہوگا ف۔ یعنی مشتری کی طرف سے بائع کو واپس ہونا کوئی جدید بیع نہیں ہی پس شفیع کو حق شفعہ حاصل نہوگا۔ لانہ فسخ من کل وجہ فعاد الی قدیم ملکہ۔ اسواسطے کہ یہ تو ہر طرح سے فسخ ہی تو مبیع اپنی قدیم ملک میں پھر آئی۔ والشفعۃ فی انشاء العقد۔ حالانکہ شفعہ واجب ہونا جدید عقد میں ہوتا ہی۔ ولا فرق فی ہذا بین القبض وعدمہ۔ اور اس حکم میں کچھ فرق نہوگا خواہ قبضہ سے پہلے واپس کیا ہو یا قبضہ کے بعد واپس کیا ہو ف۔ بہرحال ہر طرح فسخ ہی اور کسی طرح جدید عقد نہیں تاکہ پھر بائع کے پاس حق شفعہ پہونچے یعنی یہ معنی کہ بائع نے گویا اسکو مشتری سے خرید کیا جیسے اقالہ وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہی چنانچہ فرمایا۔ وان ردہا بعیب بغیر قضاء او تقایلا البیع فللشفیع الشفعۃ۔ اور اگر مشتری نے اس دار کو بوجہ عیب کے بدون حکم قاضی واپس کیا یعنے باہمی رضامندی یا اقرار بائع سے واپس کیا یا ان دونوں نے باہم بیع کا اقالہ کر لیا تو شفیع کو اسمیں حق شفعہ حاصل ہوگا ف۔ یعنی اول تو اسنے مشتری کو شفعہ دیدیا تھا پھر جب بائع نے اسکو

دوبارہ خریدا تو بائع کے پاس مشتری کو حق شفعہ لینے کا استحقاق ہوا۔ لانہ فسخ فی حقہما لولا یتہما علی انفسہما وقد قصدا الفسخ۔ اسواسطے کہ یہ واپسی تو بائع ومشتری کے حق مین فسخ ہی کیونکہ ان دونون کو اپنی ذات پر اختیار حاصل ہی حالانکہ ان دونون نے فسخ بیع کا قصد کیا ہی ف۔ خلاصہ یہ کہ بائع ومشتری نے باہمی رضامندی سے اس بیع کو فسخ کرنا چاہا تو انکے چاہنے سے المتعین کے حق مین فسخ قرار پا وےگی اسواسطے کہ شرعاً تو وہ بیع پوری ہوچکی تھی تو اب یہ مبادلہ پھر شروع ہوا لیکن اس مبادلہ کو ان دونون نے فسخ قرار دیا تو باہمی رضامندی موجود ہی اور دونون کو اپنی ذات پر اختیار ہی تو یہ دونون اسکو فسخ قرار دین۔ وہو بیع جدید فی حق ثالث لوجود حد البیع وہو مبادلۃ المال بالمال بالتراضی۔ اور تیسرے کے حق مین یہ بیع جدید ہی کیونکہ بیع کے معنی یعنے مال کو مال سے مبادلہ کرنا باہمی رضامندی کے ساتھ یہان پائے جاتے ہین۔ ف۔ تو یہ درحقیقت جدید بیع ہی جبکہ بائع ومشتری نے فسخ قرار دیا ہی اور چونکہ بائع ومشتری کی ولایت کسی دوسرے پر نہین ہی تو اور لوگون کے حق مین یہ بیع جدید ہی۔ والشفیع ثالث۔ اور شفیع بھی تیسرا شخص ہی ف۔ نہ بائع ہی اور نہ مشتری ہی پس اگر وہ اسکو فسخ نہین ٹھہراتا تو اسکا بیع جدید ٹھہرانا جائز ہی۔ پھر واضح ہو کہ بدون حکم قاضی کے بوجہ عیب کے واپس کرنے کے دو صورتین ہین۔ اول یہ کہ مشتری نے بعد قبضہ کے بدون حکم قاضی واپس کی اور دوم یہ کہ قبل قبضہ کے واپس کی۔ ومرادہ الرد بالعیب بعد القبض لان قبلہ فسخ من الاصل وان کان بغیر قضاء علی ما عرف۔ اور مصنف کی مراد عیب کی وجہ سے واپسی مین وہ واپسی ہی کہ جو قبضہ کے بعد بغیر حکم قاضی ہو کیونکہ قبضہ سے پہلے جو واپسی بوجہ عیب ہو وہ بالکل فسخ ہوتی ہی اگرچہ وہ بغیر حکم قاضی ہو جیساکہ اپنے موقع مین معلوم ہوچکا ف۔ یعنی آخر باب خیار الرؤیۃ مین کہ قبضہ سے پہلے صفقہ تمام نہین ہوتا ہی۔ وفی الجامع الصغیر ولا شفعۃ فی قسمۃ ولا خیار رؤیۃ وہو بکسر الراء ومعناہ لا شفعۃ بسبب الرد بخیار الرؤیۃ لما بیناہ۔ اور جامع صغیر مین مذکور ہی کہ شفعہ نہین بٹوارہ مین اور نہ خیار رویت مین۔ یہ لفظ بکسرہ راء یعنے مجرور مضاف ہی اور معنی یہ ہین کہ شفعہ نہین بسبب ایسی واپسی کے جو خیار رویت کے حکم سے ہو بدلیل مذکورۂ بالا ف۔ یعنی یہ بالکل ہر وجہ سے فسخ ہی تو بائع کا خریدنا کسی وجہ سے ثبوت نہین ہوتا پس شفعہ بھی ثبوت نہین ہوسکتا۔ ولا تصح الروایۃ بالفتح عطفا علی الشفعۃ۔ اور یہ صحیح نہین کہ جو لا خیار رؤیۃ کو بفتحہ راء روایت کیا گیا ہی بوجہ عطف شفعہ کے ف۔ حتی کہ یہ معنی ہوتے ہین کہ بٹوارہ مین نہ شفعہ ہی اور نہ خیار الرویت ہی جسکا یہ حاصل ہی کہ جب بٹوارہ کیا گیا تو کسی حصہ دار کے حصہ مین غیر کو شفعہ نہین پہونچتا اور کسی حصہ دار کو اپنے حصہ مین خیار رویت نہین پہونچتا ہی مگر یہ روایت غلط ہی کیونکہ یہ معنی خود امام محمد رح کی تصریح کے مخالف ہین۔ لان الروایۃ محفوظۃ فی کتاب القسمۃ انہ یثبت فی القسمۃ خیار الرؤیۃ وخیار الشرط۔ اسواسطے کہ کتاب القسمۃ مین محفوظ روایت موجود ہی کہ بٹوارہ مین خیار الرویۃ اور خیار الشرط ثابت ہوتی ہین۔ لانہما یثبتان لخلل فی الرضاء فیما یتعلق لزومہ بالرضاء۔ اسکی وجہ یہ ہی کہ خیار الرویۃ وخیار الشرط دونون خیار ایسے امور مین ثابت ہوتے ہین جنکا لازم ہونا متعلق برضامندی ہی بوجہ اسکے کہ رضامندی مین کچھ خلل ہی ف۔ یعنی جب ایسا امر ہو کہ وہ برضامندی لازم ہوتا ہی حالانکہ رضامندی مین خلل ہی تو خیار ثابت ہوگا۔ وہذا المعنی موجود فی القسمۃ واللہ سبحانہ اعلم۔ اور بٹوارہ مین یہ معنی موجود ہین ف۔ یعنی انکا لزوم موقوف برضامندی ہی تو اسمین بھی خیار الرویۃ والشرط ثابت ہوگا۔ واللہ سبحانہ تعالی اعلم۔

Marfat.com

باب ما تبطل بہ الشفعۃ

باب ایسے امور کے بیان مین جسے شفعہ باطل ہوجاتا ہی

قال واذا ترک الشفیع الاشہاد حین علم بالبیع وہو یقدر علی ذلک بطلت شفعتہ - اگر شفیع نے گواہ کرنا ترک کیا جسوقت کہ وہ بیع سے آگاہ ہوا حالانکہ اسکو اشہاد کی قدرت تھی تو اسکا شفعہ باطل ہوگیا لاعراضہ عن الطلب وہذا لان الاعراض انما یتحقق حالۃ الاختیار وہی عند القدرۃ - اسواسطے کہ اسنے طلب شفعہ سے منہ موڑا اور یہ حکم اسوجہ سے ہو کہ اختیاری حالت ہی مین اعراض پایا جاتا ہی اور اختیاری حالت بروقت قدرت ہی - ف - یعنی جب آدمی کام پر قادر ہو تو اسکی حالت اختیاری ہی پس جب حالت اختیاری مین اسنے طلب شفعہ پر گواہ نہ کیے تو یہ اعراض کی دلیل ہی پس شفعہ باطل ہوگیا - وکذا ان اشہد فی المجلس ولم یشہد علی احد المتبایعین ولا عند العقار وقد اوضحناہ فیما تقدم - اور اسیطرح اگر اسنے آگاہی کی مجلس مین طلب شفعہ پر گواہ کیے اور بائع یا مشتری مین سے کسی پر گواہ نہ کیے اور نہ عقار کے نزدیک گواہ کیے تو بھی شفعہ باطل ہوا اور ہم نے اسکو سابق مین شرح کر دیا ہی - ف - خلاصہ یہ کہ اگر اسنے طلب مواثبہ کی مگر طلب اشہاد نہین کی یعنی بائع یا مشتری مین سے کسی کے اوپر گواہ نہین کیے اور نہ عقار کے پاس گواہ کیے یعنے ان تینون موقع مین سے کسی جگہ گواہ نہین کیے تو بھی شفعہ باطل ہوا - اور واضح ہو کہ طلب اشہاد ابتدا مین لازم نہین ہی بلکہ ابتدا مین طلب مواثبہ ہی پھر شفعہ حاصل کرنے کے واسطے طلب اشہاد بنظر حکم قاضی واجب ہی کیونکہ انکار کے وقت قاضی کو بلکہ مشتری یا بائع کو اسکا علم نہین ہی تو گواہی ضرور ہی اگر شفیع نے شفعہ طلب کیا اور مشتری نے درخواست کی کہ کچھ مال لیکر اپنے شفعہ سے دست بردار ہو جاوے تو اسکو منظور نہ کرنا چاہیے - وان صالح من شفعتہ علی عوض بطلت شفعتہ ورد العوض - اور اگر شفیع نے اپنے شفعہ سے کسی قدر عوض پر صلح کی تو شفعہ باطل ہوگیا اور عوض واپس دلایا جائیگا - ف - کہ یہ رشوت حرام ہی - لان حق الشفعۃ لیس بحق متقرر فی المحل بل ہو مجرد حق التملک فلا یصح الاعتیاض عنہ - اسواسطے کہ حق شفعہ کوئی حق عقار مین متقرر نہین ہی بلکہ یہ حق تو خالی مالک ہوجانے کا حق ہی تو اس حق سے عوض لینا صحیح نہین ہی - ف - پس عوض پھیر دیا جائیگا اور شفعہ بھی باطل ہوگیا - ولا یتعلق اسقاطہ بالجائز من الشرط فبالفاسد اولی فیبطل الشرط ویصح الاسقاط - اور حق شفعہ کو ساقط کرنا شرط جائز سے متعلق نہین ہوتا تو غیرہ فاسد سے بدرجہ اولی متعلق نہوگا پس شرط باطل ہوگی اور حق ساقط کرنا صحیح ہوجائیگا - ف - تو رشوت کی شرط سے ساقط کرنے کی وجہ نہوئی کیونکہ وہ شرط سے متعلق نہ ہوگا تو یونہی ساقط ہوا کیونکہ جب شرط سے متعلق کرنا اور نہ کرنا دونون برابر ہین تو گویا اسنے کہا کہ مین نے اپنا شفعہ ساقط کیا اور تو مجھے اسقدر مال دے اور اسی طرح اگر کہا کہ مین نے شفعہ ساقط کیا بشرطیکہ تو مجھے یہ مکان عاریت دے تو کوئی شرط جائز نہین کیونکہ کچھ تعلق نہین ہی اور شفعہ ساقط ہوگیا - وکذا لو باع شفعتہ بمال لما بینا - اور اسی طرح اگر اسنے اپنے شفعہ کو مال کے عوض فروخت کیا بدلیل مذکورہ بالا - ف - تو بھی شفعہ باطل ہوا اور بیع باطل ہی حتی کہ مال عوض واپس دلایا جائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ حق شفعہ اس مبیع کے اندر کوئی حق ثابت نہین بلکہ ملکیت حاصل کرنے کا حق ہی تو اسکا مبادلہ مالی صحیح نہین ہی اور جب اسنے مبادلہ مالی پر شفعہ ساقط کیا حالانکہ

مبادلہ کا کچھ تعلق نہیں تو مبادلہ باطل ہے اور شفعہ ساقط ہو گیا - الحاصل حق شفعہ کوئی حق بالفعل مبیع میں قائم نہیں جسکا عوض لینا جائز ہو - بخلاف القصاص - برخلاف قصاص کے - ف - کہ اگر مقتول کے ولی نے قاتل سے مال لیکر قصاص چھوڑ دیا تو جائز ہے - لانہ حق متقرر - اسواسطے کہ قصاص ایک حق متقرر ہے - ف - کہ قاتل کے خون بہانے کا وہ مالک ہے - وبخلاف الطلاق والعتاق - اور برخلاف طلاق وعتاق کے - ف - کہ اگر مال لیکر شوہر نے طلاق دی یا مال لیکر غلام کو آزاد کیا یعنی معاوضہ مالی ٹھہرا تو جائز ہے - لانہ اعتیاض عن ملک فی المحل - اسواسطے کہ طلاق یا عتاق سے عوض لینا تو محل میں ملکیت چھوڑنے کا عوض ہے - ف - کیونکہ عورت وغلام میں اسکو ملکیت تصرف یا ذاتی حاصل تھی - ونظیرہ اذا قال للمخیرۃ اختاری بالف - اور شفعہ کی نظیر یہ ہے کہ جس عورت کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہونیوالا ہے اُس سے شوہر نے کہا کہ تو ہزار درم پر مجھے اختیار کرلے - ف - اور اسنے شوہر کو اختیار کیا تو اسکا خیار جاتا رہا اور عوض باطل ہے - او قال العنین لامرأتہ - یا مرد عنین نے اپنی زوجہ سے کہا - ف - حالانکہ عورت کو اختیار دیا گیا کہ چاہے نکاح فسخ کرے - پس عنین نے اس سے کہا - اختاری ترک الفسخ بالف فاختارت سقط الخیار ولا یثبت العوض - کہ تو فسخ کو چھوڑنا یعنی نکاح باقی رکھنا بعوض ہزار درم کے اختیار کرلے پس اُس عورت نے اختیار کیا تو عوض نہیں ثابت ہوگا - ف - کیونکہ یہ صرف حق ہے اور محل میں حق متقرر نہیں ہے جسکا معاوضہ جائز ہو - والکفالۃ بالنفس فی ہذا بمنزلۃ الشفعۃ فی روایۃ - اور کفالت نفس اس بارہ میں ایک روایت کے موافق بمنزلہ شفعہ کے ہے - ف - یعنی اگر کسی دوسرے کی ذات کی کفالت کی یعنی حاضر ضامنی کی پس کفیل نے کہا کہ ہزار درم پر مجھکو کفالت سے بری کردے اور اسنے منظور کیا تو مانند شفعہ کے کفالت ساقط ہو گئی اور مال واجب نہیں ہوگا یہ روایت ابو سلیمان جوزجانی رح ہے - وفی اخری لا تبطل الکفالۃ ولا یجب المال - اور دوسری روایت میں آیا کہ کفالت نہیں باطل ہوگی اور مال بھی واجب نہیں ہوگا - قیل ہذہ روایۃ فی الشفعۃ - بعض مشائخ نے کہا کہ شفعہ میں بھی یہی روایت ہے - ف - کہ اگر شفعہ کو عوض مالی پر چھوڑا تو عوض واجب نہیں اور شفعہ بھی ساقط نہیں ہوگا - وقیل ہی فی الکفالۃ خاصۃ - اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ روایت صرف کفالت میں ہے - ف - کہ مال پر صلح کرنے میں کفالت باطل نہیں ہوتی ہے اور شفعہ ایسی صلح سے باطل ہو جاتا ہے - وقد عرف فی موضعہ - اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا ہے - ف - یعنی مبسوط میں توضیح مذکور ہے ع رح - قال واذا مات الشفیع بطلت شفعتہ - اگر شفیع بعد طلب شفعہ کے مر گیا تو اسکا شفعہ باطل ہو گیا - ف - یعنی عقار مشفوعہ لینے کا حکم ہونے سے پہلے مر گیا تو شفعہ باطل ہو گیا اور میراث نہیں ہوگا - وقال الشافعی تورث عنہ - اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ اسکی میراث ہوگا - ف - یعنی وارث بجائے اسکے حق شفعہ پا دیگا یعنی بطور میراث پا دیگا - قال رحمہ اللہ معناہ - اذا مات بعد البیع قبل القضاء بالشفعۃ - شیخ مصنف رح نے کہا کہ اس مسئلہ اختلافی کے معنی یہ ہیں کہ شفیع مذکور بعد بیع کے حکم شفعہ ہونے سے پہلے مر گیا - ف - تو شافعی رح کے نزدیک حق شفعہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہوگا اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگا بلکہ شفعہ باطل ہو گیا - اما اذا مات بعد قضاء القاضی قبل نقد الثمن وقبضہ فالبیع لازم لورثتہ - اور اگر شفیع بعد حکم قاضی کے ادائے ثمن وقبضہ سے پہلے مر گیا تو یہ بیع اسکے وارثوں کے واسطے لازم ہوگی - وہذا نظیر الاختلاف فی خیار الشرط وقد مر فی البیوع - اور یہ مسئلہ نظیر اس اختلاف کے ہے جو خیار الشرط میں ہے اور یہ بیوع میں گذرا - ف - چنانچہ اگر اپنے واسطے شرط خیار کرکے بیع کی یعنی خرید یا فروخت

کی پھر ایام خیار میں مر گیا تو شافعی رح کے نزدیک وارثوں کو میراث پہونچیگا اور ہمارے نزدیک بیع لازم ہوگئی
اسواسطے کہ مثل خیار کے شفعہ بھی ایک حق ہے جو قابل انتقال نہیں ہے کیونکہ شاید وہ لے یا دیدے۔ **ولان بالموت یزول ملکہ عن دارہ** ۔ اور اسواسطے کہ موت کی وجہ سے شفیع میت کی ملکیت اپنے وارث سے زائل ہوئی۔ ف
جسکے ذریعہ سے حق شفعہ لاتا تھا۔ **ویثبت الملک للوارث بعد البیع** ۔ اور وارث کے لیے ملکیت ثابت ہوئی
لیکن وارث کو یہ ملکیت دار مشفوعہ کی بیع کے بعد ثابت ہوئی ہے۔ **وقیامہ وقت البیع وبقاؤہ للشفیع الی وقت القضاء شرط فلا یستوجب الشفعہ بدونہ** ۔ اور شفیع کے واسطے شرط یہ ہے کہ دار مملوکہ میں ملکیت حکم قاضی
کے وقت تک قائم و باقی رہے پس بدون اس شرط کے وہ شفعہ کا مستحق نہیں رہیگا۔ ف اور جب وہ خود مستحق
نہیں رہا تو اس سے میراث بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ **وان مات المشتری لم تبطل** ۔ اور اگر مشتری مر گیا ہو تو شفیع
کا شفعہ نہیں باطل ہوگا۔ **لان المستحق باق ولم یتغیر سبب حقہ** ۔ اسواسطے کہ شفعہ کا جو مستحق ہے وہ زندہ موجود
ہے اور اسکے حق کا سبب بھی متغیر نہیں ہوا۔ **ولا یباع فی دین المشتری ووصیتہ** ۔ اور واضح ہو کہ دار مشفوعہ
مشتری میت کے قرضہ یا وصیت میں فروخت نہیں کیا جائیگا۔ **ولو باعہ القاضی اوالوصی اواوصی المشتری فیہا بوصیۃ فللشفیع ان یبطلہ ویاخذ الدار لتقدمہ** ۔ اور اگر قاضی نے یا میت کے وصی نے اس عقار کو فروخت
کیا یا مشتری میت نے اس عقار میں وصیت کے لیے نصف یا تہائی وغیرہ کی وصیت کی تو شفیع کو اختیار ہے کہ یہ
تصرف قاضی وغیرہ کو باطل کر دے اور دار مذکور کو لے لے کیونکہ حق سب سے پہلے متعلق ہوا ہے۔ **ولہذا ینقض تصرفہ فی حیاتہ** ۔ اور اسی وجہ سے مشتری کا خود تصرف اپنی زندگی میں توڑا جاتا ہے۔ ف پس اگر مشتری نے
خود یہ دار فروخت کیا تو شفیع کو اختیار ہے کہ توڑ دے کیونکہ اسکا حق متقدم ہے۔ **واذا باع الشفیع ماشفع بہ قبل ان یقضی لہ بالشفعۃ بطلت شفعتہ** ۔ اور اگر شفیع نے وہ عقار جسکے ذریعہ سے شفعہ کا مستحق تھا فروخت کیا
قبل اسکے کہ شفیع کے واسطے شفعہ کا حکم دیا جاوے تو اسکا شفعہ باطل ہوگیا۔ **لزوال سبب الاستحقاق قبل التملک وھو الاتصال بملکہ** ۔ بوجہ اسکے کہ دار مشفوعہ کی ملکیت حاصل ہونے سے پہلے جو استحقاق شفعہ
کا سبب تھا وہ زائل ہوگیا اور سبب یہ کہ ملکیت شفیع سے متصل ہونا۔ ف تو جب شفیع کی ملکیت سے
اتصال نہ رہا تو اسکو شفعہ کا سبب بھی نہیں ہے پس قاضی حکم نہیں فرماویگا۔ **ولہذا یزول بہ وان لم یعلم بشراء المشفوعۃ** ۔ اور اسی وجہ سے اگر شفیع کو دار مشفوعہ فروخت ہونے کی خبر بھی نہو اور اسنے اپنا دار فروخت
کیا تو بھی حق شفعہ ساقط ہو جاتا ہے۔ ف کیونکہ ساقط ہونے کے واسطے مسقط کے جاننے کی شرط نہیں ہے اور
یہی ایک روایت مالک و شافعی واحمد سے ہے۔ **کما اذا اسلم صریحا** ۔ جیسے صریحاً شفعہ دیدے تو ساقط ہو جاتا ہے
او ابراء عن الدین وھو لا یعلم بہ ۔ یا جیسے مدیون کو قرضہ سے بری کیا حالانکہ اسکو اپنا قرضہ نہیں معلوم ہے
ف تو بھی قرضہ ساقط ہو جائیگا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جو چیز ساقط ہوئی اسکو جاننے کی شرط نہیں ہے۔ **وہذا بخلاف ما اذا باع الشفیع دارہ بشرط الخیار لہ لانہ یمنع الزوال فبقی الاتصال** ۔ اور یہ حکم بر خلاف
ایسی صورت کے ہے کہ شفیع اپنا مکان اپنے واسطے خیار شرط کر کے فروخت کیا اسواسطے کہ بائع کے واسطے خیار ہونا
اسکی ملکیت زائل ہونے سے روکتا ہے تو دار مشفوعہ سے اسکا اتصال باقی رہا پس شفعہ باقی رہا۔ پھر واضح ہو کہ یہ شرط
ہے کہ شفیع اس بیع مذکور میں جو بائع و مشتری کا درمیان واقع ہوئی ہے ساعد ایسے طور پر نہو کہ یہ بیع تمام ہو جاوے
ورنہ گویا اسنے شفعہ دیدیا۔ **قال ووکیل البائع اذا باع** ۔ بائع کے وکیل نے جب عقار فروخت کیا۔ ف

یعنی عقار کے مالک نے کسی کو بیع کے واسطے وکیل کیا۔ وھو الشفیع۔ حالانکہ یہی شفیع ہے۔ ف۔ یعنی اس عقار کا شفیع بھی وکیل ہے۔ فلا شفعۃ لہ۔ تو وکیل مذکور کے واسطے حق شفعہ نہیں ہے۔ ف۔ یہ تو وکیل بائع کا حکم ہے۔ ووکیل المشتری اذا ابتاع فلہ الشفعۃ۔ اور مشتری کے وکیل نے جب عقار خرید احالانکہ یہی شفیع ہے تو وکیل مذکور کو حق شفعہ حاصل ہے۔ ف۔ مثلاً زید نے عقار خریدنے کے واسطے بکر کو وکیل کیا اور بکر ہی اس عقار کا شفیع ہے پس بکر نے زید کے واسطے خرید اپھر شفعہ طلب کیا تو اسکو شفعہ ملیگا۔ اور امام شافعی واحمد کے نزدیک وکیل بائع کو بھی شفعہ ملیگا۔ اور ہمارے نزدیک اس بارہ میں ایک کلیہ قاعدہ ہے۔ والاصل ان من باع او بیع لہ لا شفعۃ لہ۔ اور کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص نے خود فروخت کیا (وکیل یا بائع) یا اسکے واسطے فروخت کیا گیا (موکل) تو اسکو حق شفعہ نہیں رہا۔ ف۔ پس وکیل بائع یا بائع کسی کے واسطے شفعہ نہیں ہے۔ ومن اشتری او ابتیع لہ فلہ الشفعۃ۔ اور جس شخص نے خرید کیا ہو یا اسکے واسطے خرید واقع ہوئی ہو تو اسکے لیے شفعہ ہے۔ ف۔ یعنی مشتری خود خریدے یا اسکے لیے اسکا وکیل خریدے تو ہر ایک کیواسطے شفعہ ہے پس یہ مفید ہے کہ وکیل مشتری کے واسطے حق شفعہ حاصل رہتا ہے اور واضح ہو کہ وکیل بائع یا وکیل مشتری سے متعلق یہ صورتیں ہیں کہ زید نے بکر کو اپنا دو ہزار روپیہ مضاربت پر دیا کہ انصافا نصف نفع پر تجارت کرے پھر مضارب بکر نے ایک مکان خریدا تو یہ خرید واسطے زید کے واقع ہوئی پس زید کو حق شفعہ حاصل ہے اور اسی طرح اگر دو ہزار روپیہ بکر کو بضاعت پر دیا یعنی بطور احسان کے میرے واسطے تجارت کردے حتی کہ کل نفع زید کے واسطے ہے پس یہ خرید بھی زید کے واسطے ہے اور اگر بکر نے کوئی عقار خرید کر فروخت کیا تو بائع بکر ہے اور یہ بیع واسطے زید کے واقع ہوئی خواہ مضاربت ہو یا بضاعت اور سوائے ان عام صورتوں کے بعضی خاص صورتیں بھی پیدا ہوتی ہیں فتدبر۔ م۔ بالجملہ قاعدہ کلیہ میں سے اول جملہ یہ کہ بائع یا جسکے واسطے بیع ہوا اسکو شفعہ نہیں ہے۔ لان الاول باخذ المشفوعۃ یسعی فی نقض ما تم من جھتہ وھو البیع۔ اس دلیل سے کہ بائع یا جسکے واسطے فروخت کی گئی وہ عقار مشفوعہ کو اگر شفعہ میں لے سکے تو ایسی چیز کے توڑنے میں ساعی ہوجو اسی کی طرف سے پوری ہوئی تھی اور وہ بیع ہے۔ ف۔ اور توڑنا اسوجہ سے لازم ہوا کہ بیع کے معنی مالک کر دینا اور سپرد کرنا اور شفعہ میں لینے کے معنی ملک حاصل کرنا اور لے لینا۔ پھر جب بائع ہو تو وہ خود بائع ہے خواہ عقد کرنے والا وکیل ہو یا موکل ہو اور موکل کی طرف سے اگر وکیل نہو تو وکیل کی بیع تمام نہو پس موکل بھی بیع تمام کرنے والا ہے۔ رہا قاعدہ کا دوسرا جملہ کہ خریدنے والا اور جسکے واسطے خرید واقع ہوئی ہر ایک مستحق شفعہ ہے۔ کیونکہ وہ منافی فعل نہیں کرتا۔ والمشتری لا ینقض شراءہ بالاخذ بالشفعۃ۔ اور مشتری شفعہ میں لیکر اپنی خرید کو توڑتا نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ خرید کا معنی ملک حاصل کرنا و لے لینا۔ اور یہی شفعہ میں ہے۔ لانہ مثل الشراء۔ کیونکہ وہ خرید کے مثل ہے۔ ف۔ تو وہ اپنے عقد کے توڑنے میں ساعی نہیں ہوا۔ وکذلک لو ضمن الدرک عن البائع وھو الشفیع فلا شفعۃ لہ۔ ایسے ہی جس شخص نے بائع کی طرف سے ضمان الدرک کر لی حالانکہ یہی شفیع ہے تو اسکے واسطے شفعہ نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً بائع نے عقار فروخت کیا اور مشتری نے کہا کہ شاید اس عقار کا کوئی مستحق پیدا ہو جو عقار کو مجھ سے لے لے تو میرا روپیہ ڈوب جاوے اسواسطے میں خرید نے سے تردد کرتا ہوں پس اس شخص نے مشتری سے ضمانت درک کر لی یعنی میں اس امر کا ضامن ہوں کہ اگر اس عقار میں تجھکو کوئی درک پیش آوے تو میں اسکو خلاص کر کے تجھے سپرد کرادونگا یا اگر یہ ممکن نہ ہوا تو تیرا ثمن تجھے پہونچادونگا۔ پس مشتری نے خرید احالانکہ یہی شخص جو ضامن ہوا ہے اس عقار کا شفیع ہے تو یہ دلیل ہے کہ اسنے شفعہ سے اعراض کیا پس شفعہ نہیں رہا۔ وکذلک اذا باع

وشرط الخيار لغيره - اور اسیطرح جب بائع نے عقار فروخت کیا اور غیر کے لیے خیار شرط کیا - ف - مثلاً زید نے اپنا عقار اس شرط سے فروخت کیا کہ تین روز تک اسکے بیع مین بکر کو خیار ہے - حالانکہ بکر ہی اس عقار کا شفیع ہے - فامضی الشروط له الخيار البيع وهو الشفيع فلا شفعة له - پھر جس شخص کے واسطے بائع نے خیار شرط کیا تھا اُسنے یہ بیع پوری کر دی یعنی خیار ساقط کرکے بیع تمام کر دی حالانکہ یہی اس عقار کا شفیع ہے تو اسکے واسطے شفعہ نہین ہے - لان البیع تم بامضائه - اسواسطے کہ اسی کے پورے کرنے سے بیع پوری ہو گئی - ف - اور ہم نے کلیہ قاعدہ بتلا دیا کہ جسکی طرف سے بیع پوری ہو اسکا حق شفعہ ساقط ہوتا ہے - بخلاف جانب المشروط له الخیار من جانب المشتري - برخلاف اُس شخص کے جسکے واسطے مشتری کی جانب سے خیار مشروط ہو - ف - مثلاً زید نے بکر سے ایک عقار اس شرط پر خریدا کہ اس خرید مین تین روز تک خالد کو خیار ہے یعنی اگر خالد کی رضامندی ہوئی تو بیع تمام کریگا ورنہ فسخ کریگا - پھر خالد نے تین روز کے اندر بیع کی اجازت دیکر پوری کی حالانکہ خالد ہی اس عقار کا شفیع ہے تو خالد کو حق شفعہ حاصل رہیگا اسواسطے کہ خالد کی طرف سے یہ خرید اگرچہ پوری ہوئی لیکن خرید کے مثل اُسنے شفعہ مین لیا تو اپنے فعل کے منافی نہین کیا کیونکہ جسکی جانب سے خرید پوری ہو اُسکو شفعہ مین لینے کا خیار رہتا ہے - پھر واضح ہو کہ شفیع کا شفعہ بطور صریح سپرد کرنا وہ معتبر ہے کہ صحیح خبر پر اُسنے شفعہ سپرد کیا ہو ورنہ ساقط نہین ہوگا - قال واذا بلغ الشفيع انها بيعت بالف درهم فسلم - اگر شفیع کو خبر ہو پہنچے کہ وہ دار بعوض ہزار درم کے فروخت کیا گیا ہے پس اُسنے شفعہ سپرد کر دیا - ف - حالانکہ یہ خبر غلط تھی - ثم علم انها بيعت باقل - پھر شفیع کو علم ہوا یعنی ٹھیک معلوم ہوا کہ دار مذکور اس ثمن سے کم کے عوض فروخت ہوا ہے - ف - اگرچہ قلیل کمی ہو - او بحنطة او شعير قيمتها الف او اكثر - یا وہ بعوض گیہون یا جو کے فروخت ہوا جسکی قیمت ہزار درم یا زیادہ ہے - ف - یعنی گیہون اسقدر کثیر ہین جنکی قیمت ہزار سے بھی زیادہ ہے یا جو علی ہذا القیاس ہین - فتسليمه باطل - تو اسکا شفعہ دینا کچھ نہین ہے یعنی - وله الشفعة - اسکو اپنے شفعہ کا اختیار ہے - ف - پس دو صورتین بیان کین اول یہ کہ مخبر نے جو ثمن بیان کیا مثلاً ہزار درم تو صحیح واقعہ مین اگرچہ جنس ثمن یہی ہے لیکن تعداد مین کمی ہے - دوم یہ کہ جنس ثمن اسکے خلاف کوئی کیلی چیز ہے اگرچہ اسکی قیمت بہ نسبت ہزار درم کے زائد ہے - بہر صورت اُسکو شفعہ حاصل ہے - لانه انما سلم لاستكثار الثمن في الاول - اسواسطے کہ اول صورت مین تو اُسنے شفعہ اسی وجہ سے دیدیا کہ وہ اس ثمن کی مقدار کثیر جانتا ہے - ف - حالانکہ واقع مین اسکے خلاف ہے - ولتعذر الجنس الذي بلغه وتيسر ما بيع به في الثاني اذا الجنس مختلف - اور دوسری صورت مین اسواسطے شفعہ دیا کہ جس جنس کی اُسکو خبر پہونچی اُسکا بہم ہونا اسکے نزدیک متعذر رہا اور جسکے عوض درحقیقت بیع ہوئی وہ دینا اسپر آسان ہے اسواسطے کہ جنس مختلف ہے - ف - پس ممکن ہے کہ زمیندار کاشتکار کے پاس غلہ بکثرت بہم پہونچا ہے کہ اسکی قیمت ہزار درم سے زائد ہے اور اسوقت مین ہزار درم بہم نہین پہونچتے ہین تو جب ہزار درم کی خبر پہونچی تو اُسنے بہم نہ ہونے سے شفعہ دیدیا اور جب معلوم ہوا کہ نہین بلکہ وہ اناج کے عوض فروخت ہوا ہے تو یہ اسکے پاس بکثرت موجود ہے تو وہ اپنے شفعہ کا مستحق ہے اور واضح ہو کہ درم سے مختلف ہونے مین کچھ جو و گیہون کی خصوصیت نہین ہے - وكذا كل مكيل او موزون او عددي متقارب - اور یہی حکم ہر کیلی یا وزنی یا عددی متقارب کا حکم ہے - ف - مانند انڈا و اخروٹ و بادام وغیرہ جنکے فروخت مین اعداد کی کمی بیشی کا لحاظ نہین ہوتا بلکہ گنتی مین سب برابر سمجھے جاتے ہین - غرضکہ درم سے مخالف یہ سب اجناس ہین - بخلاف ما اذا علم

Marfat.com

انما بیعت بعوض قیمتہ الف او اکثر لان الواجب فیہ القیمۃ وہی دراہم او دنانیر - برخلاف اسکے اگر دوبارہ معلوم ہوا کہ وہ دار بعوض ایسے اسباب کے فروخت ہوا جسکی قیمت ہزار درم یا زیادہ ہے تو شفعہ نہوگا اگرچہ اسباب بھی درم سے خلاف جنس ہے) اسکی وجہ یہ کہ اسباب کی صورت مین تو قیمت ہی واجب ہوتی ہے اور قیمت خواہ درم ہونگے یا دینار ہونگے - ف - اور خود اسباب نہین دیا جاتا ہے پس اگر اسکو اسباب میسر ہے تو بہرحال وہ فروخت ہوکر درم یا دینار سے ثمن ادا کیا جائیگا تو یہ اول خبر کے وقت ممکن تھا پس جب اسوقت شفعہ چھوڑا تو دوبارہ نہین حاصل ہوگا - برخلاف گیہون وغیرہ کے کہ یہ چیزین خود دیدی جاتی ہین تو فروخت کرکے قیمت بہم پہونچانے کی ضرورت نہین ہے - ہان اگر یہ خبر دوبارہ معلوم ہوئی کہ وہ بعوض ایسے اسباب کے فروخت ہوا جسکی قیمت پانچ سو درم ہے یعنی ہزار درم سے کم ہے تو شفیع کو اسوجہ سے شفعہ ملیگا کہ ثمن کثیر سمجھکر اسنے شفعہ دیا تھا وہ غلط ہے بلکہ ثمن اس سے کم ہے تو شفعہ ملیگا - م ع - وان بان انہا بیعت بدنانیر قیمتہا الف فلا شفعۃ لہ وکذا اذا کانت اکثر - اور اگر پیچھے ظاہر ہوا کہ وہ دار مشفوعہ بعوض دیناروں کے فروخت ہوا جسکی قیمت ہزار درم ہے تو شفعہ نہین ملیگا اور اسیطرح اگر ہزار درم سے زائد قیمت ہو تو بھی نہین ملیگا - ف - اور اگر قیمت ہزار درم سے کم ہو تو شفعہ ملیگا کیونکہ ثمن اسقدر کثیر نہین جسقدر اسکو خبر دی گئی ہے اور درم و دینار کے اختلاف جنس کا کچھ اعتبار نہین ہے - وقال زفر رح لہ الشفعۃ لاختلاف الجنس - اور زفر رح نے کہا کہ ہرحال مین شفیع کو شفعہ ملیگا کیونکہ درم سے دینار مین جنسی اختلاف ہے - ولنا ان الجنس متحد فی حق الثمنیۃ - اور ہماری حجت یہ کہ ثمن ہونے مین دونون جنس متحد ہین - ف - یعنی اگر سونے وچاندی مین اختلاف ہے مگر یہان ثمن مین کلام ہے حالانکہ ثمن کی راہ سے دونون متحد ہین پس اختلاف معتبر نہوا - مترجم کہتا ہے کہ یہ تردد سے خالی نہین ہے اسواسطے کہ اگر اشرفیان موجود ہون اور سونے کا بھاو سستا ہوتی کہ ہزار روپیہ حاصل کرنے مین عمدہ نرخ ہے اگر پچاس اشرفیان دینی پڑین وہ اسوقت ساٹھ دینی پڑتی ہین جسمین خسارہ ہے پس اسنے چھوڑ دیا پھر معلوم ہوا کہ فروخت بعوض اشرفیون کے واقع ہوئی ہے اور قیمت اگرچہ ہزار درم ہے باعتبار اصلی نرخ کے ہے یا اسوقت آسکو اشرفیان میسر ہین تو آسکو شفعہ ملنا چاہیے لہذا کفایہ وغیرہ مین اسرار سے نقل کیا کہ اس صورت مین امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک شفعہ ہے اور ابویوسف رح کے نزدیک استحسانا شفعہ نہین ہے - فافہم واللہ تعالی اعلم - م - قال واذا قیل لہ ان المشتری فلان فسلم الشفعۃ ثم علم انہ غیرہ فلہ الشفعۃ لتفاوت الجوار - اگر شفیع کو خبر دی گئی کہ فلان شخص مشتری ہے پس اسنے شفعہ دیدیا پھر اسکو معلوم ہوا کہ مشتری دوسرا شخص ہے تو اسکو شفعہ لینے کا اختیار ہے کیونکہ جوار مین تفاوت ہوتا ہے - ف - پس اسنے جس مشتری کو شفعہ دیا اسکو صالح متدین سمجھکر دیا تھا پھر معلوم ہوا کہ وہ نہین بلکہ فلان بدمعاش بدکار شریر آدمی مشتری ہے تو اسکو شفعہ ملیگا تاکہ اسکے ضرر جوار سے محفوظ ہو اور یہی شفعہ مین حکمت ہے - ولو علم ان المشتری ہو مع غیرہ - اور اگر شفیع کو معلوم ہوا کہ مشتری وہ شخص مع دوسرے کے ہے - ف - یعنی دوبارہ معلوم ہوا کہ اسنے جس شخص کو مشتری جانا تھا وہ اکیلا مشتری نہین بلکہ وہ مع دوسرے کے شرکت مین مشتری ہین - فلہ ان یاخذ نصیب غیرہ - تو شفیع کو اختیار ہے کہ دوسرے شخص کا حصہ لے لے - ف - پس جس مشتری کو شفعہ دیدیا تھا اسکو اسکا حصہ مسلم رہے اور دوسرے کا حصہ خود لے لے - لان التسلیم لم یوجد فی حقہ - اسواسطے کہ دوسرے مشتری کے حق مین سپرد کرنا نہین پایا گیا ہے - ولو بلغہ شراء النصف فسلم ثم ظہر شراء الجمیع فلہ الشفعۃ - اور اگر شفیع کو خبر پہونچی کہ نصف عقار فروخت ہوا ہے پس اسنے بے رغبت ہوکر شفعہ دیدیا - پھر ظاہر ہوا کہ مشتری نے پورا عقار خریدا ہے تو آسکو شفعہ حاصل ہوگا - لان التسلیم لضرر الشرکۃ ولا شرکۃ - اسواسطے

Marfat.com

کہ شفعہ دیدیتا تو شرکت کے ضرر کے حصہ سے تھا حالانکہ شرکت ندارد ہے۔ ف۔ یعنی پہلے نصف کی خبر سے اُسنے خیال
کیا کہ نصف مین میرے ساتھ بائع کی شرکت رہیگی اور اسمین ضرر ہے پس شفعہ دیدیا پھر معلوم ہوا کہ کل عقار فروخت ہوگیا
اور شرکت نہین ہے تو اُسکو شفعہ ملیگا۔ وفی عکسہ لاشفعۃ فی ظاہر الروایۃ لان التسلیم فی الکل تسلیم فی ابعاضہ۔
اور اسکے برعکس صورت مین ظاہر الروایۃ کے موافق اسکو شفعہ نہین ملیگا اسواسطے کہ کل عقار مین شفعہ دیدینا اسکے
ٹکڑون مین بھی شفعہ دینا ہوتا ہے۔ ف۔ مثلاً خبر پہونچی کہ کل عقار بعوض ہزار درم کے فروخت ہوا پس اسنے شفعہ
دیدیا پھر معلوم ہوا کہ نصف فروخت ہوا تو ابو یوسف نے کہا کہ شفعہ ملیگا کیونکہ کبھی نصف کے دام میسر ہوتے ہین نہ کل
کے۔ اور یہی قول شافعی واحمد ہے۔ اور ظاہر الروایۃ مین نہین ملیگا کیونکہ جب کل کا شفعہ دیدیا تو نصف کا بھی دیدیا۔ ع۔
شیخ الاسلام خواہرزادہ نے فرمایا کہ یہ اُسوقت ہے کہ کل کی قیمت ہزار درم ہو بھی اور پھر نصف کی قیمت بھی ہزار درم
ظاہر ہوئی اور اگر نصف بعوض پانچ سو درم کے ظاہر ہو تو شفعہ ملیگا۔ ن۔ شاید کہ شیخ الاسلام رح نے قول ابو یوسف رح
سے موافقت کی لہذا شیخ مصنف رح نے کہا کہ ظاہر الروایۃ مین شفعہ نہین ہے اور یہی اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فصل۔ یہ فصل ایسے حیل کے بیان مین ہے جسے شفعہ ساقط کیا جاتا ہے اور اسکی ضرورت اسواسطے پیش آئی
کہ شفیع کبھی بدکار موذی ہوتا ہے کہ ظلم سے پریشان کرتا ہے تو مددگاری کے واسطے دوسرے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اسکے
جوار سے حفاظت ہو لہذا یہ فصل بیان فرمائی۔ مع۔ قال واذا باع دارا الا مقدار ذراع منہا فی طول الحد
الذی یلی الشفیع فلا شفعۃ لہ لانقطاع الجوار۔ اگر اپنا دار فروخت کیا سوائے ایک ہاتھ چوڑی پٹی کے اس حد کے
طول مین جو شفیع سے متصل ہے تو شفیع کے لیے شفعہ نہین ہوگا کیونکہ جوار منقطع ہے۔ ف۔ مثلاً زید کے دار مین جنوبی
حد سے متصل دار بکر ہے کہ وہ شفیع ہے پس زید نے جنوبی حد کے طول مین سراسر ایک ہی ایک ہاتھ چوڑی استثناء کرکے
باقی سب دار فروخت کیا تو بکر کو شفعہ اسوجہ سے نہین ملیگا کہ جہان اسکی ملک متصل ہے وہ فروخت نہین ہوا۔ وہذہ
حیلۃ۔ اور یہ ایک حیلہ ہے۔ ف۔ جس سے شفعہ ساقط کیا جاوے۔ وکذا اذا وہب منہ ہذا المقدار وسلمہ
الیہ لما بینا۔ اور اسی طرح اگر یہ مقدار مشتری کو ہبہ کرکے سپرد کردی تو بھی شفعہ ساقط ہوا بدلیل مذکورہ بالا۔ ف۔
کہ جوار منقطع ہوا۔ مثلاً ایک ہاتھ چوڑی پٹی پہلے اسنے مشتری کو ہبہ کرکے سپرد کی حتی کہ ہبہ تمام ہوگیا اور ہبہ مین شفعہ
نہین ہوتا پھر اسنے باقی دار کو مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اب مشتری خود ہی شفیع ہے بذریعہ اس پٹی کے جو پہلے
ہبہ کی گئی تو جار کو شفعہ نہین ملیگا۔ قال واذا ابتاع منہا سہما بثمن ثم ابتاع بقیتہا فالشفعۃ للجار فی السہم
الاول دون الثانی۔ اور اگر اسنے دار مین سے ایک سہم بعوض ثمن کثیر کے خرید کیا پھر باقی دار کو خریدا تو جار
کے واسطے سہم اول مین شفعہ ہے نہ باقی مین۔ ف۔ اس حیلہ سے شفیع کو دار مین سے خفیف ٹکڑا مل سکتا ہے
مگر بہت خسارہ کے ساتھ کہ شاید وہ نہ لے اور باقی نہین مل سکتا۔ صورت یہ کہ کل دار کا ثمن مثلاً دو ہزار درم
اندازہ ہوا پھر اسنے جنوبی جانب ایک ہاتھ چوڑی پٹی جسکا طول سرحد جار سے ملاصق ہے مشتری کے ہاتھ
گران ثمن کو مثلاً دو ہزار مین سے ایک درم کم کو فروخت کی اور باقی دار ایک درم مین فروخت کیا تو مشتری بوجہ
اول پٹی کے اس دار مین شریک شفیع ہے چنانچہ فرمایا۔ لان الشفیع جار فیہما الا ان المشتری فی الثانی
شریک فیتقدم علیہ۔ اسواسطے کہ شفیع تو ان دونون سہام مین جار ہے لیکن مشتری دوسرے سہم مین شریک
شفیع موجود ہے تو وہ جار سے مقدم ہوگا۔ ف۔ کیونکہ جسوقت مشتری نے سہم اول خرید لیا تو وہ اپنے اس
سہم سے دار مین شریک ہوگیا۔ فان اراد الحیلۃ ابتاع السہم بالثمن الا درہما مثلا۔ پس اگر حیلہ چاہے

(کہ جار کا شفعہ ساقط ہو) تو ایک سہم کو بعوض کل ثمن کے سوائے ایک درم کے مثلاً خریدے۔ ف۔ اور اعتماد کرے کہ بائع باقی کو بعوض باقی ایک درم کے دیدیگا۔ **والباقی بالباقی**۔ پھر باقی تمام دار کو بعوض باقی ایک درم کے خریدے۔ ف۔ پس اول سہم مین جو مثلاً ایک ہاتھ چوڑی پٹی ہے جار کو شفعہ پہونچتا ہے لیکن وہ اس حقیر پٹی کو اسقدر گران ثمن کے عوض نہین لیگا اور اگر اسنے مشتری سے لیا تو آیندہ باقی دار مین بہ نسبت جار کے مشتری مقدم ہے کیونکہ مشتری نے جسوقت باقی کو خریدا تو وہ شریک تھا اور جار کو صرف حق جوار ہے تو شریک مقدم ہے لہذا وہ اول سہم یعنی پٹی کو بھی اسقدر گران ثمن مین نہین خرید سکتا۔ **وان ابتاعها بثمن ثم دفع اليه ثوبا عوضا عنه فالشفعة بالثمن دون الثوب لانه عقد آخر والثمن هو العوض عن الدار**۔ اور اگر اسنے دار کو بعوض ثمن کے خریدا پھر ثمن کے عوض مین بائع کو ایک کپڑا دیدیا تو شفعہ بعوض ثمن کے ہوگا نہ اس کپڑے کے اسواسطے کہ یہ تو دوسرا عقد ہے اور دار کا عوض وہی ثمن ہے۔ **قال رح وهذه حيلة اخرى تعم الجوار والشركة** شیخ رح نے فرمایا کہ یہ ایسا حیلہ ہے جو شفعہ جوار و شرکت دونون کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی اس حیلہ سے شفیع جوار و شرکت دونون سے نجات ہوتی ہے اور اسکی صورت یہ ہے۔ **فيباع باضعاف قيمته ويعطى بها ثوب بقدر قيمته** کہ دار مذکور اپنی قیمت سے کئی گونہ پر بیچا جاوے اور اس ثمن کے عوض مین ایک کپڑا ایسا دیا جاوے جسکی قیمت صرف اسی قدر ہے جسقدر اس مکان کی نسبت ہے۔ ف۔ مثلاً اس مکان کی قیمت سو روپیہ ہے پس مشتری کے ہاتھ مکان مذکور ہزار روپیہ کو فروخت کیا پھر ہزار روپیہ کے عوض مین مشتری نے بائع کو ایک دوشالہ دیدیا جسکی قیمت سو روپیہ ہے پس اگر شفیع لینا چاہے تو اسکو ہزار روپیہ دینا پڑیگا اسواسطے کہ دار مذکور کا ثمن یہی ٹھہرا ہے اور مشتری نے جو کپڑا اسکے ہاتھ بیع کیا یہ دوسرا معاملہ ہے بخلاف اسکے اگر کپڑے کے عوض بیع الدار واقع ہوتی تو کپڑے کی قیمت پر شفیع لے سکتا تھا۔ پس اس حیلہ سے شفیع کو لینے کی گنجائش نہوگی لیکن اس حیلہ مین بائع کے ذمہ بھی سخت ضرر کا خوف ہے چنانچہ فرمایا کہ۔ **الا انه لو استحقت المشفوعة يبقى كل الثمن على مشتري الثوب لقيام البيع الثاني فيتضرر به**۔ لیکن اتنی بات اس حیلہ مین ہے کہ اگر دار مشفوعہ استحقاق مین لے لیا گیا تو کپڑا خریدنے والے پر پورا ثمن باقی رہیگا کیونکہ بیع دوم باقی ہے پس اسکو ضرر اٹھانا پڑیگا۔ ف۔ یعنی مثلاً مشتری سے دار مشفوعہ باستحقاق لے لیا گیا تو بائع کو وہ ثمن کل دینا پڑیگا جو اس کپڑے کے مقابلہ مین ٹھہرا ہے کیونکہ کپڑے کی بیع نہین ٹوٹیگی۔ **والاوجه ان يباع بالدراهم دينار حتى اذا استحق المشفوع يبطل الصرف فيجب رد الدينار لا غير**۔ اور اوجہ طریقہ یہ ہے کہ ثمن کے درمون کے عوض ایک دینار فروخت کرے حتی کہ اگر دار مشفوعہ استحقاق مین لیا گیا تو بیع صرف باطل ہوگی پس فقط دینار واپس کرنا لازم ہوگا۔ ف۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ استحقاق سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ مشتری کے ذمہ اس دار کے ثمن سے ہزار روپیہ نہین تھا تو وہ مجلس مین صرف کے معاوضہ پر قابض نہ ہوا تو صرف باطل ہوگئی پس دینار واپس کرنا واجب ہوا۔ **قال ولا تكره الحيلة في اسقاط الشفعة عند ابي يوسف وتكره عند محمد رح**۔ واضح ہو کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک شفعہ ساقط کرنے مین کوئی حیلہ کرنا مکروہ نہین ہے اور امام محمد رح کے نزدیک مکروہ ہے۔ **لان الشفعة انما وجبت لدفع الضرر**۔ اس دلیل سے کہ شفعہ تو اسی وجہ سے شرع نے واجب کیا کہ ضرر جوار دور ہو۔ **ولو ابحنا الحيلة ما دفعنا**۔ اور اگر ہم شفعہ ساقط کرنے کا حیلہ مباح رکھین تو ہم نے یہ ضرر دور نہین کیا۔ ف۔ اور ضرر موافق شرع دور نہ کرنا مکروہ ہے۔ **ولابي يوسف رح انه منع عن اثبات الحق فلا يعد ضررا**۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ حیلہ تو حق ثابت ہونے سے روکتا ہے

تو یہ ضرر شمار نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی اس حیلہ سے جب شفیع کا حق ہی ثابت نہوا تو اسکے حق مین ضرر بھی نہوا اور اپنی ذات سے ضرر دور کرنا جائز ہے اگرچہ اسکے ضمن مین کسی کا ضرر ہوتا ہو۔ اور حق یہ کہ امام محمد رح کا جواب نہین ہوا اسواسطے کہ انکا منشاء یہ ہے کہ شرع نے جس حق کو دیا ہے اسکے ثابت نہونے مین سعی کی گئی ہے۔ فافہم۔ وعلی ہذا الخلاف الحیلۃ فی اسقاط الزکوٰۃ۔ اور زکوٰۃ ساقط کرنے مین حیلہ کرنے مین بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز اور امام محمد رح کے نزدیک مکروہ ہے اور امام محمد رح کے قول پر فتوی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسائل متفرقہ۔ واذا اشتری خمسۃ نفر دارا من رجل فللشفیع ان یاخذ نصیب احدہم۔ اگر پانچ شخصون نے ایک شخص سے ایک دار خریدا تو شفیع کو اختیار ہے کہ پانچون مین سے ایک کا حصہ بحق شفعہ لے لے۔ وان اشتراہا رجل من خمسۃ اخذہا کلہا او ترکہا۔ اور اگر دار کو ایک شخص نے پانچ بائعون سے خریدا تو شفیع اس سب کو لے یا سب چھوڑ دے۔ ف۔ پس یہ دو صورتین ہین اور دونون مین فرق ہے۔ والفرق ان فی الوجہ الثانی باخذ البعض تتفرق الصفقۃ علی المشتری فیتضرر بہ زیادۃ الضرر وفی الوجہ الاول یقوم الشفیع مقام احدہم فلا تتفرق الصفقۃ۔ اور فرق یہ ہے کہ دوسری صورت مین بعض حصہ لینے مین مشتری کے حق مین صفقہ متفرق ہو جائیگا تو وہ اس سے شفعہ دینے سے زیادہ ضرر اٹھاویگا اور پہلی صورت مین شفیع مذکوران پانچون مین سے ایک کے قائم مقام ہو جائیگا تو صفقہ متفرق نہوگا۔ ولا فرق فی ہذا بین ما اذا کان قبل القبض او بعدہ۔ اور اس حکم مین فرق نہین کہ قبضہ سے پہلے ہو یا اسکے بعد ہو۔ ف۔ یعنی شفیع کو فقط ایک مشتری کا حصہ لینا جائز ہے خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد قبضہ کے ہو۔ اور حسن رح کی روایت مین قبضہ مشتری سے پہلے نہین جائز ہے لیکن ظاہر الروایۃ اولی ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ الا ان قبل القبض لا یمکنہ اخذ نصیب احدہم اذا نقد ما علیہ ما لم ینقد الآخر حصتہ کیلا یودی الی تفریق الید علی البائع۔ مگر اتنی بات ہے کہ قبضہ سے پہلے اگر شفیع نے وہ حصہ ثمن ادا کر دیا جو اسپر مشتریون مین سے ایک کا حصہ لینے سے لازم آیا تو ابھی وہ اس مشتری کے حصہ پر قبضہ نہین کر سکتا جب تک کہ دوسرا مشتری (ایک ہو یا کئی ہون) اپنا حصہ ادا نہ کرین تاکہ بائع پر قبضہ کی تفریق نہ ہو۔ بمنزلۃ احد المشتریین۔ بمنزلہ دو مشتریون مین سے ایک کے۔ ف۔ کہ اگر دو مشتریون نے (یا زیادہ نے) ایک بائع سے کوئی مبیع حصہ رسد خریدی پھر ایک مشتری نے اپنے حصہ کے دام دیدیے تو اسکو یہ اختیار نہین ہے کہ اپنا حصہ لے لے جب تک کہ دوسرا مشتری اپنے حصہ کے دام ادا نہ کرے۔ اسی طرح یہان شفیع کا حال ہے۔ بخلاف ما بعد القبض لانہ سقطت ید البائع۔ برخلاف قبضہ کے بعد کے کہ اسوقت شفیع بعد ادا کے قبضہ کر سکتا ہے اسواسطے کہ بائع کا قبضہ تو ساقط ہو چکا ہے۔ ف۔ تو بائع پر تفریق قبضہ لازم نہین آتی ہے۔ بالجملہ شفیع کو روا ہے کہ مشتریون مین سے ایک کا حصہ لے لے۔ سواء سمی لکل بعض ثمنا او کان الثمن جملۃ۔ خواہ ہر حصہ کے واسطے ثمن علٰحدہ بیان کیا ہو یا کل ثمن مجموعہ ہو۔ ف۔ یعنی بائع نے ہر مشتری کے حصہ کا ثمن علٰحدہ بیان کیا ہو یا مبیع کل کی بیع بثمن مجموعہ ہو۔ بہرحال مشتری کو اختیار ہے کہ مشتریون مین سے ایک کا حصہ لیوے ہے۔ لان العبرۃ فی ہذا لتفرق الصفقۃ لا للثمن۔ اسواسطے کہ اسمین ثمن کا اعتبار نہین بلکہ تفرق صفقہ کا اعتبار ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر انبہ اسے صفقہ متفرق ہو مثلاً ایک مشتری نے دو بائع سے ہر ایک کا حصہ علٰحدہ علٰحدہ بیع سے خریدا تو شفیع کو اختیار ہے کہ ایک کا حصہ لے لے اگرچہ مشتری کو عیب شرکت کا ضرر لاحق ہوگا لیکن اعتبار نہین گویا مشتری اس عیب پر خود راضی ہو چکا کہ اسنے یون ہی علٰحدہ علٰحدہ خرید کیا ہے۔ یعنی وہ جانتا تھا کہ شفیع ہر ایک کو لے سکتا ہے بدون دوسرے کے

Marfat.com

م - وہہنا تفریعات ذکرنا ہا فی کفایۃ المنتہی - اور یہاں دیگر مسائل متفرع ہوتے ہیں جنکو ہم نے کتاب کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے - قال ومن اشتری نصف دار غیر مقسوم فقاسمہ البائع اخذ الشفیع النصف الذی صار للمشتری اویدع - امام محمد رح نے لکھا کہ اگر مشتری نے دار میں سے نصف غیر مقسوم خریدا پھر بائع نے اسکے ساتھ بٹوارہ کیا تو شفیع اس نصف کو لے سکتا ہے جو مشتری کے حصہ میں آیا ہے اور چاہے چھوڑ دے

ف - یعنی نہ لے - لان القسمۃ من تمام القبض لما فیہا من تکمیل الانتفاع - اسواسطے کہ قبضہ کے تمہ میں بٹوارہ ہے کیونکہ اسمیں انتفاع کی تکمیل ہے - ف - یعنی جو چیز کہ قابل بٹوارہ ہے اسکا قبضہ بغیر بٹوارہ کے قبضہ ناقص ہے اور جب بٹوارہ ہو گیا تو قبضہ کامل ہو گیا پس ہر ایک اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کر سکتا ہے تو بٹوارہ سے قبضہ کا تکملہ ہے - ولہذا یتم القبض بالقسمۃ فی الہبۃ - اسی وجہ سے ہبہ کی صورت میں بٹوارہ سے قبضہ تام ہوتا ہے -

ف - یعنی اگر غیر مقسوم کو ہبہ کیا تو صحیح نہیں ہے اور اگر قبضہ دیدیا تو بھی صحیح نہیں ہے اور اگر بٹوارہ کر کے قبضہ دیا تو اب قبضہ پورا ہو گیا - اسی طرح مشتری کی خرید میں بھی بائع کے بٹوارہ سے قبضہ پورا ہو گا - والشفیع لا ینقض القبض وان کان لہ نفع فیہ لعود العہدۃ علی البائع فکذا لا ینقض ما ہو من تمامہ - اور شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ عقار میں مشتری کا قبضہ کرنا توڑ دے اگرچہ اسمیں شفیع کا نفع ہے بوجہ اسکے کہ بائع پر عہدہ عود کریگا پس اسی طرح ایسی چیز بھی نہیں توڑ سکتا جو قبضہ کے تمامی میں سے ہے - ف - یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ شفیع اس عقار مشفوعہ میں مشتری کا قبضہ توڑ دے تو وہ بائع کے قبضہ میں عود کرے پھر بائع سے بحق شفعہ لے تو بیع کا عہدہ ذمہ بائع ہو جاوے اور اسمیں زیادہ مضبوطی و آسانی ہے لیکن باوجود اس نفع کے بائع کو مشتری کا قبضہ توڑنیکا اختیار نہیں ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہوتا ہو وہ بھی نہیں توڑ سکتا اور وہ بٹوارہ ہے کہ جس سے قبضہ کامل ہوتا ہے تو شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ مشتری کا بائع کے ساتھ بٹوارہ کرنا توڑ دے تو جب بٹوارہ نہیں توڑ سکتا تو بٹوارہ سے جو حصہ کہ مشتری کے نصیب میں آیا اسی کو شفیع چاہے لے لے یا ترک کرے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مشتری کا بٹوارہ توڑ کر خود بائع کے ساتھ جدید بٹوارہ کرے - بخلاف ما اذا باع احد الشریکین نصیبہ من الدار المشترکۃ وقاسم المشتری الذی لم یبع حیث یکون للشفیع نقضہ - برخلاف اسکے اگر دار کے دو شریکوں میں سے ایک نے دار مشترک میں سے اپنا حصہ کسی کے ہاتھ فروخت کیا (اور شریک دیگر نے شفعہ دیدیا مگر شریک حق یا شفیع جار نے شفعہ لیا) اور مشتری نے اس شریک کے ساتھ جسنے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا ہے بٹوارہ کیا تو یہاں شفیع کو اختیار ہے کہ بٹوارہ توڑ دے - لان العقد ما وقع مع الذی قاسم فلم یکن القسمۃ من تمام القبض الذی ہو حکم العقد - اسواسطے کہ عقد بیع اس شریک کے ساتھ نہیں واقع ہوا جسنے بٹوارہ کیا ہے تو بٹوارہ تمہ قبضہ نہیں ہوا جو کہ عقد کا حکم ہے - ف - کیونکہ جسنے فروخت نہیں کیا اسپر سپرد کرنا اور قبضہ دلانا بحکم بیع لازم نہیں ہے تو اسکا بٹوارہ کرنا قبضہ کا تمہ نہ ہوا - بل ہو تصرف بحکم الملک - بلکہ یہ ایک تصرف بحکم ملک ہے - ف - یعنی مشتری نے اپنی ملکیت کے حکم سے شریک کے ساتھ بٹوارہ کر لیا تو یہ ایک مشتری کا تصرف ہے - فینقضہ الشفیع کما ینقض بیعہ وہبتہ - تو مشتری کے تصرف کو شفیع توڑ سکتا ہے جیسے مشتری کے بیع یا ہبہ کو توڑ سکتا ہے - ف - یعنی اگر مشتری نے عقار مشفوعہ کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا یا اسکو ہبہ کر دیا تو شفیع اپنے حق سابق کی وجہ سے اسکے تصرف کو توڑ سکتا ہے اسی طرح مشتری کے تصرف بٹوارہ کو بھی توڑ سکتا ہے - اور ظاہر ہے کہ جب شفیع نے یہ بٹوارہ توڑ دیا تو پھر عقار مشترک ہو جائیگا پس مشتری کا قبضہ پورا نہ ہوگا تو بائع کا قبضہ عود کریگا اور جب شفیع نے بائع کے قبضہ سے

Marfat.com

یا تو مشتری کے حق میں بیع فسخ ہو کر شفیع کے ساتھ قائم ہو گی اور اسکا عہدہ بذمہ بائع ہو گا - اور یہ سب اسوقت ہے
کہ بٹوارہ سوائے بائع کے ہوا ہو اور جب بائع نے مشتری کے ساتھ بٹوارہ کر کے پورا قبضہ دلایا تو شفیع اس بٹوارہ کو
نہیں توڑ سکتا جیسے قبضہ کو نہیں توڑ سکتا ہے مثلاً عقار علیحدہ ہو اور مشتری نے قبضہ کیا تو صحیح ہے اور شفیع اسکو نہیں
توڑ سکتا ہے پس یہی حاصل نکلا کہ بائع کے بٹوارہ سے جو حصہ کہ مشتری کے نصیب میں پڑا اسی کو شفیع لے سکتا
ہے - ثم اطلاق الجواب فی الکتاب یدل علی ان الشفیع یاخذ النصف الذی صار للمشتری فی ای
جانب کان - پھر جامع صغیر کا جواب مطلق تو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شفیع اس نصف کو لیگا جو مشتری کے
حصہ میں پڑا خواہ وہ کسی جانب سے ہو - ف - مثلاً دار مبیعہ کے شمال جانب میں شفیع کا ذاتی مکان ہے جسکے
ذریعہ سے وہ شفعہ کا مستحق ہے پھر یہ دار نصف فروخت ہوا اور مشتری کے بٹوارہ کرنے سے مشتری کے حصہ
میں اس دار مبیعہ کا جنوبی نصف آیا اور شمالی نصف بائع کے حصہ میں آیا تو کتاب میں جب فرمایا کہ شفیع اسکو
لے سکتا ہے جو مشتری کے حصہ میں آیا تو صورت مذکورہ میں بھی نکلا کہ شفیع اسی نصف جنوبی کو چاہے لے لے
پس شفیع کے ذاتی مکان اور اس حصہ مشفوعہ کے درمیان میں بائع کا نصف حصہ حائل ہے جو اسنے فروخت
نہیں کیا - یہ مفاد اس عبارت کا ہے جو جامع صغیر میں مطلق مذکور ہے - وہو المروی عن ابی یوسف لان المشتری
لا یملک ابطال حقہ بالقسمۃ - اور یہی حکم امام ابو یوسف رح سے علیحدہ مروی ہے اس دلیل سے کہ مشتری کو یہ
اختیار نہیں پہونچتا ہے کہ بذریعہ بٹوارہ کے شفیع کا حق باطل کرے - ف - یعنی اگر شفیع کو یہ اختیار نہو کہ وہ
ہر طرف سے مشتری کا حصہ لیوے بلکہ جب بٹوارہ میں مشتری کا حصہ ملک شفیع سے متصل واقع نہو تو شفیع کو لینے کا
اختیار نہو تو اس صورت میں بٹوارہ سے شفیع کا استحقاق جاتا رہے حالانکہ مشتری کو یہ قدرت نہیں ہے کہ بٹوارہ کے
ذریعہ سے شفیع کا حق مٹا دے - بلکہ شفیع بہرحال لے لیگا خواہ کسی جانب واقع ہو - اور یہی مفاد ظاہر الروایۃ
یعنی جامع صغیر ہے - وعن ابی حنیفۃ رح انہ انما یاخذہ اذا وقع فی جانب الدار التی یشفع بہا - اور نوادر
میں امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ شفیع اس بٹوارہ کے بعد حصہ مشتری کو بحق شفعہ جب ہی لے سکتا ہے
کہ مشتری کا اسی جانب واقع ہو جدھر شفیع کا ذاتی مکان ہے جسکے ذریعہ سے وہ شفعہ کا مستحق ہے - ف - اور اگر
دوسری جانب پڑے تو نہیں لے سکتا ہے - لانہ لا یبقی جارا فیما یقع فی الجانب الآخر - اسواسطے کہ جو حصہ
کہ دوسری جانب پڑے تو اسمیں شفیع مذکور جار نہیں رہیگا - ف - کیونکہ جس جوار سے استحقاق شفعہ ہے
وہ جوار ملاصق ہے اور جب درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہے تو شفیع کو حصہ مشتری سے ملان نہیں رہا تو جوار نہیں
رہا پس شفعہ بھی نہیں رہا - آیا نہیں دیکھتے کہ اگر بائع نے ابتدا سے اپنے دار کے دو ٹکڑے کیے اور جو ٹکڑا کہ شفیع
جار سے ملاصق تھا وہ اپنے واسطے رکھ لیا اور دوسرا ٹکڑا جو شفیع سے ملاصق و متصل نہیں ہے کسی کے ہاتھ فروخت کیا
تو شفیع کو شفعہ نہیں پہونچتا ہے کیونکہ وہ متصل نہونے سے شفیع نہیں ہے پس یوں ہی اس صورت میں بھی شفیع نہیں
ٹھہرا - اور شاید وجہ ظاہر الروایۃ کا اشارہ دلیل ابو یوسف رح میں ہے کہ جب بائع نے ابتدا میں بغیر بٹوارہ کے مشترک
میں سے نصف فروخت کیا تو یہ نصف اس مکان کے ہر طرف ساری ہے حتی کہ شفیع کی ملکیت سے متصل بھی موجود
ہے لہذا شفیع اسکے شفعہ کا مستحق ہو گیا اور بعد مستحق ہو جانے کے مشتری کے بٹوارہ سے اگر یہ نصف کسی دوسری
جانب کو متعین کیا گیا تو شفیع کے استحقاق کو باطل نہیں کر سکتا اسواسطے کہ شفیع کو اصلی استحقاق ہوا اور بٹوارہ
میں دوسری جانب کا تعین ہونا کوئی اصلی تقسیم پر نہیں ہے بلکہ باٹنے والے باتھ کا فعل ہے حالانکہ کسی کو اسنے

Marfat.com

فعل سے یہ اختیار نہیں کہ شفیع کو جو استحقاق شرع نے دیا ہے وہ باطل کرے اور یہ اسواسطے کہ بٹوارہ میں حصص
برابر کرنے کے بعد ہر ایک کے نام کی گولی بنا کر مثلاً کسی طفل کو دی گئیں کہ وہ جس گولی کو جہاں چاہے ڈالکر
پس اسکی گولی سے مشتری کے نام نصف دار دوسری جانب نکلا تو اس سے شفیع کا استحقاق باطل نہیں ہوتا ہے
بخلاف اسکے جب کہ بائع نے پہلے سے دو حصہ کر کے صرف دوسری جانب کا حصہ فروخت کیا تو اس سے شفیع کو
استحقاق ہی نہیں ہوا اور یہ نہیں کہ استحقاق ہونے کے بعد مٹایا گیا ہے اور واضح ہو کہ ابو یوسف رح کے نزدیک
یہی اسقاط شفعہ کے لیے حیلہ کرنے کی بنا ہے کہ حق شفعہ ثابت ہونے کے بعد مٹانا حرام ہے اور اگر اسنے اول سے
اس طور پر فروخت کیا کہ شفعہ ثابت نہیں ہوا تو مضائقہ نہیں ہے اور یہ تقریر تحقیق المقام مترجم عفا اللہ عنہ کو توفیق
حق سبحانہ تعالیٰ الہام ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ **قال ومن باع دارا ولہ عبد ماذون جامع صغیر**
میں ہے کہ جسنے ایک دار فروخت کیا حالانکہ اسکا ایک غلام ماذون ہے۔ ف۔ جس نے اسکو تجارت کے واسطے
اجازت دی ہے اور منجملہ احکام ماذون کے یہ ہوتا ہے کہ اگر اسنے تجارت میں منفعت حاصل کی تو جو کچھ اسکے قبضہ میں
ہے مع اسکی ذات کے سب مولیٰ کی ملکیت ہے اور وہ جو کچھ خرید فروخت کرتا ہے وہ سب مولیٰ کے واسطے ہوتی ہے
اور اگر اسنے خسارہ اٹھایا اور اسپر تاجروں کے قرضے چڑھ گئے تو اوسے قرضہ اس غلام کی گردن سے متعلق
ہے حتی کہ وہ ان قرضوں کے واسطے فروخت کیا جاوے اگر مولیٰ اسکا فدیہ دینا منظور نہ کرے پس یہاں یہ صورت
ہے کہ غلام ماذون جو بعد اجازت مولیٰ کے تجارات کرتا ہے حتی کہ انواع تجارات میں سے اپنے زمین و مکانات
بھی خریدے ہیں پس مولیٰ نے جو مکان فروخت کیا اسکا شفیع بھی غلام ماذون ہے۔ **علیہ دین**۔ حالانکہ اس
غلام ماذون پر قرضہ ہے۔ ف۔ جو اسکی گردن کو محیط ہے۔ زیلعی۔ حتی کہ مولیٰ سے گویا اجنبی ہے کہ وہ اپنے قرضخواہوں
کے قرضوں میں پھنسا ہوا ہے جب چاہیں اسکو فروخت کرا دیں۔ **فلہ الشفعۃ**۔ تو اس غلام ماذون کو شفعہ
حاصل ہوگا۔ ف۔ حاصل یہ کہ مولیٰ نے مکان فروخت کیا اور اسکا شفیع خود اسکا غلام ماذون ہے مگر اسپر
اسقدر قرضہ ہے کہ اسکی گردن کو مستغرق ہے تو باوجودیکہ مولیٰ کا غلام ہے اسکو حق شفعہ حاصل ہے۔ **وکذا اذا کان
العبد ہو البائع فلمولاہ الشفعۃ**۔ اور اسی طرح اگر مکان فروخت کرنے والا بھی غلام ماذون قرضدار ہو تو
اسکے مولیٰ کو حق شفعہ حاصل ہوگا۔ **لان الاخذ بالشفعۃ تملک بالثمن فینزل منزلۃ الشراء**۔ اسواسطے کہ
شفعہ میں لینا تو ثمن کے عوض میں ملکیت حاصل کرنے کا نام ہے تو یہ بمنزلہ خرید کے قرار دیا گیا ہے۔ ف۔ اگر
کہا جاوے کہ پھر مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا یا غلام کا مولیٰ سے خریدنا بیفائدہ ہے کیونکہ وہ تو سب مولیٰ کی
ملکیت ہے تو ایسا ہوا جیسے زید نے خود بیچا اور خود ہی خرید لیا اور یہ باطل ہے۔ جواب یہ کہ ہاں مگر یہ اسوقت کہ غلام
مع اپنی گردن کے مولیٰ کی ملکیت ہو اور یہاں تو غلام مذکور اپنے قرضخواہوں کی نذر ہو رہا ہے تو اسکا خریدنا یا اس
مولیٰ کا خریدنا جائز ہے۔ **وہذا لانہ مفید**۔ اور یہ جواز اسواسطے ہوا کہ یہ خرید مفید ہے۔ ف۔ بیفائدہ نہیں ہے
لانہ یتصرف للغرماء۔ کیونکہ غلام مذکور یہ خرید یا فروخت تو اپنے قرضخواہوں کے واسطے کرتا ہے۔ ف۔ جنکے
قرضوں میں اسکی گردن تک پھنسی ہوئی ہے کیونکہ جو کچھ اس خرید فروخت میں نفع حاصل ہو وہ سب قرضخواہوں کے
واسطے ہے نہ مولیٰ کے لیے تو یہ خرید فروخت مفید ہوئی۔ **بخلاف ما اذا لم یکن علیہ دین**۔ برخلاف اسکے
جب اس غلام پر قرضہ نہو۔ ف۔ تو البتہ مفید نہیں ہے۔ **لانہ یبیعہ لمولاہ**۔ کیونکہ اسکا بیع کرنا اپنے مولیٰ کیواسطے
ہوگا۔ ف۔ کیونکہ جو کچھ نفع ہو وہ مولیٰ کے واسطے ہوگا۔ اور جو کچھ تصرف کریگا سب مولیٰ کے واسطے کریگا

و الشفعة لمن بیع لہ - حالانکہ قاعدہ مذکور ہوا کہ جسکے واسطے بیع واقع ہوا اسکو حق شفعہ مین حاصل ہوتا ہے - ف -
برخلاف اسکے اگر وہ کسی دار کو خرید سے تو مولی کے واسطے خرید واقع ہوگی اور جسکے واسطے خرید واقع ہوا اسکو شفعہ
مل جاتا ہے تو مولی اسکو شفعہ مین لے سکتا ہے - زیلعی - اور یہ بھی منجملہ صورتون کے جو قاعدہ کلیہ کے تحت مین مین داخل
ہے جیساکہ وہان مترجم نے اشارہ کیا ہے - فتذکر م - قال وتسلیم الاب والوصی الشفعة علی الصغیر جائز عند
ابی حنیفة وابی یوسف - امام محمد رح نے لکھا ہے کہ صغیر کے باپ یا باپ کے وصی کا اپنی ولایت سے صغیر پر اسکا
شفعہ دیدینا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے - ف - صورت یہ کہ مثلاً زید کا پسر خردسال نابالغ ہے
کہ اسکی ماں نے انتقال کیا اور اسنے ماں سے ایک مکان یا زمین میراث پایا اور باپ اسکا متولی ہے یا باپ مر گیا
اور اسنے مکان میراث پایا اور باپ کی تقرری سے باپ کے بعد اسکا وصی اس صغیر کا متولی ہے پھر اسکے عقار سے
ملحق کوئی مکان یا زمین فروخت ہوئی حتی کہ صغیر کو اسکا شفعہ حاصل ہوا پس صغیر کے باپ یا وصی نے اسکا حق شفعہ
مشتری کو دیدیا یعنی نہین لیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے - وقال محمد رح وزفر رح ہو علی
شفعة اذا بلغ - اور امام محمد و زفر رح نے کہا کہ صغیر مذکور اپنے شفعہ پر ہے جب بالغ ہو - ف - حتی کہ بالغ ہونیکی
مجلس مین اگر اسکو شفعہ کی خبر پہونچی تو اُسی وقت طلب کرے - اور اگر طلب کیا تو پا دیگا - واضح ہو کہ امام محمد رح
تو شفعہ لینے مین ایک مہینہ کی تاخیر کرنے سے شفعہ باطل کرتے ہین کہ اسمین مشتری پر طول ضرر ہے حالانکہ یہان طفل
کے لیے برسون تک حق شفعہ باقی رکھتے ہین اور یہ عجیب ہے - فافہم م - قالوا وعلی ہذا الخلاف اذا بلغہما شراء دار
بجوار دار الصبی فلم یطلبا الشفعة - اور مشائخ نے فرمایا کہ اسی طرح اگر باپ یا وصی کو صغیر کے مکان کے جوار مین کوئی
مکان فروخت ہونے کی خبر پہونچی مگر باپ یا وصی نے اسکا شفعہ طلب نہین کیا - ف - حتی کہ عدم پیروی کی وجہ
سے شفعہ نہین ملا اگرچہ ان دونون نے صریحاً شفعہ نہین دیا تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف
کے نزدیک جیسے باپ یا وصی کو صریح شفعہ دینے کا اختیار ہے اسی طرح طلب نہ کرنا بھی جائز ہے حتی کہ شفعہ باطل ہوتا
صغیر پر جائز ہوگا اور صغیر طلب نہین کر سکتا ہے اور امام محمد و زفر رح کے نزدیک صغیر جب بالغ ہو تو اپنے شفعہ پر ہے
چاہے طلب کرے - وعلی ہذا الخلاف تسلیم الوکیل بطلب الشفعة فی روایة کتاب الوکالة وہو الصحیح
اور اسی طرح جس شخص کو شفعہ طلب کرنے کے واسطے وکیل کیا تھا اگر اسنے شفعہ دے دیا تو اسمین بھی موافق روایت
کتاب الوکالة کے ایسا ہی اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے - ف - یعنی مثلاً زید کے عقار کے متصل ایک عقار فروخت
ہوا اور اسنے بکر کو وکیل کیا کہ میرے واسطے شفعہ طلب کرے پس وکیل مذکور نے مشتری کو شفعہ دیدیا تو مبسوط
کی کتاب الوکالة مین ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک جائز ہے اور موکل کا شفعہ باطل ہو گیا اور امام محمد رح کے
نزدیک نہین بلکہ موکل اپنے شفعہ پر ہے اور یہی روایت صحیح ہے - برخلاف بعض روایات کے کہ جسمین آیا کہ امام ابو حنیفہ
و محمد رح کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابو یوسف رح کے پس شیخ مصنف رح نے اشارہ کیا کہ یہ روایت غلط ہے اور صحیح
یہ کہ امام ابو حنیفہ رح و ابو یوسف کے نزدیک وکیل کا سپرد کرنا جائز ہے اور امام محمد رح کے نزدیک نہین جائز ہے - سپیجابی
نے فرمایا کہ کتاب الوکالة کی روایت اصح ہے کیونکہ وکیل بشفعہ تو وکیل خصومت ہے اور وکیل خصومت کو مجلس قاضی
مین موکل پر اقرار کا اختیار ہے لیکن تسلیم شفعہ اس بنا پر ہے کہ جو شخص شفعہ مین دار مشفوعہ لے سکتا ہے وہ شفعہ دینے
کی بھی قدرت رکھتا ہے - لمحمد و زفر رح انہ حق ثابت للصغیر فلا یملکان ابطالہ - امام محمد و زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ
تو صغیر کے لیے ایک حق ثابت ہے پس باپ یا وصی کو اسکے باطل کرنے کی قدرت نہین ہے - کدیتہ و قودہ - جیسے

Marfat.com

صغیر کا دین یعنی قرضہ اور حق قصاص - ف - کہ امین سے کسی کو باطل نہین کر سکتے مین - ولانہ شرع لدفع الضرر
فکان ابطالہ اضرارا بہ - اور اس دلیل سے کہ یہ دفع ضرر کے واسطے مشروع ہے تو اسکے باطل کرنے مین صغیر کے
حق مین ضرر ہوگا - ف - یعنی حق شفعہ تو اسواسطے مشروع ہوا ہے کہ جوار کا ضرر دور ہو پس جب کہ باپ یا وصی
نے اس حق کو باطل کیا تو اس سے صغیر کو ضرر پہونچیگا - پس جائز نہین ہے - ولہما انہ فی معنی التجارۃ فیملکان ترکہ
اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ لینا بمعنی تجارت ہے تو باپ یا وصی کو اسکے ترک کی ولایت حاصل ہے
الا تری ان من اوجب بیعا للصبی صح ردہ من الاب والوصی - کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے طفل کیواسطے
بیع کا ایجاب کیا یعنی مثلا کہا کہ مین نے یہ چیز اس صغیر کے ہاتھ اسقدر ثمن پر فروخت کی تو باپ یا وصی کی طرف سے
اسکو رد کرنا صحیح ہوتا ہے - ف - یعنی ایجاب کے بعد قبول نہ کیا اور کہا کہ ہم نہین قبول کرتے ہین تو صحیح ہے یعنی
باپ یا وصی کو یہ اختیار حاصل ہے - ولانہ دائر بین النفع والضرر - اور اس دلیل سے کہ شفعہ لینا نفع و ضرر مین
دائر ہے - ف - یعنی شفعہ مین لینا کبھی نافع ہوتا ہے اور کبھی اس سے ضرر پہونچتا ہے جب کہ ثمن زائد دینا پڑے
وقد یکون النظر فی ترکہ لیبقی الثمن علی ملکہ والولایۃ نظریۃ فیملکانہ - اور کبھی صغیر کے حق مین بہتری یون نظر
آتی ہے کہ شفعہ ترک کیا جاوے تاکہ ثمن اسکی ملکیت مین باقی رہے اور یہ ولایت نظری ہے تو دونون کو اسکا اختیار
ہے - ف - یعنی باپ یا وصی کو جو ولایت صغیر پر حاصل ہے وہ بنظر بہتری ہے پس جس صورت مین صغیر کے حق مین
بہبودی نظر آوے وہ تصرف جائز ہے - وسکوتہما کابطالہما لکونہ دلیل الاعراض - اور باپ یا وصی کا طلب
شفعہ سے سکوت کرنا بمنزلہ شفعہ ترک کرنے کے ہے اسواسطے کہ یہ سکوت دلیل اعراض ہے - ف - یعنی گویا شفعہ
سے منہ موڑا پس باطل ہو جائیگا - وہذا اذا بیعت بمثل قیمتہا - اور یہ سب اختلاف ایسی صورت مین ہے کہ
دار مشفوعہ اپنی قیمت کے برابر دامون پر فروخت ہوا ہو - ف - کہ اس صورت مین بھی امام ابو حنیفہ و
ابو یوسف رح کے نزدیک اگر باپ یا وصی کو مصلحت معلوم ہو کہ شفعہ نہ لیا جاوے بلکہ ثمن محفوظ رکھا جاوے
تو جائز ہے اور امام محمد و زفر رح صغیر کے واسطے بلوغ تک حق شفعہ باقی رہیگا - فان بیعت باکثر من قیمتہا بما لا
یتغابن الناس فیہ - اور اگر ایسا ہو کہ دار مشفوعہ اپنی قیمت سے اسقدر زیادہ دامون کو فروخت ہوا کہ
اندازہ کرنے والے اپنے اندازہ مین اسقدر خسارہ نہین اٹھاتے ہین - قیل جاز التسلیم بالاجماع لانہ تمحض
نظرا - تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس صورت مین بالاجماع شفعہ دیدینا جائز ہے کیونکہ اسمین صغیر کے حق مین محض
بہتری ہے - ف - لینے مین سوائی کا کچھ شبہہ بھی نہین ہے - وقیل لا یصح بالاتفاق - اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ
بالاتفاق شفعہ دیدینا صحیح نہین ہے - ف - یعنی شفعہ لینے کا اختیار ہی حاصل نہوا تو دینا صحیح نہین ہے - اور یہی قول
اصح ہے - ک - لانہ لا یملک الاخذ - اسواسطے کہ باپ یا وصی کو شفعہ مین لینے کا اختیار نہین ہے - فلا یملک التسلیم
کالاجنبی - تو وہ سپرد کرنے کا مالک بھی نہین ہے جیسے اجنبی کا حکم ہے - ف - حتی کہ اگر اجنبی حق شفعہ کو صغیر کی طرف
سے خود سپرد کرے تو مہمل ہے اسواسطے کہ اجنبی کو اسکی طرف سے شفعہ لینے کا اختیار نہ تھا تو سپرد کرنا بھی مہمل ہے
وان بیعت باقل من قیمتہا بمحاباۃ کثیرۃ - اور اگر دار مشفوعہ اپنی قیمت سے کم دام پر فروخت ہوا ہو
جسمین بہت محابات ہے - ف - یعنی ثمن مین سے بہت فروگذاشت کی گئی ہے - فعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح
التسلیم منہا - تو امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ اس صورت مین باپ یا وصی کی طرف سے شفعہ سپرد کرنا صحیح نہین
ہے - ولا روایۃ عن ابی یوسف - اور امام ابو یوسف رح سے اس صورت مین روایت نہین ہے - ف - اور امام محمد و زفر رح

۸

کے نزدیک بدرجۂ اولی باپ یا وصی کو شفعہ دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اگر بائع مریض نے اسطرح محابات سے فروخت کیا ہو حتی کہ مشتری کے ذمہ یہ دغدغہ ہو کہ شاید حکم دیا جاوے کہ قیمت پوری کرے یا چھوڑ دے تو اِس صورت میں مثل اول کے حکم ہوگا۔ واللہ تعالے اعلم

کتاب القسمة

یہ کتاب بٹوارہ کے بیان میں ہے

قال القسمة فی الاعیان المشترکة مشروعة۔ شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ اعیان مشترکہ میں بٹوارہ مشروع ہے لان النبی علیہ السلام باشرہا فی المغانم والمواریث۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم جہاد میں اور مسلمانوں کے میراثوں میں خود بٹوارہ فرمایا۔ ف۔ چنانچہ تقسیم غنائم حنین بروایت بخاری رح و دیگر احادیث کثیرہ میں اور مواریث میں سے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ بعد فتوی ابو موسی رضی اللہ عنہ کی بروایت بخاری رح اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ بقصۂ نالش زوجہ سعد بن الربیع بروایت ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ وغیرہم وحدیث ترکہ ابنۂ حمزہ بروایت نسائی رح اور فی الجملہ تفصیل یہ ہے کہ انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب غنائم حنین کو تقسیم فرمایا۔ الخ۔ البخاری وقد مر فی کتاب السیر۔ اور ابو موسی اشعری رضہ سے پوچھا گیا کہ ایک میت نے اپنی دختر چھوڑی اور بہن اور پسر کی دختر۔ پس فرمایا کہ نصف دختر کو اور نصف بہن کو دیا جاوے اور تم لوگ ابن مسعود رضہ کے پاس جاؤ پس ہم نے ابن مسعود رضہ سے جاکر ابو موسی رضی اللہ عنہ کا فتوی نقل کیا تو فرمایا کہ اگر میں ایسا فتوی دوں تو گمراہ ہو جاؤں اور ٹھیک پر نہونگا ویکن میں اس بارہ میں وہ فیصلہ دونگا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا۔ کہ دختر کے واسطے نصف اور پسر کی دختر کے واسطے ایک چھٹا حصہ تاکہ دو تہائی پوری ہو جاوے اور اور باقی بہن کے واسطے ہے پھر ہم نے ابو موسی رضہ کے پاس آکر حضرت ابن مسعود رضہ کا فتوی نقل کیا تو ابو موسی رضہ نے فرمایا کہ جب تک تم میں یہ عالم متبحر موجود ہے تب تک مجھسے فتوی مت پوچھا کرو۔ رواہ البخاری۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ سعد بن الربیع کی زوجہ نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ سعد بن الربیع نے وفات پائی اور دو لڑکیاں و بھائی چھوڑا پس بھائی نے کل مال پر قبضہ کر لیا حالانکہ دختران سعد کے واسطے مال ضرور ہے کہ وہ بغیر مال کے نکاح نہیں کیجاوینگی پھر نازل ہوئی آیت مواریث تو آپ نے سعد رضہ کے بھائی کو بلاکر فرمایا کہ سعد رضہ کی دختروں کو دو تہائی دیدے اور اسکی زوجہ کو آٹھواں حصہ دیدے اور باقی تیرے واسطے ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ والحاکم اور اس بارہ میں احادیث بہت ہیں۔ وجری التوارث بہا من غیر نکیر۔ اور یہ عمل درآمد طبقہ بطبقہ بدون انکار کے چلا آتا ہے۔ ف۔ پس قسمت و بٹوارہ جائز ہے۔ ثم ہی لا تعری عن معنی المبادلة۔ پھر واضح ہو کہ بٹوارہ تو مبادلہ کے معنی سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ لان ما یجتمع لاحدہما بعضہ کان لہ وبعضہ کان لصاحبہ۔ اسواسطے کہ جو کچھ ایک کے حصہ میں جمع ہوا وہ بعض تو اسی کا حق تھا اور بعض دوسرے شریک کا حق تھا۔ ف۔ اور اسیطرح شریک کے حصہ میں کچھ شریک کا حق ہے اور کچھ اسکا حق ہے۔ فہو یاخذہ عوضا عما بقی من حقہ فی نصیب صاحبہ پس یہ حق شریک کو بعوض اپنے اس حق کے لے لیتا ہے جو شریک کے حصہ میں اسکا حق رہگیا ہے۔ فکان مبادلة وافرازا۔ تو بٹوارہ بمعنی مبادلہ وجدا کرنا ہوا۔ والافراز ہو الظاہر فی المکیلات والموزونات لعدم التفاوت۔ اور کیلات وموزونات کے بٹوارہ میں افراز کے معنی ظاہر ہوتے کیونکہ انمیں باہم تفاوت نہیں ہوتا ہے

ف۔ اور مبادلہ کے معنی ظاہر نہین ہین۔ حتی کان لاحدہما ان یاخذ نصیبہ حال غیبۃ صاحبہ۔ حتی کہ کیلات
وموزونات کے بٹوارہ مین ایک کو اختیار ہے کہ دوسرے شریک کی غیبت مین اپنے حصہ پر قبضہ کرلے۔ ف۔ کیونکہ
مبادلہ نہین جو دوسرے کی حاضری ضرور ہو۔ ولو اشتریاہ فاقتسماہ یبیع احدہما نصیبہ مرابحۃ بنصف الثمن
اور اگر دونون نے کیلی یا موزون کو خریدکر باہم بٹوارہ کیا توہر ایک اپنے حصہ کو مرابحہ سے نصف ثمن پر فروخت
کرے۔ ف۔ یعنی جسقدر ثمن مین دونون نے خریدی بعد برابر بٹوارہ کے ہر ایک کے پاس نصف چیز بعوض نصف
ثمن کے رہی پس نصف ثمن پر مرابحہ سے فروخت کرسکتا ہے اور اگر اس بٹوارہ مین مبادلہ کے معنی ہوتے تو نصف
مین مبادلہ ہوچکا اب نصف ثمن پر مرابحہ نہین ہوسکتا اور چونکہ مرابحہ مذکور جائز ہے تو معلوم ہوگیا کہ اسمین مبادلہ نہین
ہے بلکہ صرف جدا کرنے کے معنی ہین۔ بالجملہ کیلات وموزونات مین جو بٹوارہ ہوتا ہے وہ بمعنی مبادلہ معتبر نہین ہوتا
بلکہ اسمین صرف جدا کرنے کے معنی غالب ہوتے ہین۔ ومعنی المبادلۃ ہو الظاہر فی الحیوانات والعروض
للتفاوت۔ اور حیوانات واسباب کے بٹوارہ مین مبادلہ کے معنی ظاہر ہین کیونکہ انکے آحاد مین تفاوت ہوتا ہے
ف۔ پس حیوانات وعروض مین کیلات وموزونات سے فرق ہوتا ہے اور فرق یہی کہ مثلاً گیہون کے درمیان
تفاوت نہین تو ڈھیری مثلاً چھ صاع ہو اور دو حصہ مین تین صاع کے علیحدہ کردیے گئے تو انمین کچھ تفاوت نہین
ہے اور بٹوارہ سے صرف جدا ہوگئے۔ اور اگر چھ بکریان ہون تو انمین تفاوت کی وجہ سے ہرچند برابری کا قصد
کیا گیا مگر فرق کا احتمال ہے تو گویا ہر ایک نے دوسرے سے اپنے حق کا مبادلہ کرلیا۔ حتی لایکون لاحدہما
اخذ نصیبہ عند غیبۃ الآخر۔ حتی کہ ایک کو دوسرے کی غیبت مین اپنا حصہ لے لینے کا اختیار نہین ہے۔ ف۔
کیونکہ مبادلہ مین دوسرے کی حاضری ضرور ہے۔ ولو اشتریاہ فاقتسماہ لایبیع احدہما نصیبہ مرابحۃ بعد القسمۃ
اور اگر دونون نے حیوانات وعروض کو خرید کر باہم بٹوارہ کرلیا تو کوئی اپنا حصہ مرابحہ پر بعد بٹوارہ کے نہین فروخت
کرسکتا۔ ف۔ کیونکہ بعد بٹوارہ کے باہمی مبادلہ جدید ہوگیا تو اول مبادلہ کے نصف ثمن پر مرابحہ نہین کرسکتا
بالجملہ حیوانات وعروض مین بٹوارہ بمعنی مبادلہ ہے اگرچہ معنی افراز بھی متحقق ہین۔ الا انہا اذا کانت من جنس
واحد اجبر القاضی علی القسمۃ عند طلب احد الشرکاء لان فیہ معنی الافراز لتقارب المقاصد
والمبادلۃ مما یجری فیہ الجبر کما فی قضاء الدین۔ لیکن اتنی بات ہے کہ جب حیوانات وعروض ایک ہی جنس
سے ہون (مثلاً بکریان ہون یا گائین ہون) تو قاضی بٹوارہ پر جبر کریگا جب کہ شریکون مین سے کسی نے بٹوارہ کی
درخواست کی ہو کیونکہ اسمین جدا کرنے کے معنی غالب ہین اس وجہ سے کہ مقاصد باہم قریب قریب ہین اور مبادلہ
ایسی چیز ہے کہ اسمین جبر جاری ہوتا ہے جیسے ادائے قرض مین ہے۔ ف۔ کیونکہ قرض ہمارے نزدیک مثل ادا
ہوتا ہے اور توضیح یہ ہے کہ قرض مین اصل یہ کہ مقروض نے جو مال قرض دیا وہی بعینہ ادا کرنا چاہیے لیکن اگر وہی بعینہ
ادا کرے تو قرض لینے کا کچھ فائدہ نہین ہوسکتا کیونکہ تصرف نہین کرسکتا لہذا بضرورت یہ جائز ہے کہ اسمین تصرف
کرے اور اسکے مثل ادا کرے تو جب قرضدار نے اسکے مثل دیا تو باہمی مبادلہ ہوگیا پس معلوم ہوا کہ قرضہ ادا کرنے مین
مبادلہ کے معنی ہین اور جب قرضہ ادا کرنے پر قاضی جبر کرتا ہے تو مبادلہ پر جبر کرتا ہے پس ثبوت ہوا کہ مبادلہ مین جبر کرنا جائز
ہے تو حیوانات وعروض کے بٹوارہ پر جبر کرنا جائز ہے جب کہ کوئی شریک درخواست کرے اور باقی شرکاء یا بعض انکار
کرین۔ وہذا لان احدہم بطلب القسمۃ یسال القاضی ان یخصہ بالانتفاع بنصیبہ ویمنع الغیر عن الانتفاع
بملکہ فیجب علی القاضی اجابتہ۔ اور یہ جبر اسواسطے جائز ہے کہ ایک شریک اپنی درخواست بٹوارہ مین قاضی سے

Marfat.com

سائل ہوا ہے کہ اسکے حصہ کے ساتھ انتفاع مین اسکو مخصوص فرما دے اور دوسرون کو اسکے ملکیت مین نفع اٹھانے سے روکے تو قاضی کو اسکی یہ درخواست منظور کرنا واجب ہے۔ **وان کانت اجناسا مختلفۃ لایجبر القاضی علی قسمتہا لتعذر المعادلۃ باعتبار فحش التفاوت فی المقاصد**۔ اور اگر یہ چیزین اجناس مختلفہ ہون تو قاضی انکے بٹوارہ کرنے مین جبر نہین فرمادیگا کیونکہ باہمی برابری متعذر ہے بلحاظ اسکے کہ انکے مقاصد مین تفاوت فاحش ہے۔ ف۔ مثلاً بکری سے جو مقصود ہے وہ گائے سے نہین اور برعکس نہین اور اونٹ سے ان دونون سے علحدہ مقاصد ہین تو ہر ایک کے حصہ مین برابری کرنا محال ہے اسواسطے کہ ہر ایک کے حصہ مین سن وسال ومقاصد کی راہ سے برابر آنا محال ہے۔ **ولو تراضوا علیہا جاز لان الحق لہم**۔ اور اگر سب شرکاء اس بٹوارہ پر باہم رضامند ہوگئے تو جائز ہے اسواسطے کہ حق تو انھین مین دائر ہے۔ ف۔ پس جو حصص لگائے گئے پھر ہر ایک کے نام جو حصہ پڑا اسپر باہم ایک دوسرے کے واسطے راضی ہوگئے تو ہر ایک دوسرے کے واسطے مبادلہ پر رضامند ہوگیا اگرچہ ان حصون مین تفاوت فاحش موجود ہو۔ حاصل یہ کہ مختلف اجناس مین بٹوارہ یعنی مبادلہ ہے اور اسمین باہمی رضامندی نص سے شرط ہے تو قاضی کی طرف سے جبر نہین ہو سکتا ہے۔ قال **وینبغی للقاضی ان ینصب قاسما یرزقہ من بیت المال لیقسم بین الناس بغیر اجر**۔ اور قاضی کو چاہیے کہ ایک قاسم مقرر کرے جسکا رزق بیت المال سے ہو تاکہ وہ لوگون مین بغیر اجرت کے بٹوارہ کرے۔ ف۔ یعنی قاسم کی تنخواہ بیت المال سے مقرر ہو اور وہ بٹوارہ والون سے اجرت نہ لے۔ اور یہ تقرری قاضی کے اختیار مین رکھی۔ **لان القسمۃ من جنس عمل القضاء من حیث انہ یتم بہ قطع المنازعۃ**۔ اسواسطے کہ بٹوارہ تو کار قضاء کی جنس سے ہے اس راہ سے کہ بٹوارہ سے جھگڑا قطع ہونا پورا ہوتا ہے۔ ف۔ مثلاً حصص کا فیصلہ قاضی نے اپنے یہان سے کر دیا مگر جب بٹوارہ سے ہر ایک کا حصہ علحدہ ہو جاوے تو پورا فیصلہ ہو کہ جھگڑا بالکل قطع ہو جاوے۔ پس قاضی ایک قاسم مقرر کرے اور مثل اپنے رزق کے اسکا رزق بھی بیت المال سے دلاوے کیونکہ قاسم کا کام تمہ فعل قاضی ہے۔ **فاشبہ رزق القاضی**۔ تو قاضی کے رزق سے مشابہ ہوا ف۔ پس جیسے قاضی کو بیت المال سے ملتا ہے اسی طرح قاسم کو ملیگا۔ **لان منفعۃ نصب القاسم تعم العامۃ فتکون کفایتہ فی مالہم غرما بالغنم**۔ اسواسطے کہ قاسم مقرر کرنے کی منفعت تو عام لوگون کو شامل ہے (جنکا بیت المال حق ہے) تو اسکی کفایت رزق بھی عام لوگون کے مال سے ہوگی تاکہ بمقابلہ منفعت کے ضمان اٹھانا پڑے۔ ف۔ یعنی جیسے انکو قاسم سے نفع پہونچیگا اسی طرح وہی اسکے رزق کا بار بھی اپنے مال سے اٹھاوین اور وہ بیت المال ہے اور انتظام صرف حاکم کی طرف سے ہوگا۔ قال **فان لم یفعل نصب قاسما یقسم بالاجر معناہ باجر علی المتقاسمین**۔ پھر اگر قاضی نے ایسا نہ کیا کہ بیت المال سے تنخواہ پر مقرر کرے تو ایسا قاسم مقرر کرے جو اجرت پر بٹوارہ کرے۔ اسکے معنی یہ کہ جو لوگ بٹوارہ کراتے ہین انپر اسکی اجرت ہو۔ **لان النفع لہم علی الخصوص ویقدر اجر مثلہ کیلا یتحکم بالزیادۃ**۔ اسواسطے کہ مخصوص نفع انھین لوگون کے لیے ہے اور قاضی اسکے واسطے اجر المثل مقدر کر دے تاکہ وہ زیادتی کے واسطے تحکم نہ کرے۔ ف۔ یعنی قاضی کو چاہیے کہ جس قاسم کو اجرت پر مقرر کرے یعنی اسکی کوئی تنخواہ نہین ہے بلکہ جن لوگون کا بٹوارہ کرے انسے اجرت لیا کرے تو یہ جائز ہے لیکن اجرت جو ایسے کام کی ہوا کرتی ہے وہ خود ایک اندازہ پر مقرر کر دے مثلاً دس روپیہ تاکہ قاسم بطور تحکم کے زیادہ نہ لیا کرے کیونکہ وہ بھی ایک طرح کا حاکم ہے تو حکومت کے نشہ مے

Marfat.com

وہ جیسا موقع دیکھیگا کم وزیادہ لیا کریگا - **والافضل ان یرزقہ من بیت المال لانہ ارفق بالناس والبعد عن التہمۃ** - اور افضل یہ ہی کہ قاسم کی تنخواہ بیت المال سے مقرر کرے کیونکہ اسمین لوگون پر زیادہ آسانی ہی اور یہ تہمت سے بھی الگ ہی - **ف** - اور اس زمانہ مین تو قاضی بھی بدنیت ہوتے ہین پس سلطان ہر ایک کے واسطے تنخواہ کرے اور قطعی اسکے اسباب پیدا کرے کہ جس سے حاکم لوگ عوام سے کچھ رشوت نہ پاوین - اور زمانہ سابق مین لوگ متدین ہوتے تھے خصوص قاضی ایک مرد متقی پرہیزگار حاکم شرع ہوتا تھا جو بخوف جہنم وعذاب آخرت کے رشوت وغیرہ امور کی طرف کچھ خیال بھی نہ لاتا تھا بلکہ شرع حق کے موافق جو امر فیصلہ کرتا تھا اُنمین باوجود تمام کوشش کے خوفناک ہوتا تھا کہ کہین اس سے خطا سرزد نہ ہوئی ہو اور ایسے سلاطین وقاضیون کے عدل سے سلطنت نورانی لباس مین تھی اور اُنکا عدل یکروزہ عابدون کے سال بھر کی عبادت پر فائق تھا - اور خود سلاطین اپنے اعتقادات وصوم وصلوٰۃ وغیرہ مین پرہیزگار عادل ہوتے تھے پس اُنکی طرف سے قاضی بھی متقی عالم متدین ہوتے تھے پس وہ قاسم کو بھی متقی مقرر کرتے تھے - چنانچہ فرمایا - **ویجب ان یکون عدلا امونا عالما بالقسمۃ** - اور واجب ہی کہ قاسم ایک شخص عادل ہو یعنی ثقہ پرہیزگار ہو اور امانت دار ہو اور بٹوارہ کے مسائل سے آگاہ ہو - **ف** - واضح ہو کہ اصول الفقہ والحدیث مین عدل وثقہ کی تعریف بیان کی گئی ہی اور یہان یون سمجھنا چاہیے کہ وہ متقی پرہیزگار ہو اور ایسا شخص خود مامون یعنی امانت دار ہوتا ہی تو پھر مامون کہنے مین اشارہ ہوا کہ یہ صفت جہانتک ممکن ہی اعلیٰ درجہ پر ہو کیونکہ بٹوارہ والا بسا اوقات کسی شریک کی طرف میلان کرتا ہی اگرچہ کچھ رشوت نہ لے اور ساتھ ہی وہ بٹوارہ کے مسائل سے آگاہ ہو کیونکہ اسکو خود یہ کام کرنا حلال نہین ہی جب تک کہ اسکے مسائل سے واقف نہو کیونکہ جیسے نماز وروزہ وغیرہ کے مسائل جاننا فرض ہی اسی طرح معاملات دنیا مین جو شخص جس کام مین ہی اُسپر اُسکے مسائل شرعی جاننا فرض ہی لہذا قاسم کو باوجود عادل امین ہونے کے مسائل بٹوارہ جاننا فرض ہی - **لانہ من جنس عمل القضاء ولانہ لابد من القدرۃ وہی بالعلم ومن الاعتماد علی قولہ وہو بالامانۃ** - اسواسطے کہ بٹوارہ بھی منجملہ کار قضا سے ہی (تو قاضی کی صفت چاہیئے) اور اسواسطے کہ قاسم کو اس کام کی قدرت ضرور ہی اور یہ بذریعۂ علم کے ہی اور اسکے قول پر اعتماد ضرور ہی اور یہ بذریعۂ امین ہونے کے ہی - **ف** - تو علم کے ذریعہ سے وہ شرعاً اس کام کے لائق ہوگا اور امانت کی وجہ سے قاضی اسکے بیان پر اعتماد کریگا - **ولا یجبر القاضی الناس علی قاسم واحد** - اور قاضی لوگون کو ایک قاسم پر مجبور نہین کریگا - **معناہ لا یجبرہم علی ان یستاجروہ** اسکے معنی یہ ہین کہ لوگون کو قاضی اس امر پر مجبور نہین کریگا کہ بٹوارہ کے واسطے اُسی شخص کو مقرر کرین - **ف** - کیونکہ اگر قاسم ازجانب بیت المال مقرر ہو تو بھی شرکا کو اپنے طور پر بٹوارہ کا اختیار ہی جب کہ وہ لوگ اس قاسم سے انکار کرین پس مجبور نہین کرسکتا - **لانہ لا جبر علی العقود** - اسواسطے کہ کوئی عقد معاملہ کرنے مین جبر نہین ہوتا ہی - **ف** - مثلاً خواہ مخواہ اس مشتری یا بائع کے ساتھ بیع کرے یا اُسی قاسم سے بٹوارہ کرے - **ولانہ لو تعین لتحکم بالزیادۃ علی اجر مثلہ** - اور اسواسطے کہ اگر ایک ہی بٹوارہ کرنے والا متعین ہوگا تو وہ اجر المثل سے زیادہ لینے پر تحکم کریگا - **ف** - کیونکہ اسکے سواے قاسم نہین ہی تو وہ خوب جانتا ہی کہ حاجتمند اسکی خواہش کے موافق اجرت دیگا - لہذا بٹوارہ کرنے والے چند آدمیون کو مقرر کردے اور جب اسکے واسطے ایک اجرت مقرر ہو تو اگر ایک نے تحکم کیا تو دوسرا راضی ہوجائیگا - **ولو اصطلحوا فاقتسموا جاز الا اذا کان**

فیھم صغیر فیحتاج الی امر القاضی - اور شرکاء نے اگر باہم اتفاق کرکے بٹوارہ کر لیا یعنی حصص پر ہر ایک نے راضی نامہ دیا تو جائز ہے لیکن اگر شرکاء میں کوئی نابالغ ہو تو حکم قاضی کی ضرورت ہوگی - لانہ لا ولایۃ لھم علیہ - اسواسطے کہ شرکاء کو صغیر پر ولایت نہیں حاصل ہے - ف - اور قاضی کی ولایت عام ہے - و لا یترک القسام یشترکون - اور قاسموں کو چھوڑا نہ جاوے کہ باہم شرکت کریں - ف - یعنی جب کسی کو بٹوارہ کی ضرورت ہو تو خواہ سب قاسمین جاویں یا آنکی طرف سے دو ایک جاویں اور اجرت ان سب میں مشترک ہو پس ان لوگوں کو شرکت سے روک دے - کیلا تصیر الاجرۃ غالیۃ بتواکلھم - تاکہ اُنکے تواکل سے اجرت گران نہو جاوے - ف - تواکل یہ ہے کہ ایک دوسرے پر بھروسا کرے یعنی سب کے اتفاق سے کسی کو دوسرے کی طرف سے کم اجرت قبول کرنے کا خوف نہیں ہے تو منہ مانگی اجرت پر اصرار کرینگے - وعند عدم الشرکۃ یتبادر کل منھم الیہ خیفۃ الفوت فیرخص الاجر - اور شرکت نہونے کی صورت میں انہیں سے ہر ایک اس بٹوارہ کی طرف مبادرت کریگا اس خوف سے کہ مبادا اسکو یہ کام نہ ملے تو اجرت ارزان ہوگی - قال واجرۃ القسمۃ علی عدد الرؤس عند ابی حنیفۃ رح - اور بٹوارہ کی اجرت رؤس کے شمار پر ہوگی - ف - اور ملکیت کے حساب سے نہیں ہوگی - وقال ابو یوسف ومحمد رح علی قدر الانصباء - اور ابو یوسف ومحمد رح نے کہا کہ بقدر حصص ہوگی - ف - مثلاً ایک دار میں ایک کا نصف اور دوم کا تہائی اور سوم کا چھٹا حصہ ہے اور انھوں نے بارہ روپیہ بر ایک بٹوارہ کرنے والا لیا تو ابو حنیفہ رح ومالک رح کے نزدیک ہر ایک پر چار چار روپیہ ہے یعنی تین شریک میں تو ہر ایک پر شمار شرکاء کے حساب سے چار روپیہ پڑے - اور ابو یوسف ومحمد وشافعی واحمد کے نزدیک ہر ایک پر بقدر اسکے حصہ ملکیت کے واجب ہے پس اول پر چھ روپیہ اور دوم پر چار روپیہ اور سوم پر دو روپیہ ہے - لانہ موتۃ الملک فیتقدر بقدرہ - اسواسطے کہ اجرت تو ملکیت کا بارخرچہ ہے تو ملکیت کے اندازہ پر بقدر ہوگی - ف - جبقدر ملکیت اسی حساب سے اجرت ہے - دلیل صاحبین ہوئی کاجرۃ الکیال والوزان - چنانچہ اسکی مثال نظائر میں سے جیسے پیمانہ سے ناپنے والے کی اجرت اور جیسے وزن کرنے والے کی اجرت ہے - ف - پس اگر کوئی چیز کیلی یا موزون میں سے شرکاء کے درمیان مشترک ہو اور انھوں نے کیل یا وزن کرنے والے کو بٹوارہ کے واسطے لیا تو ہر ایک شریک پر بقدر اسکے حصہ کے اجرت لازم ہوگی - اور اسمیں امام ابو حنیفہ رح کا بھی اتفاق ہے چنانچہ عینی رح نے مختصر الاسرار سے نقل کیا - پس حاصل یہ ہوا کہ جیسے کیل وموزون میں کیل ووزن کرنے والے کی اجرت بالاتفاق بقدر حصہ رسد ہوتی ہے اسی طرح سوائے کیل وموزون میں بھی ہوگی - وحفر البئر المشترکۃ - اور جیسے مشترک کنوان کھودنے میں اجرت بحساب حصہ ہے - ف - اور جیسے مشترک نہر خاص اُکھارنے میں حصہ رسد ہے - ونفقۃ المملوک المشترک - اور جیسے مملوک مشترک کے نفقہ دینے میں - ف - ہر شریک پر بحساب ملکیت کے نفقہ ہے اور اسمیں کچھ خلاف نہیں اسی وجہ سے کہ یہ خرچہ بجہت ملکیت ہے تو اسی کے حساب سے ہوتا ہے اسی طرح بٹوارہ میں ہے یہ صاحبین کی دلیل ہوئی - ولابی حنیفۃ ان الاجر مقابل بالتمییز - اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اجرت بمقابلہ تمیز کے ہے - ف - یعنی قاسم نے جو بٹوارہ میں ہر ایک کے حصہ کو جدا کرنے کا کام کیا کہ ہر ایک کا حصہ دوسروں کے حصص سے متمیز و ممتاز ہو گیا تو اسکے مقابلہ میں اجرت لازم آئی - وانہ لا یتفاوت - اور اس کام میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا ہے - ف - جیسے کثیر والے کا حصہ جدا کیا اسی طرح قلیل والے کا حصہ الگ کیا - وربما یصعب الحساب بالنظر الی القلیل - اور کبھی بنظر قلیل حصہ کے حساب میں سختی پڑتی ہے - ف - یعنی قلیل کو جدا کرنے میں

Marfat.com

مشقت اٹھانی پڑتی ہے جو کثیر میں نہیں ہوتی۔ وقد ینعکس الامر۔ اور کبھی اسکے برعکس ہو جاتا ہے۔ ف۔ کہ قلیل حصہ آسانی سے جدا ہو جاتا ہے اور کثیر میں محنت لاحق ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ تو عقار کی وضع و موقع کے لحاظ سے پیش آیا کرتا ہے۔ فتعذر اعتبارہ۔ تو اس سختی و آسانی کو اعتبار کرنا متعذر ہے۔ ف۔ کہ یہ کسی قاعدہ کلیہ میں منحصر نہیں ہے اور قلیل وکثیر دونوں میں ہوتی ہے تو اجرت میں اسکا اعتبار کرنا متعذر ہے۔ فیتعلق الحکم باصل التمیز۔ تو حکم کا تعلق اصل تمیز کے ساتھ ہوا۔ ف۔ یعنی اصل کام بٹوارہ میں یہی کہ حصص کو متمیز کرے تا اسی تمیز کرنے پر اجرت کا مدار ہوا اور معلوم ہو چکا کہ یہ قلیل حصہ دار وکثیر حصہ دار میں برابر ہے تو ہر ایک کے ذمہ اجرت بھی برابر ہے۔ بخلاف حفر البیر لان الاجر مقابل بنقل التراب وہو یتفاوت۔ برخلاف کنواں کھودنے کے کیونکہ اسمیں اجرت بمقابلہ مٹی نکالنے کے ہے اور یہ متفاوت ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر بیس گز پر پانی نکلا تو کل اجرت بمقابلہ ۲۰ گز کے مٹی نکالنے کے ہے اور اسمیں سے ۱۵ گز ایک شخص کے واسطے اور پانچ گز دوسرے کے واسطے ہے تو ہر ایک کے حصہ میں یکساں محنت نہیں بلکہ متفاوت ہے تو اجرت بھی ہر ایک کے ذمہ اسی تفاوت سے ہوگی۔ اور اسی پر مملوک کی زندگی بحال رکھنے کا نفقہ خیال کرو۔ والکیل والوزن ان کان للقسمۃ قیل ہو علی الخلاف۔ اور رہا مسئلہ کیل و وزن پس اگر یہ کام بغرض بٹوارہ کے ہو تو بعض مشائخ نے کہا کہ یہ بھی اختلافی ہے۔ ف۔ حتی کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک شرکاء میں سے ہر ایک پر مساوی اجرت لازم ہوگی تو اس مسئلہ پر حجت قیاسی نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ تو اسوقت کہ کیل و وزن بغرض بٹوارہ ہو۔ وان لم یکن للقسمۃ۔ اور اگر یہ کیل یا وزن بغرض بٹوارہ نہو۔ ف۔ بلکہ کل مقدار معلوم کرنا منظور ہو مثلاً دو شخصوں نے گیہوں کی ایک ڈھیری خریدی اور ایک نے دو تہائی اور دوسرے نے ایک تہائی خریدی ہے پھر دونوں شریکوں نے ایک کیال کو لیا کہ وہ پیمانہ کردے تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ کس قدر ہے۔ فالاجر مقابل بعمل الکیل والوزن۔ تو اجرت بمقابلہ کار کیل و وزن ہے۔ ف۔ یعنی اس کام کے مقابلہ میں اجرت ہے۔ وہو یتفاوت۔ حالانکہ یہ کام متفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ تو جسکے واسطے دو تہائی ہے اسکے حصہ کے پیمانہ یا وزن کرنے میں دیر و مشقت بہ نسبت ایک تہائی والے کے دو چند ہوگی تو اجرت بھی اسی حساب سے ہوگی۔ وہو العذر لو اطلق ولا یفصل۔ اور یہی عذر ہے اگر مطلق چھوڑ گیا اور تفصیل نہیں کی گئی۔ ف۔ یعنی اگر کسی کیال یا وزان کو کیل یا وزن کے واسطے مقرر کیا بدون اس تفصیل کے کہ مراد بٹوارہ ہے یا مقدار بلکہ مطلق مقرر کیا تو یہاں بقدر حصے کے اجرت واجب ہونے میں یہی عذر اور فرق ہے کہ جو تفصیل مذکور نہیں اور بظاہر زیادہ مقدار کی کیل میں مشقت زیادہ ہے تو زیادہ حصہ والے پر اسی حساب سے اجرت ہوگی۔ اور واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک اس مقام پر ایک وجہ معقول دیگر ہے اور وہ یہ ہے کہ کیل و موزون سے دوسری چیزوں میں فرق یہ ہے کہ کیل و موزون میں تفاوت نہونے کی وجہ سے بٹوارہ والے کو برابر کرنے میں وقت و محنت نہیں ہے پس بٹوارہ کا کام اس میں صرف جدا کرنا معتبر ہے اور سوائے اسکے جو چیزیں ہیں انمیں برابر کرنا مشکل کام ہے تو بٹوارہ کا کام انمیں بھی تعادل و برابری ہے پس خواہ اسمیں سے چھوٹا حصہ نکالے یا بڑا حصہ نکالے سب میں یہ کام یکساں ہے کیونکہ مثلاً دو دو تہائی کے ساتھ ایک تہائی لگانا اضافی ہے یعنی ایک تہائی اسوقت درست ہو کہ دو تہائی درست ہو اور برعکس کہ دو تہائی جب ٹھیک پڑے کہ اسکے ساتھ میں تہائی درست پڑے تو ہر ایک میں محنت مساوی ہے پس تفاوت معتبر نہیں ہے اور کیل و موزون میں بوجہ عدم تفاوت کے صرف ناپنا کام ہے اور وہ کثیر و قلیل میں صریح متفاوت ہے تو اسمیں اجرت بھی متفاوت ہے۔ اسی وجہ سے اناج کی ناپ تول میں اجرت خفیف دیجاتی ہے اور زمین وغیرہ کے قاسم کو اجرت

Marfat.com

زیادہ سچائی ہے۔ فاحفظ فانہ عزیز جدا۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعنہ انہ علی الطالب دون الممتنع۔ اور ابوحنیفہ رح سے ایک روایت یہ بھی وارد ہے کہ بٹوارہ کی کل اجرت فقط اس شخص شریک پر ہوگی جو بٹوارہ چاہتا ہے نہ اُس شریک پر جو منکر ہے۔ لنفعہ ومضرۃ الممتنع۔ اسواسطے کہ بٹوارہ کی منفعت صرف اُسی شریک کو ہے جو بٹوارہ چاہتا ہے اور جو منکر ہے اُسکو مضرت ہے۔ ف۔ حالانکہ تاوان بقدر منفعت ہوا کرتا ہے تو اجرت فقط خواستگار پر ہوئی۔ اور مخفی نہین کہ یہ صرف ایسی صورت مین جاری ہوگی جب بعض درخواست کرین اور بعض انکار کرین اور اگر سب نے بٹوارہ چاہا تو لامحالہ استفتاء ہوگا کہ اجرت سب پر مساوی ہے یا بقدر ہر ایک کے حصہ کے ہے پس ظاہر جواب بقول امام ابوحنیفہ رح یہ ہے کہ مکیل وموزون مین حصہ رسد ہوگی اور سوائے اسکے عقار وغیرہ مین ہر حصہ دار پر مساوی ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً ہر چیز کے بٹوارہ مین حصہ رسد ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال واذا حضر الشرکاء عند القاضی وفی ایدیہم دار او ضیعۃ اگر قاضی کے پاس شرکاء حاضر ہوے جنکے قبضہ مین کوئی مکان یا کھیت ہے۔ وادعوا انہم ورثوہا عن فلان اور ان لوگون نے دعوی کیا کہ ہم نے اس عقار کو میراث مین فلان میت سے پایا ہے۔ ف۔ باپ وغیرہ کسی کو بیان کیا اور بٹوارہ کی درخواست کی۔ لم یقسمہا القاضی عند ابی حنیفۃ حتی یقیموا البینۃ علی موتہ وعدد ورثتہ۔ تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک قاضی ان لوگون مین نہین تقسیم کریگا یہانتک کہ یہ لوگ اپنے مورث کی موت پر اور اُسکے وارثون کی تعداد پر گواہ قائم کرین۔ ف۔ کہ فلان شخص نے وفات پائی اور اُسکے وارث فلان وفلان ہین ہم اسکے سوائے اسکا وارث نہین جانتے ہین اور وہ یہ ہین۔ پس اگر ایسے گواہ قائم ہون تو انمین تقسیم کریگا اور یہ حکمی تقسیم ہوگی۔ اور قبل اسکے نہین تقسیم کریگا۔ وقال صاحباہ یقسمہا باعترافہم ویذکر فی کتاب القسمۃ انہ قسمہا بقولہم۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ قاضی اس عقار کو ان لوگون کے اقرار پر تقسیم کردے اور بٹوارہ کی تحریر مین یون لکھدے کہ مین نے اسکو ان لوگون کے کہنے پر تقسیم کیا ہے۔ ف۔ یعنی بحکم قضاء نہین ہے حتی کہ مدعی ومستحق اپنے اپنے دعوی پر رہیگا اور اگر انکا بیان غلط ہو تو تقسیم باطل ہوگی۔ اور یہ اختلاف عقار مین ہے۔ وان کان المال المشترک ماسوی العقار وادعوا انہ میراث قسمہ فی قولہم جمیعا۔ اور اگر مال مشترک سوائے عقار کے یعنی سوائے غیر منقولہ کے ہو اور ان قابضون نے دعوی کیا کہ یہ مال منقولہ میراث ہے تو امام رح اور صاحبین سب کے قول مین قاضی انمین تقسیم کریگا۔ ف۔ پھر عقار مین بھی جو اختلاف مذکور ہوا اُسوقت کہ قابضون نے اسکو میراث پانیکا دعوی کیا ہے۔ ولو ادعوا فی العقار انہم اشتروہ قسمہ بینہم۔ اور اگر عقار مین بھی قابضون نے دعوی کیا کہ ہمنے اسکو خرید کیا ہے تو بالاتفاق انمین تقسیم کردے۔ لہما ان الید دلیل الملک والاقرار امارۃ الصدق ولا منازع لہم فیقسمہ بینہم کما فی المنقول الموروث والعقار المشتری۔ اختلافی صورت یعنی عقار میراثی مین صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگون کا قبضہ ہونا اُنکی ملکیت کی دلیل ہے اور اقرار مذکور اُنکی سچائی کی علامت ہے اور اُنکے ساتھ کوئی مزاحم موجود نہین ہے تو قاضی انمین بٹوارہ کردے جیسے موروثی مال منقول مین یا خریدے ہوے عقار مین بالاجماع تقسیم کرتا ہے۔ ف۔ پس گواہ طلب کرنے کی ضرورت نہین بلکہ کچھ فائدہ نہین ہے۔ وہذا لانہ لا منکر۔ اور یہ اسوجہ سے کہ اُنکے قول کا کوئی منکر موجود نہین ہے۔ ولا بینۃ الا علی المنکر فلا یفید۔ اور گواہ نہین پیش ہوتے مگر اسی پر جو منکر ہو تو گواہ قائم کرنے سے کچھ فائدہ نہین ہے۔ ف۔ لہذا بغیر گواہون کے انمین بٹوارہ کردے۔ الا انہ یذکر فی کتاب القسمۃ انہ قسمہا باقرارہم لتقتصر علیہم

Marfat.com

ولا یتعدا ہم - لیکن قاضی بٹوارہ کی تحریر مین یون تحریر کرے کہ مین نے اُنکے اقرار سے اُسکو تقسیم کیا ہی تاکہ قاضی کا بٹوارہ صرف اِنھین تک مقصور رہے اور اِنسے تجاوز نہو - ف - یعنی صرف یہ حکم انھین لوگون تک رہے اور دوسرون پر حجت نہو جاوے پس اگر اصل مالک زندہ موجود ہو تو وہ دعوی کرکے لے سکے اور اگر وہ مرگیا لیکن اِنکے ساتھ مین دوسرا وارث ہی تو وہ بھی اپنی حجت پر رہے - یہ تو صاحبین کی دلیل ہی - **ولہ ان القسمۃ قضاء علی المیت اذ الترکۃ مبقاۃ علی ملکہ قبل القسمۃ** - اور امام ابو حنیفہ کی حجت یہ ہی کہ بٹوارہ کرنا میت پر حکم دینا ہوتا ہی کیونکہ بٹوارہ سے پہلے ترکہ اِسکی ملکیت پر باقی رہتا ہی - ف - اور اگر ترکہ سے میت کی وصیت نافذ کرنا ممکن نہو - **حتی لو حدثت الزیادۃ تنفذ وصایاہ فیہا** - حتی کہ اگر ترکہ مین زیادتی پیدا ہوگئی تو میت کی وصیتین اِسمین نافذکی جاوینگی - ف - مثلاً ترکہ عقار مین حاصلات کثیرہ پیدا ہوئی جس سے نفاذ وصیت ممکن ہوا تو نافذکیجاوین اور بعد بٹوارہ کے یہ سب وارثون کی ملکیت ہی - **وتقضی دیونہ منہا** - اور اِسی مین سے میت کے قرضے ادا کیے جاوین - ف - مثلاً مرض الموت مین قرضون کا اقرار کیا اور اِسپر حالت صحت کے قرضے ہین اور وہ تہائی سے ادا کیے گئے اور بعد اِسکے زیادتی حاصل ہوئی تو اقرارات مرض پورے کیے جاوینگے - **بخلاف ما بعد القسمۃ** - برخلاف بٹوارہ کے بعد - ف - اگر حاصلات ہو تو وہ وارثون کا حق ہی تو معلوم ہوا کہ ملکیت میت صرف بٹوارہ سے پہلے ہی تو بٹوارہ کا حکم دینا اِسکی ملکیت زائل کرنے کا حکم ہی - **واذا کان قضاء علی المیت فالاقرار لیس بحجۃ علیہ فلا بد من البینۃ** - اور جب بٹوارہ کا حکم دینا میت پر حکم قضا ٹھہرا تو ان قابضون کا اقرار اِسپر حجت نہین ہی پس گواہی قائم ہونا ضرور ہی - ف - اور یہ جو تم نے کہا کہ گواہی یہان کچھ مفید نہین کیونکہ ورثہ سب مقرہین کوئی منکر نہین ہی - تو یہ سہو ہی - **وہو مفید** - حالانکہ گواہی یہان قائم ہونا مفید ہی - ف - اور ورثہ کا اقرار مانع نہوگا - **لان بعض الورثۃ ینتصب خصما عن المورث ولا یمتنع ذلک باقرارہ** - اِسواسطے کہ مورث کی طرف سے ورثہ مین سے بعض کو خصم بناکر کھڑا کیا جاتا ہی اور اِسکے اقرار کے باوجود یہ ممتنع نہین ہوتا ہی - **کما فی الوارث او الوصی المقر بالدین** - جیسے میت پر قرضہ کا اقرار کرنیوالے وارث یا وصی مین ہی - ف - کہ قاضی کے یہان میت پر ایک مدعی نے اپنے قرضہ کا دعوی کیا اور میت کے وارث یا وصی کو پیش کیا پس وارث یا وصی نے میت پر اِس قرضہ کا اقرار کر لیا مگر قرضخواہ نے چاہا کہ قرضہ پر اپنے گواہ بمقابلہ اِس وارث یا وصی کے پیش کردن تاکہ مطلقاً قرضہ کا اثبات ہو اور میرا حق تمام ترکہ مین سب ورثہ پر ثبوت ہو جاوے اور اِسنے قاضی سے درخواست کی کہ اِسکے مقابلہ مین میرے گواہ لیے جاوین - **فانہ تقبل البینۃ علیہ مع اقرارہ** - تو گواہ قبول ہونگے باوجودیکہ یہ وارث یا وصی اِس قرضہ کا مقر ہی - ف - تو معلوم ہوا کہ وارث کے مقر ہونے سے گواہ قائم ہونا ممتنع نہین ہوتا ہی - اور یہ جو تم نے منقولات کے بٹوارہ پر قیاس کیا تو مع الفارق ہی کیونکہ عقار مین بٹوارہ نہین کریگا - **بخلاف المنقول لان فی القسمۃ نظرا للحاجۃ الی الحفظ - اما العقار محصن بنفسہ ولان المنقول مضمون علی من وقع فی یدہ ولا کذلک العقار عندہ** - برخلاف مال منقول کے بدو وجہ اول تو اسلیے کہ منقول کو تقسیم کرنے مین بہتری ہی بنظر اِسکے کہ منقول کو حفاظت کرنے کی ضرورت ہی اور عقار غیر منقول بذات خود محفوظ ہی اور دوم اسلیے کہ مال منقول تو جسکے ہاتھ پڑا وہ اِسکا ضامن ہی اور امام رح کے نزدیک عقار مین یہ بات نہین ہوتی ہی - ف - حتی کہ امام رح کے نزدیک عقار کا غصب کرنا متحقق نہین ہوتا ہی - الکافی - پھر یہ بات صرف عقار موروث مین ہی جسمین میت کی ملکیت

Marfat.com

قائم رہتی ہے۔ بخلاف المشتری - برخلاف ایسے عقار کے جو خرید اگیا ہو۔ ف - حتی کہ اگر ان قابضون نے عقار کے خریدنے کا دعوی کیا تو امام رح کے نزدیک بھی بٹوارہ کر دیا جائیگا - لان المبیع لایبقی علی ملک البائع وان لم یقسم - اسواسطے کہ مبیع تو بائع کی ملکیت پر باقی نہین رہتی ہے اگرچہ اسکا بٹوارہ بھی نہ کیا جاوے - ف - کیونکہ بعد قبضہ ہوجانے کے بائع اس سے اجنبی ہوجاتا ہے - فلم تکن القسمۃ قضاءً علی الغیر - تو مدعیون مین اسکا بٹوارہ کرنے سے غیر پر حکم قضاء دینا لازم نہین آتا ہے - ف - تو بائع پر اس سے کچھ حکم نہین ہوا - پس ثابت ہوا کہ اگر عقار کے قابضون نے دعوی کیا کہ ہم نے میراث پایا ہے تو تقسیم کیا جاوے اور اگر خرید وغیرہ کے سبب سے اپنی ملکیت حاصل کرنے کا دعوی کیا تو تقسیم کیا جاوے - قال وان ادعوا الملک ولم یذکروا کیف انتقل الیہم قسمہ بینہم - اور اگر قابضون نے صرف اپنی ملکیت کا دعوی کیا یعنی ملک مطلق بدون بیان سبب کے اور یہ بیان نہ کیا کہ انکے ملک مین کیونکر منتقل ہوا ہے تو قاضی انکے درمیان تقسیم کر دے - لانہ لیس فی القسمۃ قضاء علی الغیر لانہم ما اقروا بالملک لغیرہم - اسواسطے کہ قابضون کے درمیان بٹوارہ کرنے مین کسی غیر پر حکم دینا لازم نہین آتا ہے اسواسطے کہ اس صورت مین قابضون نے کسی دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہی نہین کیا - ف - اور انکا قبضہ خود انکی ملکیت کی ظاہری دلیل ہے - قال ہذہ روایۃ کتاب القسمۃ - شیخ رح نے کہا کہ یہ حکم جو مذکور ہوا کتاب القسمۃ کی روایت ہے - وفی الجامع الصغیر ارض ادعاہا رجلان واقاما البینۃ انہا فی ایدیہما وارادا القسمۃ - اور جامع صغیر مین یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ایک زمین ہے جس کا دو شخصون نے دعوی کیا اور دونون نے یہ گواہ قائم کیے کہ یہ زمین ان دونون کے قبضہ مین ہے - اور ان دونون نے درخواست کی کہ ہمارے درمیان بٹوارہ کیجاوے ف - پس بعد گواہی کے ظاہر ہوا کہ ایک زمین دو شخصون کے قبضہ مین ہے ان دونون نے بٹوارہ کی درخواست کی - لم یقسمہا حتی یقیما البینۃ انہا لہما لاحتمال ان تکون لغیرہما - تو قاضی اس زمین کو ان دونون مین بٹوارہ نہین فرماویگا یہانتک کہ دونون یہ گواہ قائم کرین کہ یہ زمین ان دونون کی ملک ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید ان دونون کے سواے کسی غیر کی ملک ہو - ف - کہ ان دونون نے بدون عاریت یا اجارہ کے قبضہ کیا ہے بالجملہ اس روایت جامع صغیر سے معلوم ہوا کہ خالی قبضہ پر بدون اثبات ملکیت کے بٹوارہ نہین کیا جائیگا - ثم قیل ہو قول ابی حنیفۃ رح خاصۃ - پھر بعض مشائخ نے کہا کہ یہ فقط امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے - ف - کیونکہ جب میراث کے دعوی مین صاحبین نے تقسیم کیا تو یہان بدرجہ اولی تقسیم کرینگے - اور یہ قول کچھ نہین ہے - وقیل ہو قول الکل وہو الاصح - اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہی سب کا قول ہے اور یہی اصح ہے - لان قسمۃ الحفظ فی العقار غیر محتاج الیہ وقسمۃ الملک تفتقر الی قیامہ ولا ملک فامتنع الجواز - اسواسطے کہ عقار مین حفاظتی بٹوارہ کی ضرورت نہین ہے اور ملکی بٹوارہ اس امر کو چاہتا ہے کہ ملکیت قائم ہو اور یہان ملک ثبوت نہین ہے تو بٹوارہ کا جواز ممتنع ہوگیا - قال واذا حضر وارثان واقاما البینۃ علی الوفاۃ وعدد الورثۃ والدار فی ایدیہم ومعہم وارث غائب - اگر دو وارثون نے حاضر ہوکر مورث کی وفات پر اور وارثون کی تعداد پر گواہ قائم کیے اور میراثی گھر ان وارثون کے قبضہ مین ہے اور ان وارثون کے ساتھ مین ایک وارث دیگر ہے جو بالفعل غائب ہے - ف - اور حاضرین نے بٹوارہ کی درخواست کی - قسمہا القاضی بطلب الحاضرین وینصب وکیلا یقبض نصیب الغائب - تو قاضی اس مکان کو حاضرین کی درخواست پر بٹوارہ کریگا اور غائب کی طرف سے ایک وکیل کھڑا کریگا جو غائب کے حصہ پر قبضہ کر لے - وکذا لو کان مکان الغائب صبی یقسم وینصب وصیا یقبض نصیبہ - اور اسی طرح اگر بجاے وارث غائب کے

کوئی طفل ہو تو بھی قاضی تقسیم کرے اور طفل کی طرف سے ایک وصی مقرر کرے جو طفل کے حصہ پر قبضہ کرے - لان فیہ نظرا للغائب والصغیر - اسواسطے کہ اسمین غائب وصغیر کے حق مین بہتری ہے - ولا بد من اقامۃ البینۃ فی ہذہ الصورۃ عندہ ایضا خلافا لہما کما ذکرناہ من قبل - اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس صورت مین بھی گواہ قائم کرنے ضرور مین (کہ وفات مورث وعدد وارثین پر گواہی دین) برخلاف قول صاحبین کے جیساکہ ہمنے سابق مین ذکر کیا ہے ولو کانوا مشترین لم یقسم مع غیبۃ احدہم - اور اگر یہ لوگ مشتری ہون تو ایک کی غیبت کے باوجود قاضی انمین بٹوارہ نہین کریگا - ف - یعنی اگر ان لوگون نے حاضر ہوکر اپنے آپ کو اس عقار کا مشتری بیان کیا حالانکہ انمین سے ایک غائب ہے تو قاضی اسکے غائب ہونے کی حالت مین بٹوارہ نہین کریگا - والفرق ان ملک الوارث ملک خلافۃ حتی یرد بالعیب ویرد علیہ بالعیب فیما اشتراہ المورث او باع - اور خرید ومیراث مین فرق یہ ہے کہ ملک وارث تو ملک خلافت ہوتی ہے یعنی بجائے مورث کے مالک ہونے مین اسکا وارث قائم ہے حتی کہ جو چیز مورث نے خریدی یا بیچی ہے اسمین عیب پاکر وارث واپس کرسکتا ہے اور مشتری عیب پاکر وارث کو واپس کرسکتا ہے - ف - کیونکہ وہ قائم مقام ہے - ویصیر مغرورا بشراء المورث - اور وارث مذکور اپنی مورث کی خرید سے غرور مین پڑجاتا ہے - ف - صورت یہ ہے کہ مورث نے ایک باندی خریدی اور مورث کی موت کے بعد وارث نے اسکو ام ولد بنایا پھر کسی شخص نے آکر اپنا استحقاق ثابت کرکے باندی لے لی اور بچہ کی قیمت وصول کرلی تو وارث مغرور یعنی دھوکا کھایا گیا جیسے مورث دھوکا کھاتا ہے حتی کہ مع ثمن وقیمت کے اپنے مورث کے ہاتھ فروخت کرنے والے سے واپس لیگا - بالجملہ یہ امر ثبوت ہوا کہ وارث کی ملکیت بطور خلیفہ وقائم مقام مورث کے ہوتی ہے - فانتصب احدہما خصما عن المیت فیما فی یدہ والآخر عن نفسہ - پس دونون وارثون مین سے ایک تو میت کی طرف سے اپنے مقبوضہ ترکہ مین خصم ہوتا ہے اور دوسرا اپنی ذات کی طرف سے خصم ہوتا ہے - ف - پس حکم قضا کسی غائب پر بابت ہے نہین ہوتا بلکہ اسکا قائم مقام موجود ہے - فصارت القسمۃ قضاء بحضرۃ المتخاصمین - تو بٹوارہ کا حکم دینا متخاصمین کی حضوری مین حکم ہے - ف - کسی غائب پر حکم نہین ہے - اما الملک الثابت بالشراء ملک متبدأ ولہذا لا یرد بالعیب علی بائع بائعہ فلا یصلح الحاضر خصما عن الغائب فوضح الفرق - اور جو ملک کہ بوجہ وراثت نہین بلکہ بوجہ خرید کے ثابت ہوئی تو یہ ابتدائی ملکیت جدید ہے اور اسی وجہ سے وہ اپنے بائع کے بائع کو واپس نہین کرسکتا تو جو حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے خصم نہین ہوسکتا پس فرق ظاہر ہوگیا - ف - یعنی مشتری بوجہ عیب کے اپنے بائع کے بائع کو واپس نہین کرسکتا اسواسطے کہ بائع کا بائع کچھ بائع کے قائم مقام نہین ہوتا کیونکہ ہر ایک کی ملکیت بسبب جدید ہے - اور حاصل فرق یہ کہ وارث تو مورث کا قائم مقام ہے تو وارث پر گواہ قائم کرنا مورث پر قائم کرنا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب مورث پر درحقیقت گواہ قائم ہوتے تو وہ حاضر وغائب سب کے حق مین مفید ہوتے پس جب اسکے قائم مقام پر گواہ قائم ہوئے تو وہ بھی حاضر وغائب پر کافی ہونگے - اور خریداری مین ہر خریدار نے اپنے حصہ کا عقد خود کیا ہے تو ہر ایک کو ملکیت جدید حاصل ہوئی ہے اور وہ بائع کا قائم مقام نہین ہے پس کسی پر گواہ قائم کرنے سے غائب پر قطور نہوگا - وان کان العقار فی ید الوارث الغائب او شئی منہ لم یقسم - اور اگر یہ عقار اس وارث کے قبضہ مین ہو جو غائب ہے یا عقار مین سے کوئی جزو اسکے قبضہ مین ہو تو قاضی اسکا بٹوارہ نہین کریگا - ف - اگرچہ ورثہ حاضرین بٹوارہ کی درخواست کرین - وکذا اذا کان فی ید مودعہ - اور اسی طرح کل یا بعض عقار اس غائب کے مستودع پاس ہو - ف - یعنی غائب نے جاتے وقت اسکو کسی کے قبضہ مین امانت رکھا ہو - وکذا اذا کان

فی ید الصغیر - اور اسی طرح اگر کل عقار یا بعض عقار کسی صغیر کے قبضہ مین ہو - ف - تو بھی یہی حکم ہے کہ قاضی اسکا بٹوارہ نہین کریگا - لان القسمۃ قضاء علی الغائب والصغیر باستحقاق یدہما من غیر خصم حاضر عنہما - اسواسطے کہ بٹوارہ تو غائب و صغیر پر حکم ہو جائیگا بوجہ اسکے کہ ان دونون کا استحقاق قبضہ موجود ہے بدون اسکے کہ انکی طرف سے کوئی خصم حاضر ہو - ف - یعنی انکی طرف سے کوئی خصم حاضر نہین تو انپر حکم بٹوارہ جائز نہین ہے - اگر کہا جاوے کہ مستودع یعنی امین موجود ہے تو وہ خصم ہو جائیگا - جواب دیا کہ - امین الخصم لیس بخصم عنہ فیما یستحق علیہ والقضاء من غیر خصم لا یجوز - اور مدعا علیہ کا امین و مستودع اسکی طرف سے خصم نہین ہوتا ایسے امور مین جنکا اسپر استحقاق رکھا جاوے یعنی دعوی کیا جاوے اور یہ معلوم ہے کہ بدون خصم کے حکم جائز ہے - ولا فرق فی ہذا الفصل بین اقامۃ البینۃ وعدمہا ہو الصحیح کما اطلق فی الکتاب - اور واضح ہو کہ عقار پر وارث غائب یا نائب یا صغیر کا قبضہ ثابت ہونے کی صورت مین خواہ گواہ وفات مورث وعدد ورثہ قائم کیے جاوین یا نہ کیے جاوین کچھ فرق نہین یعنی قاضی تقسیم نہین کریگا اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ کتاب مین حکم کو مطلق رکھا ہے - ف - اور غیر صحیح روایت وہ ہے جو کرخی رح نے ذکر فرمائی کہ ابو یوسف نے کہا کہ اگر عقار یا اسمین سے کوئی حصہ وارث غائب یا صغیر کے قبضہ مین ہو تو تقسیم نہ کرونگا حتی کہ میراث پر گواہ قائم ہون خواہ دار ہو یا زمین ہو - اور یہی امام محمد رح کے قول مین سے مشہور ہے پس صاحبین کا قول یہ نکلا کہ گواہ قائم ہونے کی صورت مین بٹوارہ کر دیا جائیگا اور صاحب تحفہ نے کہا کہ ایسی صورت مین بٹوارہ نہین کیا جائیگا یہانتک کہ گواہ قائم ہون اور اسمین اتفاق ہے - اور یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے اور فتاوی قاضیخان مین ہے کہ بٹوارہ نہوگا اگرچہ گواہ قائم ہون جب تک کہ غائب مذکور حاضر نہو - مع - پھر یہ سب جو مذکور ہوا اسوقت کہ کم سے کم دو وارث حاضر ہوے ہون - قال وان حضر وارث واحد لم یقسم وان اقام البینۃ لانہ لا بد من حضور خصمین لان الواحد لا یصلح مخاصما ومخاصما وکذا مقاسما ومقاسما - اور اگر وارثون مین سے ایک نے حاضر ہوکر بٹوارہ چاہا تو قاضی تقسیم نہین کریگا اگرچہ وہ مورث کی وفات وعدد ورثہ پر گواہ قائم کرے اسواسطے کہ کمتر دو خصم کا حاضر ہونا ضروری ہے کیونکہ ایک ہی شخص مین ممکن نہین کہ وہ خصومت کرنیوالا مدعی بھی ہو اور مدعا علیہ بھی ہو اور اسی طرح وہ بانٹنے والا اور جس سے بٹوارہ ہو دونون نہین ہو سکتا - ف - پس امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک چونکہ گواہی قائم ہونا ضرور ہے تو جو شخص کہ میت کی طرف سے قائم مقام ہو اگر وہ بھی وارث ہے تو مدعی مخاصم ندارد ہے - و بر عکس - اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ گواہی ضرور نہین لیکن بٹوارہ کرنے والا اور جسکے ساتھ بٹوارہ ہو دونون ضرور ہین تو وہ ایک ہی وارث نہین ہو سکتا کیونکہ بٹوارہ کرنے والا تو اپنا حصہ لیتا ہے جو دوسرے سے متصل ہے حالانکہ ایک ہی وارث دونون حصون کا مالک نہین ہو سکتا ہے پس ایک وارث کی حاضری پر بالاتفاق بٹوارہ نہین کیا جائیگا یعنی قاضی حکم نہین کریگا - بخلاف ما اذا کان الحاضر اثنین علی ما بینا - برخلاف اسکے جب دو وارث حاضر ہون تو بربناے حکم مذکورہ بالا بٹوارہ کا حکم ہو سکتا ہے - ف - پس جس سے بٹوارہ کیا جاوے اور بٹوارہ کرنے والا موجود ہے بقول صاحبین رح - اور امام رح کے نزدیک مورث کی طرف سے خصم اور خود مدعی دونون موجود ہین - ولو کان الحاضر صغیرا او کبیرا نصب القاضی عن الصغیر وصیا وقسم اذا اقیمت البینۃ - اور اگر ایک صغیر حاضر ہوا اور ایک بالغ حاضر ہوا تو صغیر کی طرف سے قاضی ایک وصی مقرر کریگا اور بٹوارہ کا حکم دیگا جب گواہی قائم ہو - ف - کہ مورث نے وفات پائی اور اسکے وارثون کی یہ تعداد ہے - اور صغیر کی طرف سے جب ہی وصی ہو سکتا ہے کہ وہ حاضر ہو اور اگر غائب ہو تو نہین - بخلاف اسکے اگر میت

Marfat.com

پر دعویٰ واقع ہو تو بقدر ورثت اسکی طرف سے وصی مقرر کر سکتا ہے - کذا فی الذخیرہ ع - وکذا اذا حضر وارث کبیر وموصی لہ بالثلث فیہا فطلبا القسمۃ واقاما البینۃ علی المیراث والوصیۃ یقسمہ لاجتماع الخصمین - اور اسیطرح جب ایک وارث بالغ اور ایک وہ شخص جسکے لیے عقار مین سے تہائی کی وصیت ہے دونون حاضر ہوئے اور دونون نے بٹوارہ کی درخواست کی اور دونون نے میراث اور وصیت پر گواہ قائم کیے تو بٹوارہ کا حکم فرمادیگا کیونکہ دو خصم مجتمع ہوے - الکبیر عن المیت - چنانچہ بالغ وارث تو میت کی طرف سے ہے - والموصی لہ عن نفسہ اور جسکے واسطے وصیت کی گئی وہ اپنی طرف سے مدعی ہے - وکذا الوصی عن الصبی کانہ حضر بنفسہ بعد البلوغ لقیامہ مقامہ - اور اسی طرح طفل کی طرف سے جو وصی ہے اسکی حاضری بھی کافی ہے گویا طفل مذکور خود بعد بلوغ کے حاضر ہوا ہے کیونکہ وصی مذکور بالفعل اسکا قائم مقام ہے - ف - بالجملہ طفل کا وصی ہو اور ایک وارث بالغ ہو تو بٹوارہ کا حکم ہوجائیگا - ع -

فصل فیما یقسم ومالا یقسم - فصل ان چیزون کے بیان مین جنکا بٹوارہ کیا جاتا ہے اور جو بٹوارہ کے قابل نہین ہین - ف - چونکہ بٹوارہ باوجود حق لازم ہونے کے ایسے عقارات وغیرہ مین ہے جو بٹوارہ کے قابل ہین تو بیان ضرور ہے قال واذا کان کل واحد من الشرکاء ینتفع بنصیبہ قسم بطلب احدہم - اگر شرکا مین سے ہر ایک اپنے حصہ سے انتفاع حاصل کر سکتا ہو تو ایک کی درخواست پر بٹوارہ کر دیا جاوے - ف - پس قابل بٹوارہ یہی کہ جس سے بعد بٹوارہ کے ہر شریک کو انتفاع حاصل کرنا ممکن ہو - لان القسمۃ حق لازم فیما یحتملہا عند طلب احدہم علی مابیناہ من قبل - اسواسطے کہ جو مشترک قابل بٹوارہ ہو اسمین ایک شریک کی درخواست پر بٹوارہ ایک حق لازم ہے چنانچہ ہم سابق مین بیان کر چکے ہین - ف - کہ جب مشترک چیز ایک ہی جنس سے ہو تو ایک شریک کی درخواست پر قاضی بٹوارہ کرنے کے لیے باقیون پر جبر کریگا کیونکہ مقاصد گویا یکسان ہونے سے اس بٹوارہ مین جدا کر لے کے معنی غالب ہین اور مبادلہ مین خود جبر کرنا جاری ہوتا ہے جیسے اداے قرضہ پر قاضی جبر کرتا ہے سالخ - ن - وان کان ینتفع احدہم ویستضر بہ الآخر لقلۃ نصیبہ - اور اگر یہ حالت ہو کہ بٹوارہ کے بعد شرکا مین سے بعض تو اپنے حصہ سے انتفاع حاصل کر سکتا ہو اور دوسرے کو اس سے ضرر ہو بوجہ اسکے کہ اسکا حصہ بہت کم ہے - فان طلب صاحب الکثیر قسم وان طلب صاحب القلیل لم یقسم - پس اگر بہت حصہ والے نے بٹوارہ چاہا تو بٹوارہ کر دیا جاوے اور اگر قلیل والے نے چاہا تو بٹوارہ نہین کیا جائیگا - لان الاول منتفع بہ فاعتبر طلبہ اسواسطے کہ حصہ کثیر والا تو بخوبی انتفاع حاصل کر سکتا ہے تو اسکی درخواست بٹوارہ معتبر ہے - والثانی متعنت فی طلبہ فلم یعتبر - اور قلیل حصہ والا اپنی درخواست بٹوارہ مین بربادی چاہتا ہے تو اسکی درخواست معتبر نہوئی - ف - اور بہت سے بدطینت ایسے ہوتے ہین کہ خبث باطن کی وجہ سے وہ چاہتے ہین کہ چیز کو برباد کرین یا صورت بگاڑ دین تو اسکی بدنیتی کا کچھ اعتبار نہین ہے - وذکر الجصاص علی قلب ہذا - اور شیخ جصاص رح نے اسکے برعکس ذکر کیا - ف - کہ اگر قلیل حصہ والے نے بٹوارہ کی درخواست کی تو بٹوارہ کیا جائیگا اور کثیر والے کی درخواست پر نہین کیا جائیگا - لان صاحب الکثیر یرید الاضرار بغیرہ - اسواسطے کہ کثیر حصہ والے کی مراد یہ کہ قلیل والے کو ضرر پہونچا دے - ف - کیونکہ بعد بٹوارہ کے قلیل والے کو انتفاع ممکن نہوگا - والآخر یرضی بضرر نفسہ - اور دوسرا یعنی قلیل حصہ والا اپنی ذات کے ضرر پر راضی ہوگیا - ف - یعنی جب قلیل والے نے بٹوارہ کی خود درخواست کی تو وہ اپنی ذات کے ضرر پر خود راضی ہوگیا پس بٹوارہ کر دیا جائیگا - وذکر الحاکم

الشہید فی مختصرہ ان ایہما طلب القسمۃ یقسم القاضی - اور حاکم شہید رح نے اپنے مختصر مین ذکر کیا کہ قلیل و
کثیر والے جس نے بٹوارہ کی درخواست کی تو قاضی بٹوارہ کریگا - والوجہ اندرج فیما ذکرناہ - اور اسکی وجہ
اس بیان مین جو ہمنے ذکر کیا ہے مندرج ہے - ف - کیونکہ کثیر حصہ والا اپنی ملکیت سے نفع اٹھا سکتا ہے اور قلیل والا
خود اپنے ضرر پر راضی ہے پس ہر ایک کی درخواست پر بٹوارہ ہو سکتا ہے - والاصح المذکور فی الکتاب وہو
الاول - اور اصح قول وہ ہے جو کتاب مین مذکور ہے اور وہ قول اول ہے - ف - کہ کثیر والے کی درخواست
معتبر ہے اور قلیل والے کی درخواست مردود ہے - وان کان کل واحد یستضر بصغرہ لم یقسمہا الا بتراضیہما
اور اگر وہ چیز ایسی چھوٹی ہو کہ بٹوارہ کے بعد ہر ایک شریک کو ضرر پہونچیگا تو قاضی اسکا بٹوارہ نہین کریگا مگر جب
کہ دونون راضی ہون - ف - یعنی فقط ایک کی درخواست پر بٹوارہ نہ کریگا اگرچہ اسکا حصہ بہ نسبت دوسرے
کے زیادہ ہو لیکن باوجود اسکے لائق انتفاع نہین ہے - لان الجبر علی القسمۃ لتکمیل المنفعۃ وفی ہذا تفویتہا -
اسواسطے کہ بٹوارہ پر جبر کرنا تو منفعت پوری کرنے کے لیے تھا حالانکہ ایسی صورت مین منفعت کو ضائع کرنا ہوگا - ف -
پس جبر نہین ہو سکتا ولیکن جائز ہے - ویجوز بتراضیہما لان الحق لہما - اور دونون کی رضامندی سے بٹوارہ البتہ
جائز ہے کیونکہ حق تو انھین دونون کے واسطے ہے - وہما اعرف بشانہما - اور یہ دونون اپنے کام سے خود زیادہ واقف
ہین - ف - کہ بٹوارہ مین انکا کیا نفع مضر ہے - اما القاضی فیعتمد الظاہر - اور قاضی تو ظاہر حال پر اعتماد کرتا ہے
ف - اور ظاہر مین بٹوارہ کے بعد ہر ایک کا حصہ قابل انتفاع نہین رہتا ہے - تو قاضی جبر نہین کریگا لیکن بٹوارہ
سے ممانعت نہ کرے جبکہ دونون راضی ہون - قال ویقسم العروض اذا کانت من صنف واحد - اور عروض
اگر ایک ہی قسم سے ہون تو قاضی انکا بٹوارہ کریگا - ف - یعنی جبراً تقسیم کریگا - لان عند اتحاد الجنس یتحد
المقصود فیحصل التعدیل فی القسمۃ والتکمیل فی المنفعۃ - اسواسطے کہ جنس متحد ہونے کی صورت مین مقصود
متحد ہوگا تو بٹوارہ مین برابری اور منفعت مین تکمیل حاصل ہوگی - ف - مثلاً گیہون سے قلیل وکثیر مین مقصود
واحد ہے اور ہر ایک بعد بٹوارہ کے پورے طور پر تصرف کر سکتا ہے - اور یہ اسوقت کہ جنس واحد ہو - ولا یقسم
الجنسین بعضہا فی بعض - اور دو جنسون مین بعض کو بعض مین تقسیم نہین کریگا - ف - یعنی جب اجناس
مختلفہ ہون تو قاضی یہ نہین کر سکتا کہ بعض شرکاء کو بعض جنس دے اور بعض دیگر کو جنس دیگر دیدے - لانہ لا اختلاط
بین الجنسین فلا تقع القسمۃ تمییزا بل تقع معاوضۃ - اسواسطے کہ دو جنس مین خلط ہونا ممکن نہین تو یہ بٹوارہ بمعنی
تمییز کرنا نہوگا بلکہ معاوضہ ہوگا - ف - یعنی بٹوارہ بمعنی تمییز کرنا تو جنس واحد کے مخلوط حصص مین ہے یعنی شرکاء کے
حصص اس جنس مین مختلط ہین کہ قاضی نے انکو علٰحدہ کر دیا اور اجناس مختلفہ مین باہم اختلاط نہین تاکہ جدا
کرنا بٹوارہ سے ہو - بلکہ ہر ایک کا حصہ باہمی معاوضہ ہے - وسبیلہا التراضی دون جبر القاضی - اور اسکی راہ
یہ کہ شرکاء کی رضامندی باہمی ہو - نہ آنکہ قاضی جبر کرے - ف - یعنی شرکاء باہم مبادلہ پر راضی ہو جاوین کیونکہ
باہمی رضامندی منصوص شرط ہے اور یہان برابری پر اعتماد نہین ہو سکتا اور باہمی رضامندی سے مبادلہ جائز
ہے اگرچہ برابری نہو - ویقسم کل موزون ومکیل کثیرا او قلیلا والمعدود المتقارب وتبر الذہب والفضۃ
وتبر الحدید والنحاس والابل بانفرادہا او البقر او الغنم - اور قاضی ہر کیلی ووزنی چیز کو خواہ قلیل ہو یا
کثیر ہو تقسیم کرے اور جو چیزین شمار سے بکتی ہین اور باہم برابر شمار ہوتی ہین انکو تقسیم کرے اور سونے وچاندی
کے بغیر گلائے ہوئے ٹکڑے اور لوہے وتانبے کے بغیر گلائے ہوئے ٹکڑے بھی تقسیم کرے اور تنہا اونٹون وتنہا

Marfat.com

گایون دنبا بکریون کو تقسیم کرے۔ ف۔ کیونکہ تنہا ہونے مین یہ ایک جنس ہے پس کیل و موزون کی طرح جبراً
تقسیم کرسکتا ہے۔ ولا یقسم شاۃ وبعیرا وبرذونا وحمارا۔ اور اگر بکری و اونٹ و گھوڑا و گدھا ہو تو تقسیم
نہین کریگا۔ ف۔ اسواسطے کہ یہ اجناس مختلفہ ہین تو انمین برابری متعذر ہے لہذا شرکاء خود بٹوارہ باہمی رضامندی
سے کرین۔ ولا یقسم الاوانی۔ اور ظروف کو بھی قاضی تقسیم نہین کریگا۔ ف۔ خواہ سونے چاندی کے ہون
یا تانبے و پیتل وغیرہ کے ہون۔ لانہا باختلاف الصنعۃ التحقت بالاجناس المختلفۃ۔ اسواسطے کہ ظروف
بوجہ مختلف ساخت کے بمنزلہ اجناس مختلفہ کے ہوگئے۔ ف۔ اور اگر یہ ظروف ایک ہی سانچہ و کل سے بنے ہون
تو جنس متحد ہین۔ ویقسم الثیاب الہرویۃ لاتحاد الصنف۔ اور ہروی کپڑون کو بٹوارہ کردے کیونکہ
صنف متحد ہے۔ ولا یقسم ثوبا واحدا لاشتمال القسمۃ علی الضرر اذ ہی لاتتحقق الا بالقطع۔ اور ایک کپڑے
کو تقسیم نہین کریگا کیونکہ یہ بٹوارہ تو ضرر کو شامل ہے اسلیے کہ بٹوارہ بدون قطع کرنے کے متحقق نہوگا۔ ف۔
پس قاضی اسکو عمل مین نہین لاویگا بلکہ خود شرکاء باہمی رضامندی سے ٹکڑے کرین۔ ولا ثوبین اذا اختلفت
قیمتہما لما بینا۔ اور قاضی دو کپڑون کو بھی تقسیم نکرے جبکہ ان دونون کی قیمت مختلف ہو بدلیل مذکورہ بالا۔
ف۔ کہ بدون ٹکڑے کرنے کے بٹوارہ ممکن نہین اور اسمین ضرر ہے کہ قاضی خود اسکا مرتکب نہوگا جبکہ کوئی شریک
راضی نہو۔ بخلاف ثلثۃ اثواب اذا جعل ثوب بثوبین۔ برخلاف اسکے اگر تین کپڑے ہون تو تقسیم کرسکتا ہے
بشرطیکہ ایک کپڑا بمقابلہ دو کپڑون کے ہو۔ ف۔ تو ایک کپڑا ایک شریک کو اور دو کپڑے دوسرے شریک
کو دیدے۔ او ثوب وربع ثوب بثوب وثلثۃ ارباع ثوب۔ یا ایک کپڑا مع دوسرے کے چوتھائی کے
بمقابلہ ایک کپڑے مع تین چوتھائی باقی کے ہو۔ لانہ قسمۃ البعض دون البعض وذلک جائز۔ اسواسطے
کہ یہ بعض چیز کا بدون بعض دیگر کے بٹوارہ ہے اور یہ جائز ہے۔ ف۔ یعنی یہ ایسا ہو جائیگا کہ مشترک مال مین سے
بعض کا بٹوارہ کیا اور بعض کا بٹوارہ نہین کیا تو جائز ہے کیونکہ ہر ایک کو ایک ایک کپڑا مل گیا اور باقی ایک کپڑے
مین ایک شریک کا حصہ چہارم اور دوسرے کا تین چوتھائی سا یعنی ایک اسطرح مشترک رہا جیسے وارثون مین
زمین کا بٹوارہ کردیا اور تالاب و جھیل کو سب مین مشترک چھوڑ دیا۔ وقال ابو حنیفۃ رح لا یقسم الرقیق والجواہر
لتفاوتہما۔ اور امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ قاضی مشترک مملوکون و جواہرات کو تقسیم نہین کریگا کیونکہ ان دونون چیزون
مین تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی انکے مقاصد و افرادین تفاوت شدید ہے تو برابری متعذر ہے۔ وقالا یقسم الرقیق
لاتحاد الجنس کما فی الابل والغنم ورقیق المغنم۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مملوکون کو بٹوارہ کردے کیونکہ
جنس متحد ہے جیسے اونٹ و بکری و مال غنیمت کے مملوکون کو بٹوارہ کردیتا ہے۔ ف۔ اسی طرح یہان قاضی جبراً
بٹوارہ کرسکتا ہے۔ ولہ ان التفاوت فی الآدمی فاحش لتفاوت المعانی الباطنۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی
دلیل یہ ہے کہ آدمی کے جنس مین تفاوت فاحش ہے بوجہ باطنی اوصاف مین تفاوت کے۔ ف۔ مثلاً بعض غلام
ہوشیار و ذہین ہوتا ہے اور بعض امور تجارت مین چالاک ہوتا ہے تو بٹوارہ کی برابری ممکن نہین ہے۔ فصار کالجنس
المختلف۔ تو مملوکون کا حال بمنزلہ جنس مختلف کے ہوگیا۔ ف۔ گویا ہر مملوک ایک جنس علحدہ ہے۔ بخلاف
الحیوانات لان التفاوت فیہا یقل عند اتحاد الجنس۔ برخلاف حیوانات کے مانند اونٹ و بکری وغیرہ
کے کیونکہ حیوانات مین جنس متحد ہونے کے وقت بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ تو حیوانات پر آدمی کا قیاس
جائز نہین ہے۔ الا تری ان الذکر والانثی من بنی آدم جنسان ومن الحیوانات جنس واحد۔ کما تقدم

Marfat.com

نہین دیکھتے ہو کہ آدمیون مین سے نر و مادہ دو جنس رکھے گئے ہین اور حیوانات مین جنس واحد ہین - ف - چنانچہ اگر کسی نے دوسرے سے ایک رقیق خریدا اس قرار پر کہ وہ باندی ہے پھر وہ غلام نکلا تو بیع فاسد ہے اور اگر اسنے ایک جانور خریدا کہ وہ بکری مادہ ہے پھر بکرا نر نکلا تو بیع فاسد نہو گی جیسا کہ کتاب البیوع مین گذرا ہے **وبخلاف المغانم لان حق الغانمین فی المالیۃ حتی کان للامام بیعہا وقسمۃ ثمنہا** - اور برخلاف غنایم کے کہ اُسکے مملوکون کا بٹوارہ جائز ہے اسلیے کہ مجاہدین کا حق تو مالیت سے متعلق ہے (ان اعیان سے مختص نہین ہے) حتی کہ امام کو اموال غنیمت فروخت کرنے اور اسکا ثمن تقسیم کرنے کا اختیار ہے - **وہہنا یتعلق بالعین والمالیۃ جمیعا فافترقا** - اور یہان شریکون کا حق مال مشترک کی ذات و مالیت دونون سے متعلق ہے پس مال شرکت اور مال غنیمت مین فرق ظاہر ہو گیا - ف - اسی وجہ سے امام کو یہ اختیار نہین ہے کہ کسی شخص کا مال بغیر اُسکی اجازت کے فروخت کرے - **اما الجواہر فقد قیل اذا اختلف الجنس لایقسم کاللآلی والیواقیت** - رہے جواہر تو کہا گیا کہ جب اُنکی جنس مختلف ہو تو بٹوارہ نہین کریگا جیسے موتی و یاقوت - ف - دو جنس مختلف ہین پس قاضی بٹوارہ نہ کرے اور شرکاء مختار ہین کہ اپنی خواہش و رضامندی سے بٹوارہ کرلین - **وقیل لایقسم الکبار منہا لکثرۃ التفاوت ویقسم الصغار لقلۃ التفاوت** - اور بعض نے فرمایا کہ جواہرات مین سے کلان دانون کو بٹوارہ نہ کرے بوجہ کثرت تفاوت کے اور چھوٹے ریزون کو بٹوارہ کرے بوجہ کم تفاوت کے - پس حاصل یہ کہ جواہرات مین اختلاف اقوال ہین - **وقیل یجری الجواب علی اطلاقہ** - اور بعض نے کہا کہ جواب اپنے اطلاق پر جاری ہے - ف - کہ جواہرات کو مطلقاً تقسیم نہ کرے خواہ جنس متحد ہون یا مختلف ہون خواہ کلان ہون یا خرد ہون - **لان جہالۃ الجواہر افحش من جہالۃ الرقیق** - اسواسطے کہ جواہرات مین مملوکون سے بڑھکر اوصاف غیر معلوم ہوتے ہین - **الاتری انہ لوتزوج علی لولوۃ او یاقوتۃ او خالع علیہا لاتصح التسمیۃ ویصح ذلک علی عبد** - کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر اسنے ایک موتی یا ایک یاقوت غیر معین پر نکاح کیا یا عورت کو موتی یا یاقوت پر خلع دیا تو تسمیہ صحیح نہین ہے اور غلام پر یہ صحیح ہے - ف - تو معلوم ہوا کہ غلام سے بڑھکر انمین جہالت ہے - **فاولی ان لایجبر علی القسمۃ** - پس بدرجۂ اولی انکے بٹوارہ پر جبر نہین کیا جائیگا - **قال ولایقسم حمام ولا بئر ولا رحی الا ان یتراضی الشرکاء** - اور حمام کا بٹوارہ نہین کیا جائیگا اور نہ کنوین کا اور نہ پن چکی کا مگر آنکہ شرکاء باہم راضی ہو جاوین - **وکذا الحائط بین الدارین** - اور اسی طرح جو دیوار کہ دو گھرون کے درمیان ہو اسمین بھی یہی حکم ہے - **لانہ یشتمل علی الضرر فی الطرفین** - کیونکہ یہ بٹوارہ دونون جانب کے ضرر کو مشتمل ہے - **اذ لایبقی کل نصیب منتفعا بہ انتفاعا مقصودا فلا یقسم القاضی** - اسواسطے کہ ہر حصہ اس قابل نہین باقی رہیگا کہ اس سے جو انتفاع مقصود ہے وہ حاصل ہو تو قاضی بٹوارہ نہین کریگا - **بخلاف التراضی لمابینا** - بخلاف باہمی رضامندی کے بدلیل مذکورۂ سابق - ف - یعنی بٹوارہ تو انتفاع کی تکمیل کے واسطے ہے اور جب ضرر لگا دے تو قاضی بنظر ظاہر اسکے بٹوارہ پر جبر نہین کریگا اور اگر شرکاء خود راضی ہون تو اپنے باطنی امور کے لحاظ سے اُنکو اختیار ہے کہ شاید اسمین کچھ فوائد مضمر ہون اور حق انہین کے درمیان دائر ہے پس انکو اختیار حاصل ہے - **قال واذا کانت دور مشترکۃ فی مصر واحد قسم کل دار علی حدتہا فی قول ابی حنیفۃ** - جب چند گھر جو متصل یا متفرق واقع ہون چند شرکاء مین مشترک ایک ہی شہر مین واقع ہون تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی انمین سے ہر ایک کو علیحدہ تقسیم کریگا - ف - خواہ ملاکر بٹوارہ مین مصلحت ہو یا نہو - وقالا

ان کان الاصلح لہم قسمۃ بعضہا فی بعض قسمہا - اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر بعض کو بعض میں ملاکر تقسیم کرنا شریکون کے حق میں بہ نسبت علٰحدہ کے بہتر ہو تو قاضی ملاکر تقسیم کرے - ف - اور بہتری میں قاضی کی راے معتبر ہی الزیلعی - وعلی ہذا الخلاف الاقرحۃ المتفرقۃ المشترکۃ - اور اسی طرح اگر کھیت و اراضی جو متفرق واقع ہون اور مشترک ہون تو انکے بٹوارہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہی - ف - کہ امام رح کے نزدیک ہر ایک علٰحدہ تقسیم ہو اور ملاکر بٹوارہ مطلقاً جائز نہین ہی اور صاحبین رح کے نزدیک اگر ملاکر بٹوارہ مین بہتری ہو تو جائز ہی لہما انہا جنس واحد اسما وصورۃ نظرا الی اصل السکنی - صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ دارہاے متعددہ بنظر اصل سکونت کے ایک ہی جنس ہین نام وصورت دونون طرح سے - ف - یعنی نام وصورت مین تو متحد ہین اور چونکہ اصل مین سب مسکن ہین تو جنس متحد ہین - واجناس معنی نظرا الی اختلاف المقاصد ووجوہ السکنی - اور بنظر اسکے کہ انسے مقاصد مختلف وطریقہاے سکونت مختلف حاصل ہوتے ہین تو اس معنی کی نظر سے یہ دار متعددہ گویا اجناس مختلفہ ہین - ف - پس ایک نظر سے کل دار ایک جنس متحد ہین اور دوسری نظر سے یہ مختلف اجناس ہین - فیفوض الترجیح الی القاضی - تو ترجیح دینا قاضی کے سپرد ہی - ف - کہ بنظر مصلحت وہ انکے جنس متحد ہونے کو ترجیح دے یا اجناس مختلفہ ہونے کو ترجیح دے پس اگر جنس متحد کو ترجیح دے تو ملاکر بٹوارہ جائز ہی اور اگر اجناس مختلفہ ٹھہرادے تو ملاکر تقسیم نہین کریگا بلکہ ہر ایک کو علٰحدہ تقسیم کرے اور یہی عینی نے فتاوی ظہیریہ سے نقل کیا اور حاشیہ مین کافی سے لایا کہ یہ معنی ہین کہ اگر جنس متحد کو ترجیح دے تو تقسیم کرے اور اگر اجناس متعددہ کو ترجیح دے تو تقسیم نہ کرے - انتہی - مین کہتا ہون کہ یہ وہم ہی بلکہ صحیح وہ جو مترجم نے موافق فتاوی ظہیریہ کے نقل کیا - اور اس سے صاحبین کی دلیل اسطرح پیدا ہوئی کہ قاضی کو اختیار ہی کہ بنظر مصلحت انکو جنس واحد قرار دیکر مجموعہ تقسیم کرے - ولہ ان الاعتبار للمعنی وہو المقصود - اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ معنی کا اعتبار ہی اور یہی مقصود ہی - ف - اور صورت کی راہ سے متحد ہونے کا کچھ اعتبار نہین ہی اور جب کہ معنی مقصود کا اعتبار متعین ہوا تو ہر ایک مکان ایک جنس علٰحدہ ہی - ویختلف ذلک باختلاف البلدان والمحال والجیران والقرب الی المسجد والماء اختلافا فاحشا - اور یہ معنی مقصود تو بنظر شہر ومحلات وپڑوسیون کے ومسجد وپانی سے قرب کے فاحش اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتے ہین - ف - پس بعض مکان عمدہ محلہ مین ہی وبعض برعکس ہی اور بعض کے پڑوسی اچھے وبعض کے خراب ہین اور بعض سے مسجد یا پانی قریب ہی اور بعض سے بعید ہی تو بنظر مقصود اور معنی کے متعدد وجوہ سے ایسی اختلاف واقع ہوتا ہی - فلا یمکن التعدیل فی القسمۃ - تو بٹوارہ مین برابری ممکن نہین ہی - ف - تو سب کو ملاکر بٹوارہ متعذر رہا - کیونکہ بنظر مقصود سکونت کے بوجوہ مذکورہ اختلاف ہی - ولہذا لا یجوز التوکیل بشراء دار - اور اسی اختلاف فاحش کی وجہ سے اگر دار خریدنے کا وکیل کیا تو وکالت جائز نہین ہی - ف - اسواسطے کہ جس چیز کے واسطے وکیل کیا وہ بنظر مقاصد مذکورہ بہت مجہول ہی - وکذا لو تزوج علی دار لا یصح التسمیۃ - اور اسی طرح اگر کسی عورت سے ایک دار غیر معین پر نکاح کیا تو بیان مہر نہین صحیح کما ہو الحکم فیہما فی الثوب - جیسا کہ کپڑے کے بارہ مین دونون صورتون مین حکم ہی - ف - حتی کہ اگر غیر معین کپڑے کے واسطے وکیل کیا یا کپڑے کو مہر قرار دیا تو وکالت وبیان مہر صحیح نہین ہی - پس ہر گھر ایک جنس علٰحدہ ہی تو انکو ملاکر بٹوارہ ممکن نہین ہی - بخلاف الدار الواحدۃ اذا اختلفت بیوتہا - برخلاف ایک ہی دار

Marfat.com

جب کہ اُسکے بیوت مختلف ہوں - ف - بعض جاڑے کے اور بعض گرمی و بعض برسات کے ہوں تو بھی بلا تقسیم ہونگے - لان فی قسمۃ کل بیت علحدۃ ضرر اً فقسمت الدار قسمۃ واحدۃ - اسواسطے کہ ہر کوٹھری کے علحدہ بٹوارہ میں ضرر ہے تو دار کو ایک ہی بٹوارہ سے تقسیم کیا جائیگا - قال تقییدا وضع فی الکتاب اشارۃ الی ان الدارین اذا کانتا فی مصرین لایجمعان فی القسمۃ عندہما وہو روایۃ ہلال عنہما - شیخ مصنف رح نے کہا کہ کتاب میں جو وضع مسئلہ اس قید سے لکھی کہ ایک ہی شہر میں دو مختلف گھر ہوں تو یہ اشارہ ہے کہ اگر دو مکان دو شہروں میں ہوں یعنی ہر مکان علحدہ شہر میں ہو تو صاحبین رح کے نزدیک بھی انکو بٹوارہ میں ملایا نہیں جائیگا اور یہی ہلال الرائی رح نے صاحبین سے روایت کی ہے - وعن محمد انہ یقسم احدہما فی الاخری - اور امام محمد رح سے دوسری روایت یہ کہ دونوں گھروں کو بٹوارہ میں ملایا جائیگا - والبیوت فی محلۃ او محال تقسم قسمۃ واحدۃ لان التفاوت فیما بینہا یسیر - اور بیوت یعنی کوٹھریاں خواہ ایک محلہ میں ہوں یا متفرق محلات میں ہوں وہ ایک بٹوارہ سے تقسیم کیے جاوینگے کیونکہ انمیں بہت کم تفاوت ہوتا ہے - ف - خواہ یہ کوٹھریاں متصل ہوں یا جدا ہوں - والمنازل المتلازقۃ کالبیوت والمتباینۃ کالدور - اور اگر منازل ہوں پس اگر باہم ملے ہوں تو انکا حکم مثل بیوت کے ہے اور اگر جدا جدا ہوں تو انکا حکم مثل داروں کے ہے - لانہ بین الدار والبیت علی ماقبل فاخذ شبہا من کل واحد - اسواسطے کہ منزل تو بیت اور دار کے درمیان ہے جیسا کہ سابق میں گذرا پس اپنے دونوں میں سے ہر ایک کی مشابہت حاصل کی - ف - چنانچہ جب منازل باہم متصل واقع ہوں تو بیوت کی طرح انکو یکجا بٹوارہ کرنا جائز ہے اور اگر متفرق واقع ہوں تو دور کی طرح متفرق تقسیم ہونگے - قال وان کانت دار او ضیعۃ او دارا وحانوتا قسم کل واحد منہما علحدۃ - اور اگر عقار مشترک میں ایک گھر دار اراضی ہو یا ایک مکان و دوکان ہو تو ہر ایک کو علحدہ بٹوارہ کیا جاوے - لاختلاف الجنس - کیونکہ مکان و زمین و دوکان ہر ایک کی جنس علحدہ ہے - قال رح جعل الدار والحانوت جنسین وکذا ذکر الخصاف - شیخ رح نے کہا کہ کتاب میں دار اور دوکان کو دو جنس قرار دیا اور یہی امام خصاف رح نے ذکر کیا ہے - ف - اور بلحاظ مقصود کے یہی انسب ہے - وقال فی اجارات الاصل ان اجارۃ منافع الدار بالحانوت لایجوز - اور مبسوط کی کتاب الاجارات میں امام محمد رح نے لکھا کہ منافع الدار کو بعوض دوکان کے اجارہ دینا نہیں جائز ہے - ف - کیونکہ اسمیں بیاج کا احتمال ہے - وہذا یدل علی انہما جنس واحد - اور یہ دلالت کرتا ہے کہ دار اور حانوت ایک ہی جنس ہیں - فیجعل فی المسألۃ روایتان - پس اس مسئلہ میں یا تو دو روایتیں قرار دیجاویں - ف - ایک میں دار جنس دوکان ہے اور دوم میں جنس مختلف ہے - او تبنی حرمۃ الربوا ہنالک علی شبہۃ المجانسۃ - یا مبسوط کی روایت میں حرمت بیاج کا حکم شبہہ مجانست پر مبنی کیا جاوے - ف - یعنی کہا جاوے کہ دار و دوکان درحقیقت تو دو جنس ہیں لیکن ایک جنس ہونے کا شبہہ ہے پس شبہہ کی وجہ سے مبادلہ اجارہ حرام ہے کیونکہ بیاج کے احکام میں شبہہ بمنزلہ حقیقت کے ہوتا ہے - م -

فصل فی کیفیۃ القسمۃ - یہ فصل بٹوارہ کی کیفیت کے بیان میں ہے - قال وینبغی للقاسم ان یصور مایقسمہ لیمکنہ حفظہ ویعدلہ یعنی یسویہ علی سہام القسمۃ ویروی یعزلہ ای یقطعہ بالقسمۃ عن غیرہ - قاسم کو چاہیے کہ جس چیز مکان و زمین وغیرہ کو بٹوارہ کریگا اُسکی تصویر بناوے تاکہ اُسکو حفظ رکھنا ممکن ہو اور اُسکو عدل کرے یعنی بٹوارہ کے سہام پر برابر کرے اور بعض روایت میں "عزل کرے" آیا ہے یعنی بٹوارہ

Marfat.com

ے سہم کو دوسرے سے قطع کرے - ویذرعہ لیعرف قدرہ - اور ذراع ڈال دے تاکہ اُسکی قدر دریافت کرے - ف - اور ہر ذراع پر قلم سے نشان کرے تاکہ علحدہ معلوم ہو - ویقوم البناء لحاجتہ الیہ فی الآخرۃ اور عمارت کی قیمت لگا دے کیونکہ آخر مین قاسم کو اُسکی حاجت ہوگی - ویفرز کل نصیب عن الباقی بطریقہ وشربہ - اور ہر حصہ کو مع اسکے خاص رستہ وحصۂ پانی کے باقی سے جدا کرے - حتی لایکون لنصیب بعضہم بنصیب البعض تعلق فینقطع المنازعۃ ویتحقق معنی القسمۃ علی التمام - تاکہ بعض شرکار کے حصہ کو بعض دیگر سے تعلق باقی نہ رہے تو جھگڑا منقطع ہو جاوے اور پورے طور پر بٹوارہ کے معنی متحقق ہون - بالجملہ پھر یہ سب حصص تیار ہو گئے ثم یلقب نصیبا بالاول والذی یلیہ بالثانی والثالث علی ہذا - پھر ایک حصہ کا نام اول رکھے اور جو اسکے ساتھ ملا ہوا ہو دوم پھر سوم علی ہذا القیاس باقیون کے نام رکھے - ف - پھر ہر حصہ دار کے واسطے حصص کو نامزد کرنا چاہئے ثم یخرج القرعۃ فمن خرج اسمہ اولا فلہ السہم الاول ومن خرج ثانیا فلہ السہم الثانی - پھر قرعہ سے نام نکالے تو جسکا نام سب سے اول نکلے اُسکے لیے پہلا سہم ہو اور جسکا نام دوم نکلے اُسکے لیے دوسرا سہم ہو - ف - وعلی ہذا القیاس باقیون کو سمجھو - والاصل فی ذلک ان ینظر الی اقل الانصباء حتی اذا کان الاقل ثلثا جعلہا اثلاثا وان کان سدسا جعلہا اسداسا لیمکن القسمۃ - اور اس بارہ مین کلیہ قاعدہ یہ ہو کہ حصون مین سب سے کمتر کو دیکھے حتی کہ اگر وہ تہائی ہو تو عقار کو تین حصہ کرے اور اگر کمتر حصہ چھٹا ہو تو اُسکے چھ حصہ کرے - ف - یعنی فرض کرو کہ دو حصہ دارون مین سے ایک کے واسطے تہائی اور دوسرے کے واسطے دو تہائی ہو تو تین حصہ کرے مع حقوق ومرافق کے پھر ایک حصہ تو تہائی والے کے قرعہ مین دیدے اور باقی دو حصہ دوسرے کے واسطے ہین وعلی ہذا القیاس چھٹا وتہائی ونصف ہو تو چھ حصہ کرے ازانجملہ ایک سہم تو چھٹے والے کو اور ۲- سہام تہائی والے کو اور تین سہام نصف والے کو دیدے؛ وقد شرحناہ شرحا شافیا فی کفایۃ المنتہی بتوفیق اللہ تعالے - اور ہم نے اسکو کفایۃ المنتہی مین سیری دینے والی شرح کے ساتھ شرح کیا ہو بتوفیق اللہ تعالی - وقولہ فی الکتاب ویفرز کل نصیب بطریقہ وشربہ بیان الافضل - اور یہ جو کتاب مین فرمایا کہ ہر حصہ کو مع اسکی راہ وشرب کے جدا کرے یہ افضل طور کا بیان ہو - فان لم یفعل اولم یمکن جاز علی ما نذکرہ بتفصیلہ ان شاء اللہ تعالی - پس اگر مع راہ وشرب کے الگ نکیا یا ایسا کرنا ممکن نہوا تو بٹوارہ جائز ہو چنانچہ عنقریب اسکی تفصیل کے ساتھ ہم اس کو انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے - والقرعۃ لتطییب القلوب وازاحۃ تہمۃ المیل - اور قرعہ ڈالنا تو شرکا کے دل خوش کرنے کے لیے اور میلان کی تہمت دور کرنے کے لیے ہو - ف - یعنی شاید کسی شریک کو کسی حصہ کی خواہش ہو اور قاسم نے وہ دوسرے شریک کے نام کر دی تو اسکے دل مین بدگمانی ہوگی کہ شاید قاسم کو اُسکی طرف میلان ہو پس قرعہ ڈالدے تاکہ یہ تہمت دور ہو اور ہر ایک اپنے حصہ پر راضی ہو جاوے پس قرعہ واجب نہین ہو - حتی لو عین لکل منہم نصیبا من غیر اقتراع جاز - حتی کہ اگر قاسم نے ہر شریک کے واسطے ایک حصہ بدون قرعہ ڈالنے کے معین کر دیا تو جائز ہو - ف - یعنی جسقدر اس شریک کو چاہیے اُسکے نامزد کر دیا تو جائز ہو - لانہ فی معنی القضاء فیملک الالزام - اسواسطے کہ بٹوارہ تو حکم قضا کے معنی مین ہو پس قاسم کو بھی لازم کرنے کا اختیار ہو - ف - پس جسکے نام اسنے جو حصہ معین کیا وہ حکم لازم ہو - قال ولا یدخل فی القسمۃ الدراہم والدنانیر الا بتراضیہم - اور بٹوارہ مین درم ودینار نہین داخل کریگا مگر آپس کی باہمی رضامندی سے - ف - یعنی جب بٹوارہ مین بعض حصون کے ساتھ درم یا دینار ملا کر برابری ہوتی ہو مثلاً جو یہ حصہ لے وہ فلان حصہ د[illegible]

اسقدر درم یا دینار دے تو درم یا دینار کا اسطرح بٹوارہ مین داخل کرنا جب ہی جائز ہے کہ شرکاء باہم رضامند ہون یعنی اسمین جبر نہین ہو سکتا - لانہ لاشرکۃ فی الدراہم والقسمۃ من حقوق الاشتراک سیا اسواسطے کہ درمون مین شرکت نہین ہے اور بٹوارہ تو شرکت کے حقوق مین سے ہے - ف - تو جسمین شرکت نہو اسمین بٹوارہ کا حکم بھی نہوگا - مگر آنکہ شرکاء خود راضی ہون - ولانہ یفوت بہ التعدیل فی القسمۃ - اور اسواسطے کہ درم و دینار لانے سے جو برابری کہ بٹوارہ مین مقصود ہوتی ہے وہ جاتی رہیگی - ف - یعنی مال مقسوم مین تعدیل نہ ہوگی - لان احدہما یصل الی عین العقار - کیونکہ ایک شریک کو عین عقار پہونچیگا - ودراہم الآخر فی ذمتہ ولعلہا لایسلم لہ - اور دوسرے شریک کے درم تو اسکے ذمہ ہین اور شاید کہ یہ درم اسکو نہ پہونچین - ف - حالانکہ بٹوارہ مین انصاف و برابری یہ تھی کہ ہر ایک کو برابر پہونچے مثلاً زید و بکر دونون شریک مین سے زید کو عقار مین سے حصہ ملا اس اقرار پر ہے کہ وہ بکر کو سو روپیہ دیدے تو زید کو عین عقار مین سے مل گیا اور بکر کے درم جو زید پر ہین وہ اسکے ذمہ مین اور شاید کہ وہ بکر کو نہ پہونچین تو عین عقار مین سے بکر کا حق پورا نہین ملا - علاوہ برین جسکو فی الحال مل گیا اسکے ساتھ دوسرے کو برابری نہین جسکو آیندہ وصول ہوگا - واذا کان ارض وبناء فعن ابی یوسف انہ یقسم کل ذلک علی اعتبار القیمۃ - اگر شرکت مین زمین مع عمارت ہو تو امام ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اس سب کو باعتبار قیمت کے تقسیم کرے - لانہ لایمکن اعتبار المعادلۃ الا بالتقویم - اسواسطے باہم برابری ممکن نہین سوا اسطرح کے کہ قیمت لگائی جاوے - وعن ابی حنیفۃ رح انہ یقسم الارض بالمساحۃ لانہ ہو الاصل فی الممسوحات - اور امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ زمین کو مساحت سے تقسیم کرے کیونکہ جو چیزین مساحتی ہین انمین مساحت ہی اصل ہے - ثم یرد من وقع البناء فی نصیبہ او من کان نصیبہ اجود دراہم علی الآخر حتی یساویہ - پھر جس شریک کے حصہ مین عمارت واقع ہوئی یا جسکا حصہ دوسرے سے اجود ہو وہ دوسرے کو درم دیدے یہانتک کہ اسکے ساتھ برابری ہوجاوے - ف - اور ظاہر ہے کہ درم بلحاظ اندازہ قیمت کے ہوگا - فتدخل الدراہم فی القسمۃ ضرورۃ - پس ضرورت کی وجہ سے بٹوارہ مین درم داخل کیے جاوینگے - کالاخ لاولایۃ لہ فی المال ثم یملک تسمیۃ الصداق ضرورۃ التزویج - جیسے عورت کے بھائی کو عورت کے مال مین کچھ ولایت نہین ہے پھر نکاح کرنے کی ضرورت سے اسکو مہر بیان کرنے کی ولایت حاصل ہوجاتی ہے - ف - پس بھائی کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی بہن کا مہر بیان کرے - وعن محمد انہ یرد علی شریکہ بمقابلۃ البناء ما یساویہ من العرصۃ - اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ جسکے حصہ مین عمارت پڑی وہ دوسرے شریک کو خالی زمین سے اسقدر کہ عمارت کے مقابلہ مین برابر ہو واپس دے - ف - اور یہ بھی باعتبار قیمت ہی کے ہوگا - اور یہ اسوقت ہے کہ خالی زمین اسقدر ہو کہ عمارت کی برابری کرے اور اگر عمارت زیادہ ہو کہ زمین کل دیدے اور اسپر بھی عمارت کچھ بڑھیگی - واذا بقی فضل ولایمکن تحقیق التسویۃ بان لاتفی العرصۃ بقیمۃ البناء حینئذ یرد للفضل دراہم لان الضرورۃ فی ہذا القدر فلا یترک الاصل الا بہا - اور جب اسکے حصہ مین کچھ زیادتی رہی اور برابری کرنی ممکن نہوئی مثلاً خالی زمین کی قیمت اسقدر نہین کہ وہ پوری عمارت کو وفا کرے تو اس حالت مین عمارتی زیادتی کے واسطے درم دیدے اسواسطے کہ درمون کی ضرورت اسی قدر مین ہے پس اصل نہین چھوڑی جائیگی مگر بوجہ اسی ضرورت کے - ف - یعنی اصل تو یہ کہ مساحت سے ادا ہو پھر جہان یہ ممکن نہو تو البتہ درم ملائے جاوین حالانکہ ممکن جب ہی نہین کہ خالی زمین بمقابلہ عمارت

Marfat.com

زائد ہو بلکہ عمارت زائد ہو تو جہانتک خالی زمین موجود ہو دیدی جاوے اور زیادتی کے مقابلہ مین البتہ لاجاری سے
درم داخل کیے جاوین ۔ وہذا یوافق روایۃ الاصل ۔ اور یہ قول موافق بروایت مبسوط ہے ۔ ف ۔ چنانچہ
مبسوط مین کہا کہ دار کو گزون کی پیمائش پر تقسیم کیا جاوے اور کسی شریک کے لیے دوسرے پر درمون وغیرہ کی
زیادتی نہین رکھی جاوے گی ع ن ۔ قال فان قسم بینہم ولاحدہم مسیل فی نصیب الآخر او طریق لم یشترط
فی القسمۃ ۔ پھر اگر قاسم نے شریکون مین بٹوارہ کردیا اور کسی شریک کا مسیل دوسرے شریک کے حصہ مین ہے
یا راستہ دوسرے کے حصہ مین ہے جسکی شرط بٹوارہ مین نہین ہوئی ہے ۔ ف ۔ کہ اسکا راستہ یا مسیل دوسرے کے حصہ
مین سے ہوگا ۔ فان امکن صرف الطریق والمسیل عنہ لیس لہ ان یستطرق ویسیل فی نصیب الآخر
لانہ امکن تحقیق معنی القسمۃ من غیر ضرر ۔ پس اگر راستہ ومسیل کو دوسرے شریک کے حصہ سے پھیرنا ممکن ہو
یعنی کسی دوسری جانب راستہ یا مسیل نکالنا ممکن ہو تو اس شخص کو یہ اختیار نہوگا کہ دوسرے کے حصہ مین راستہ
نکالے یا پانی بہاوے اسواسطے کہ بدون ضرر کے بٹوارہ کے معنی ثابت رکھنا ممکن ہے ۔ وان لم یمکن فسخت
القسمۃ لان القسمۃ مختلۃ لبقاء الاختلاط فیستانف ۔ اور اگر راستہ ومسیل کا پھیرنا ممکن نہو تو بٹوارہ فسخ کردیا جا
اسواسطے کہ بٹوارہ مین خلل اسوجہ سے ہے کہ ابھی کچھ خلط باقی ہے تو بٹوارہ نئے سر سے کیا جاوے ۔ ف ۔
اور یہ صرف بٹوارہ کے مبادلہ مین ہے ۔ بخلاف البیع ۔ برخلاف مبادلہ بیع کے ۔ حیث لا یفسد فی ہذہ الصو
کہ بیع ایسی صورت مین فاسد نہین ہوتی ہے ۔ لان المقصود منہ تملک العین ۔ کیونکہ بیع سے مقصود یہ کہ مبیع کی
ملکیت حاصل ہوجاوے ۔ ف ۔ یعنی بیع سے صرف مین رقبہ کی ملکیت مقصود ہے ۔ وانہ یجامع تعذر الانتفا
فی الحال ۔ اور یہ بات فی الحال انتفاع متعذر ہونے کے ساتھ جمع ہوتی ہے ۔ ف ۔ یعنی فی الحال ملکیت ہوجا
ہے اگرچہ اس سے انتفاع فی الحال ممکن نہو ۔ اما القسمۃ لتکمیل المنفعۃ ولا یتم ذلک الا بالطریق ۔ اور بٹو
تو انتفاع پورا ہونے کے واسطے ہوتا ہے اور یہ بات بدون راستہ کے ممکن نہین ہے ۔ ف ۔ پس اگر راستہ نکا
ممکن ہو تو بٹوارہ باقی رہے اور اگر ممکن نہو تو توڑ دیا جاوے ۔ ولو ذکر الحقوق فی الوجہ الاول کذلک
الجواب ۔ اور اگر پہلی صورت مین بٹوارہ کے اندر حقوق کا ذکر کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے ۔ ف ۔ کہ دو
جانب راہ نکالے یعنی جب ایک کا راستہ ومسیل دوسرے کے حصہ مین ہو حالانکہ وہ دوسری جانب پھیر سک
اور بٹوارہ مین ہر ایک نے دوسرے سے کہا تھا کہ یہ حصہ تیرے واسطے مع اسکے راستہ ومسیل وشرب کے ہے ت
نہ رہ ثابت ہونگی اور اگر کہا کہ تیرے واسطے یہ حصہ مع اسکے حقوق کے ہے تو اسکو اختیار نہین کہ دوسرے
حصہ مین ہوکر آمدرفت کرے یا پانی بہاوے جبکہ کسی دوسری طرف نکل سکتا ہے ۔ لان معنی القسمۃ
والتمییز وتمام ذلک بان لا یبقی لکل واحد تعلق بنصیب الآخر وقد امکن تحقیقہ بصرف الط
والمسیل الی غیرہ من غیر ضرر فیصار الیہ ۔ اسواسطے کہ بٹوارہ کے معنی توجدا وتمیز کرنا اور یہ بات
پوری ہوئی کہ کسی حصہ دار کو دوسرے کے حصہ مین کچھ تعلق نہ رہے اور یہ اسطرح ممکن ہے کہ راستہ ومسیل کو ا
جانب پھیر دے حالانکہ کچھ ضرر نہین ہے تو یہی مرجع ہوگا ۔ ف ۔ اور یہی اختیار کیا جائیگا ۔ بخلاف ال
ذکر فیہ الحقوق حیث یدخل فیہ ما کان لہ من الطریق والمسیل لانہ امکن تحقیق معنی البیع وہو ال
مع بقاء ہذا التعلق بملک غیرہ ۔ برخلاف بیع کے کہ جب بیع مین حقوق کا ذکر کیا جاوے یعنی مین نے
مع اسکے حقوق کے فروخت کیا تو اسمین جو کچھ دار کے واسطے راہ ومسیل سے ثابت ہے وہ بیع مین د

اسواسطے کہ بیع کے معنی تملیک ہین پس باوجود اسقدر تعلق ملک غیر سے باقی رہنے کے بیع کے معنی متحقق ہو سکتے ہین - ف - پس مبیع مشتری کے ملک مین آویگی اور اسکے واسطے راستہ وسیل وغیرہ جو کچھ کہ حقوق ثابت ہین وہ ثابت ہونگے اگرچہ انکا تعلق غیر کی ملک سے ہو - یہ سب اس صورت مین ہے کہ دوسری جانب راستہ وسیل نکالنا ممکن ہو اور بٹوارہ کے مبادلہ مین حقوق کا ذکر ہوا ہو - **وفی الوجہ الثانی** اور دوسری صورت مین - ف - کہ راہ وسیل کا نکالنا دوسری جانب ممکن نہو اور حقوق کا ذکر ہوا ہے تو - **یدخل فیہا** - راہ وسیل اسمین داخل ہونگے - **لان القسمۃ لتکمیل المنفعۃ وذلک بالطریق والمسیل فیدخل عند التنصیص باعتبارہ** - اسواسطے کہ بٹوارہ تو اسی واسطے ہوتا ہے کہ منفعت پورے طور پر حاصل ہو اور پورے طور سے انتفاع ہونا جب ہی کہ راستہ وسیل ثابت ہو تو جب صریح بیان ہوا تو باعتبار پوری منفعت کے راستہ وسیل داخل ہوگی - **وفیہامعنی الافراز وذلک بانقطاع التعلق علی ماذکرنا فباعتبارہ لایدخل من غیر تنصیص** - اور بٹوارہ مین ایک معنی جدا کرنے کے بھی ہین اور یہ جدائی جب ہی کہ غیر سے تعلق منقطع ہو جیساکہ ہم بیان کر چکے پس جدائی کے معنی اعتبار کرکے یہ طریق وسیل داخل نہین - ف - جو دوسرے شریک کے حصہ مین ہے - پس حاصل یہ ہوا کہ جب دوسری جانب پھرنا ممکن نہین ہے تو اسمین دو لحاظ ہین ایک یہ کہ قسمت کے معنی تکمیل منفعت ہین تو اس معنی کے لحاظ سے راستہ وسیل داخل ہونا چاہیے اور دوم یہ کہ قسمت کے معنی جدا کرنا تو اس لحاظ سے راستہ وسیل داخل قسمت نہوگا پس ہمنے دونون معنی کو اسطرح عمل دلایا کہ اگر اسنے حقوق کے ساتھ راستہ وسیل وشرب وغیرہ کی تصریح کی تو یہ حقوق داخل ہونگے اگرچہ وہ غیر کے حصہ مین ہین اور اگر تصریح نہو بلکہ ہر ایک کے نام اسکا حصہ کیا گیا تو یہ چیزین داخل نہونگی - اور یہ بات بٹوارہ مین ہے - **بخلاف الاجارۃ حیث یدخل فیہا بدون التنصیص** - برخلاف اجارہ کے کہ اسمین یہ چیزین بدون تصریح کے داخل ہوتی ہین - ف - یعنی اگر کسی کو مکان اجارہ دیا یا اراضی اجارہ دے تو راستہ وسیل وشرب بدون تصریح کے داخل ہونگی - کیونکہ اجارہ مین اس مکان یا اراضی کی ملکیت کچھ بھی مقصود نہین - **لان کل المقصود الانتفاع** - اسواسطے کہ تمام مقصود اس سے نفع حاصل کرنا - **وذلک لایحصل الا بادخال الشرب والطریق فیدخل من غیر ذکر** - اور یہ انتفاع کسی طور پر حاصل نہوگا سوائے اسکے کہ شرب وراستہ داخل اجارہ ہو تو بدون ذکر کے یہ چیزین داخل ہونگی - ف - پس اجارہ خود تصریح ہے کہ ہم نے تجھے اس مکان یا زمین سے انتفاع حاصل کرنے کے لیے اسقدر مال پر اجارہ دیا یعنی مع راستہ وشرب وغیرہ کے جنکے بغیر انتفاع ممکن نہین ہے الحاصل بیع واجارہ وبٹوارہ مین دربارہ راستہ وشرب وسیل وغیرہ کے فرق یہ ہے کہ اگر مکان یا اراضی کو اجارہ دیا تو راہ وسیل وشرب وغیرہ بدون تصریح کے داخل ہونگی حتی کہ اگر موجر کے واسطے یہ حقوق نہون تو اجارہ فاسد ہے - اور بیع مین یہ کوئی چیزین اگر نہون تو داخل نہونگی کیونکہ مبیع کی ملکیت بدون انکے حاصل ہے اور اگر یہ حقوق موجود ہون اور ذکر کیے گئے تو داخل ہونگے اگرچہ یہ دوسرے کی زمین مین سے ہون - اور بٹوارہ مین پورے طور پر منفعت حاصل کرنے کے معنی بھی ہین اور بالکل تعلق جدا کرنے کے معنی بھی ہین پس جب کسی کے حصہ کا راستہ وسیل دوسرے کے حصہ مین بے بطور حق ہو تو دیکھا جاوے کہ بٹوارہ مین راہ وسیل کا ذکر ہوا یا نہین ہوا پس اگر بٹوارہ کے وقت ذکر ہوا کہ یہ حصہ تیرے واسطے مع اسکی راہ کے ہے تو اسکو راستہ حاصل ہوگا یعنی دوسرے کی زمین سے ہو کر آمد ورفت رکھے اور اگر نہین ذکر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اسکے واسطے کسی جانب

Marfat.com

دروازہ پھوڑنے کی گنجایش ہو یا نہین ہو بس دروازہ پھوڑ لینے کی گنجایش ہو تو وہ دروازہ اسی جانب پھیرے
خواہ بٹوارہ مین اسکا حصہ مع کل حقوق کے مذکور ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ بٹوارہ مین جدا کرنے کے معنی پر لحاظ
کرکے بالکل تعلق جدا کرنا ممکن ہو تو یہی متعین ہو اور اگر دوسری جانب دروازہ پھیرنے کی گنجایش نہو تو دیکھا جاوے
کہ حصہ مع حقوق کا ذکر ہوا تھا یا نہین پس اگر حقوق کا ذکر ہوا ہو تو اسکے واسطے دوسرے کی زمین سے آمد رفت
کا حق ہوگا اور اگر حقوق کا ذکر نہ ہوا ہو تو بٹوارہ باطل ہے اور بٹوارہ دوبارہ کیا جاوے کیونکہ تکمیل منفعت کے معنی
باطل ہونے ہین - شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی رح ع م - پھر واضح ہو کہ اگر شریکون نے بٹوارہ کے وقت
اتفاق کیا کہ ہمارے درمیان راستہ مشترک چھوڑا جاوے تو کچھ شک نہین کہ انمین راستہ مشترک چھوڑی جائیگی
کہ سب کو اس راہ مین حق آمد رفت مساوی ہے اور اسکا رقبہ بھی مشترک ہے - ولو اختلفوا فی رفع الطریق بینہم
القسمۃ - اور اگر شریکون نے اپنے درمیان مشترک راستہ چھوڑنے مین اختلاف کیا - ف - بعض نے کہا
کہ مشترک راستہ چھوڑا جاوے اور بعض نے اس سے انکار کیا تو انمین سے کسی کے قول پر عمل نہین ہوگا بلکہ
بٹوارہ کے معنی تکمیل منفعت اور بالکل جدا کرنے پر لحاظ کیا جاوے - اصلح - ان کان یستقیم لکل واحد
طریق یفتحہ فی نصیبہ قسم الحاکم من غیر طریق یرفع لجماعتہم لتحقق الافراز بالکلیۃ دونہ - کہ اگر ہر حصہ دار کے
لیے اپنے حصہ مین دروازہ نکال لینا ممکن ہو تو حاکم بدون انکے درمیان مشترک راستہ چھوڑنے کے بٹوارہ کریگا
کیونکہ بٹوارہ کے معنی جدا کرنے کے پورے طور پر اسی طرح متحقق ہونگے کہ مشترک راستہ چھوڑا نہ جاوے
ف - یعنی تکمیل منفعت کے ساتھ بالکلیہ جدا کرنے کے معنی جب ہی متحقق ہو سکتے ہین کہ مشترک راستہ نہ چھوڑا
جاوے پس بٹوارہ کے معنی دونون طرح سے پورے ہوئے جب ممکن ہے تو یہی کیا جاوے - وان کان لا یستقیم
ذلک رفع طریقا بین جماعتہم لتحقق تکمیل المنفعۃ فیما وراء الطریق - اور اگر ہر حصہ دار کو اپنے حصہ مین راستہ
نکالنا ممکن نہو تو حاکم ایک راہ کو جماعت شرکا مین مشترک چھوڑیگا کیونکہ ماسوائے راہ مشترک کے باقی مین
منفعت کی تکمیل ہو - ف - کیونکہ بدون راہ کے باقی حصہ مین منفعت حاصل نہین ہو سکتی ہے اور بٹوارہ کے
معنی بھی مقسوم تک حاصل ہو گئے - البتہ جدا کرنا پورا نہین ہوا کہ راہ ابھی مشترک ہے - چونکہ بدون اس اشتراک
کے جسقدر جدا کیا گیا ہے اس سے انتفاع نہین ہو سکتا تو بضرورت جائز ہے - یہ اسوقت کہ راستہ کی مقدار مین اختلاف
نہو - ولو اختلفوا فی مقدارہ - اور اگر شریکون نے مشترک راہ کی مقدار مین اختلاف کیا - ف - بعض
نے اسکا طول و عرض زیادہ چاہا اور بعض نے کم چاہا - جعل علی عرض باب الدار وطولہ لان الحاجۃ
تندفع بہ - تو دار کے دروازہ کے انداز پر اسکا عرض و طول رکھا جائیگا کیونکہ اس سے ضرورت دفع ہوتی ہے
ف - صورت یہ کہ دار کے احاطہ کلان مین ایک بڑا پھاٹک لگا ہوا ہے اور درمیان کے منازل یعنی حویلیان
اور بیوت یعنی کوٹھریان مسکن کی تقسیم واقع ہوئی اور ان سب حصہ دارون کے درمیان ایک راستہ مشترک
چھوڑا گیا جسمین کمی بیشی کا اختلاف ہے تو بڑے پھاٹک سے جہانتک راستہ چاہیے ہے اسکا طول ہوگا اور چوڑان
اس پھاٹک کے چوڑان پر ہوگا - کیونکہ پھاٹک کی راہ سب کے اتفاق سے ہے تو اسی پر چوڑان مبنی ہوگا - کذا فی
الکافی - پھر یہ راستہ مساوی مشترک نہین بلکہ - الطریق علی سہامہم کما کان قبل القسمۃ - راہ کا رقبہ انمین
ہر ایک کے حصہ کے حساب سے مشترک ہوگا جیسے بٹوارہ سے پہلے تھا - لان القسمۃ فیما وراء الطریق لا فیہ
کیونکہ بٹوارہ تو راہ مذکور کے ماسوائے مین واقع ہوا ہے راہ مین نہین واقع ہوا - ف - تو وہ انمین شامل سابق کے

Marfat.com

مشترک ہی۔ ولیکن آمد ورفت کا حق ان سب کو یکسان حاصل ہی کیونکہ اسپر سب کی باہمی رضامندی سے باقی بٹوارہ ہوا ہی پس اگر فرض کرو کہ مکان مین ایک کا دو تہائی اور دوسرے کا ایک تہائی ہی تو رقبہ راہ اسی حساب سے مشترک ہی لیکن آمد ورفت مین یہ نہین ہوسکتا کہ ایک تو دو روز تک اسمین آمد ورفت رکھے اور دوسرا ایک روز تک رکھے بلکہ دونون برابر برابر آمد ورفت کا اختیار رکھتے ہین۔ کیونکہ بٹوارہ مین باہمی رضامندی سے حاصل ہی۔ بلکہ اگر راہ کے رقبہ مین کمی بیشی کی ملکیت شرط کرین تو جائز ہی چنانچہ فرمایا۔ **ولو شرطوا ان یکون الطریق بینہما اثلاثا جاز وان کان اصل الدار نصفین**۔ کہ اگر دونون فریقون نے بٹوارہ مین یہ شرط منظور کی کہ یہ مشترک راہ ہم دونون مین تین تہائی مشترک ہو تو جائز ہی اگرچہ اصل مین یہ مکان دونون مین نصفا نصف ہو **ف** یعنی تمام مکان دونون کے درمیان مساوی مشترک ہو اور اسکے بٹوارہ کی درخواست مین دونون نے اتفاق کرکے مشترک راستہ چھوڑا یا کسی کے لیے راستہ نہین نکل سکتا تھا پس راستہ مشترک چھوڑا اگر دونون نے یہ شرط منظور کی کہ راہ کا رقبہ ایک کے لیے دو تہائی اور دوسرے کے لیے ایک تہائی ہوگا تو یہ جائز ہی۔ **لان القسمۃ علی التفاضل جائزۃ بالتراضی**۔ اسواسطے کہ باہمی رضامندی کے ساتھ کمی بیشی کی شرط پر بٹوارہ جائز ہوتا ہی۔ **ف** کیونکہ یہ تو مبادلہ ہی لہذا یہ حکم صرف ایسے اموال مشترکہ مین ہی جو سودی نہین ہین پس سونا۔ چاندی۔ جو۔ گیہون۔ نمک۔ چھوہارا۔ سویز۔ وغیرہ مقداری چیزین اگر ایک جنس ہون تو انکے بٹوارہ مین کسی کے واسطے زیادتی شرط کرنا سود ہی اور جائز نہین ہی۔ کما فی الزیلعی۔

قال واذا کان سفل لا علو علیہ وعلو لا سفل لہ وسفل لہ علو قوم کل واحد علیحدۃ وقسم بالقیمۃ ولا معتبر بغیر ذلک۔ اگر دار مین سے ایک سفل مشترک بدون بالاخانہ کے اور ایک بالاخانہ مشترک ہی بدون سفل کے اور ایک سفل مع بالاخانہ کے مشترک ہی تو ہر ایک علیحدہ بقیمت اندازہ کیا جاوے اور بحساب قیمت کے بٹوارہ کیا جاوے اور سوائے اسکے دوسرے طور پر معتبر نہین ہی **ف** عینی رح نے یہ تصویر وغیرہ سے نقل کرکے لکھا کہ اگر انکی قیمت برابر ہو تو ایک گز کے مقابلہ مین ایک گز ہوگا اور اگر ایک سے دوسرے کی قیمت دوچند ہو تو دو گز بمقابلہ ایک گز کے ہوگی اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ **قال رح ہذا محمد رح**۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ یہ حکم امام محمد رح کے نزدیک ہی۔ **وقال ابو حنیفۃ وابو یوسف رح یقسم بالذرع**۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک گزون کی پیمائش سے بٹوارہ کیا جاوے **ف** گویا برابر گزون سے مقابلہ ہوگا۔ **لمحمد ان السفل یصلح لما لا یصلح لہ العلو من اتخاذہ بیر ماء او سردابا او اصطبلا او غیر ذلک فلا یتحقق التعدیل الا بالقیمۃ**۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہی کہ سفل ایسے کام آتا ہی جسکے لائق بالاخانہ نہین ہی چنانچہ سفل مین پانی کا کنوان یا سردابہ یعنی تہخانہ یا اصطبل وغیرہ بنانا ممکن ہی (اور بالاخانہ انمین سے کسی لائق نہین ہی۔) تو برابری کرنے کی کوئی صورت نہین سوائے بقیمت۔ **ف** تاکہ سفل مین جن امور سے فضیلت ہی انکی قدر کے لحاظ سے قیمت دیکھی جاوے اور بالاخانہ مین جو خاص منافع ہین انکے لحاظ سے بالاخانہ کی قیمت دیکھی جاوے پس اسی حساب سے گزون کا بٹوارہ کیا جاوے اور یہ مراد نہین کہ قیمت کے درہمون کو داخل کرے اسواسطے کہ امام محمد رح کے نزدیک جہانتک گزون سے دینا ممکن ہی۔ درہم داخل کرنا جائز نہین ہی پس مراد یہ کہ قیمت کے حساب سے گزون کا مقابلہ ہو جیسا کہ شرح عینی رح سے اوپر نقل ہوا۔ **وہما یقولان ان القسمۃ بالذرع ہی الاصل لان الشرکۃ فی المذروع لا فی القیمۃ**۔ اور امام ابو حنیفہ رح و ابو یوسف فرماتے ہین کہ گزون سے بٹوارہ کرنا ہی اصل ہی اسواسطے کہ شرکت تو اسی چیز مین ہی جو گزون سے ناپی جاتی ہی اور قیمت مین شرکت نہین ہی۔ **فیصار الیہ ما امکن**۔ تو جہانتک ممکن ہو گزون ہی سے بٹوارہ مرجع ہوگا **ف**

Marfat.com

اور یہ جو سفل و علو مین فرق بیان کیا جاتا ہی وہ نفس مسکن ہونے مین نہین ہی بلکہ لحاظ مرافق یعنی یعنی امور آرام و راحت کے ہی۔ **والمرعی التسویۃ فی السکنے لافی المرافق**۔ اور بٹوارہ مین لحاظ صرف مسکن ہونے مین برابری کا ہوتا ہی نہ مرافق مین **ف**۔ یعنی اگر مرافق مین بالاخانہ وسفل مختلف ہو تو اجارہ وغیرہ مین البتہ آدمی اپنے منافع غور کریگا اور بٹوارہ تو اس عین کا ہوتا ہی جو مسکن ہی تو مسکن ہونے مین جو منازل برابر ہون انکا رقبہ برابر اعتبار ہوگا پس بالاخانہ وسفل ہر ایک مین گزون سے گزون کا مساوی مقابلہ ہوگا۔ **ثم اختلفا فیما بینہما فی کیفیۃ القسمۃ بالذرع**۔ پھر امام ابوحنیفہ وابویوسف نے گزون سے ناپ کی کیفیت بٹوارہ مین اختلاف کیا۔ **فقال ابوحنیفۃ ذراع من سفل بذراعین من علو**۔ چنانچہ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ سفل کا ایک گز بمقابلہ دو گز بالاخانہ کے ہوگا۔ **وقال ابویوسف ذراع بذراع**۔ اور ابویوسف نے کہا کہ سفل کا ایک گز بمقابلہ بالاخانہ کے ایک گز کے ہوگا۔ **ف**۔ اور مخفی نہین کہ شیخین رح کی دلیل مسئلہ اور کیفیت بٹوارہ مین تردد ہی اور اسی واسطے طحاوی رح نے امام محمد رح کا قول اختیار کیا اور کہا کہ یہ اجود ہی اور ہمارے جملہ اصحاب رح نے مثل طحاوی رح کے اس مسئلہ مین قول محمد رح مختار کہا کمافی العینی رح۔ **وقیل اجاب کل منہم علے عادۃ اہل عصرہ او اہل بلدہ فی تفضیل السفل علی العلو واستوائہما وتفضیل السفل مرۃ والعلو اخری**۔ بعض مشائخ نے کہا کہ تینون امامون مین سے ہر ایک نے اپنے زمانہ والون یا اپنے شہروالون کی عادت کے موافق جواب دیا اس بارہ مین کہ سفل کو بالاخانہ پر فضیلت ہی یا دونون برابر ہین یا کبھی سفل کو فضیلت ہوتی ہی اور کہین بالاخانہ کو فضیلت ہوتی ہی **ف**۔ یعنی سفل و بالاخانہ مین ہر ایک کی تفضیل یا برابری مین ہر امام نے جیسی عادت اپنے شہر یا زمانہ والون کی دیکھی اسی کے موافق جواب دیدیا چنانچہ امام ابوحنیفہ رح نے دیکھا کہ اہل کوفہ مطلقاً سفل کو بالاخانہ پر فضیلت دیتے ہین حتی کہ دوچند بہتر سمجھتے ہین تو بالاخانہ کے دو گز بمقابلہ ایک گز سفل کے ہوے اور ابویوسف رح نے دیکھا کہ اہل بغداد دونون کو برابر سمجھتے ہین تو ایک گز سفل کے مقابلہ مین ایک گز علو ہی اور امام محمد رح نے دیکھا کہ کہین تو سفل کو ترجیح دیتے ہین اور کہین علو کو افضل جانتے ہین تو بدون اندازہ قیمت کے حساب غیر ممکن ہی۔ کمافی العینی رح۔ پس حاصل یہ کہ اس مسئلہ مین کوئی معنی فقہی نہین ہین بلکہ عادت کی بنیاد پر حکم ہی۔ **وقیل ہو اختلاف معنی**۔ اور بعض نے کہا کہ یہ معنوی اختلاف ہی **ف**۔ یعنی اسمین وجہ و دلیل معنوی ہی۔ **وجہ قول ابی حنیفۃ رح ان منفعۃ السفل تربو علی منفعۃ العلو لضعفہ لانہا تبقی بعد فوات العلو**۔ قول ابوحنیفہ رح کی وجہ یہ ہی کہ سفل کی منفعت بمقابلہ علو کی منفعت کے دوچند ہی کیونکہ سفل تو بعد انہدام علو کے باقی رہتا ہی **ف**۔ اور علو کے ساتھ بھی باقی ہوتا ہی تو دوچند مفید ہوا۔ پس اسکا ایک گز بمقابلہ دو گز علو کے ہونا چاہیے۔ **ومنفعۃ العلو لاتبقی بعد فناء السفل**۔ اور علو کی منفعت بعد انہدام سفل کے باقی نہین رہتی ہی **ف**۔ تو اسکی منفعت بہ نسبت سفل کے نصف ہی۔ **وکذا السفل فیہ منفعۃ البناء والسکنی**۔ اور یون ہی سفل مین خود اختیاری عمارت بنانے اور سکونت دونون طرح کی منفعت حاصل ہی۔ **وفی العلو السکنی لاغیر اذ لا یمکنہ البناء علی علوہ الا برضاء صاحب السفل فیعتبر ذراعان منہ بذراع من السفل**۔ اور بالاخانہ مین صرف منفعت سکونت ہی نہ عمارت کیونکہ بالاخانہ والا اپنے بالاخانہ پر کوئی عمارت جدید بدون رضامندی مالک سفل کے نہین بنا سکتا ہی لہذا سفل کے ایک گز کے مقابلہ مین بالاخانہ کے دو گز معتبر ہوے۔ **لابی یوسف ان المقصود اصل السکنی وہما یتساویان فیہ**۔ اور ابویوسف رح کی دلیل یہ ہی کہ مقصود تو نفس سکونت ہی اور مسکن ہونے مین بالاخانہ وسفل دونون برابر ہین۔ **والمنفعتان متماثلتان**۔ اور دونون

منفعتین باہم متماثل ہین ف۔ یعنی سفل و بالاخانہ کے منافع یکسان ہین۔ لان لکل واحد منہما ان یفعل مالا یضر بالآخر علی اصلہ۔ کیونکہ امام ابو یوسف رح کی اصل کے موافق دونون مین سے ہر ایک کو یہ اختیار ہو کہ جو امر دوسرے کو مضر نہووہ کرے ف۔ یعنی ابو یوسف رح کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہو کہ سفل والا بھی ایسا امر نہین کرسکتا جو علو والے کو مضر ہو اور یہی علو والے کا حال ہو تو اسمین باہمی مضرت معتبر ہو تو دونون یکسان ہین حتی اگر سفل والے کو ضرر نہو تو علو والا اپنے بالاخانہ پر عمارت بنا سکتا ہو اور سفل والا کنوان وغیرہ کھود سکتا ہو بشرطیکہ علو والے کو مضر نہو کما فی الزیلعی۔ ولمحمد رح ان المنفعۃ تختلف باختلاف الحر والبرد بالاضافۃ الیہما۔ اور امام محمد رح کی دلیل یہ ہو کہ گرمی و سردی کے اختلاف سے بلحاظ سفل و علو کے منفعت بھی دونون سے مختلف ہوتی ہو ف۔ یعنی مانا گیا کہ نفس منفعت تو دونون سے حاصل ہوتی ہو مگر فصول مختلفہ مین ہر ایک سے منفعت بھی مختلف حاصل ہوتی ہو حتی کہ سخت گرمی مین بالاخانہ پر رات کو اور برسات کے دن مین زیادہ آرام ہو اور سفل مین پریشانی و گرمی وغیرہ کی تکلیف ہو اور نفس سکونت کا وجود سوائے ان صورتون کے صرف مفہوم کا نام نہین ہو کیونکہ جہان سکونت پائی جائیگی خواہ وہ آرام و راحت سے ہوگی جو گرمیون کی رات مین بالاخانہ پر ہو یا جاڑون کی رات مین سفل کی کوٹھری مین ہو یا اس تکلیف و مشقت کے ساتھ ہوگی جو گرمیون کی رات مین سفل مین ہو یا دن مین ایسے بالاخانہ پر جو تنگ ہو پس جو منفعت کہ موجود ہوتی ہو وہ ان دونون سے باختلاف گرمی و سردی کے مختلف حاصل ہوتی ہو۔ فلا یمکن التعدیل الا بالقیمۃ۔ تو برابر بٹوارہ عدل کرنا ممکن نہین سوائے بقیمت ف۔ یعنی ہر ایک کی قیمت بلحاظ موسم و ملک کی منفعت مختلفہ کے اندازہ کرائی جاوے جو وہان کے لوگ خوب جانتے ہین تو قیمت کی راہ سے اگر دونون برابر ہون تو ایک گز بمقابلہ گز کے ہوگا اور اگر سفل کی قیمت دوچند ہو تو ایک گز سفل بمقابلہ دو گز بالاخانہ ہوگا اور اگر برعکس ہو تو برعکس ہوگا پس مقابلہ کا اعتبار فقط قیمت کے لحاظ سے ہو نہ کسی وجہ دیگر سے۔ والفتوی الیوم علی قول محمد رح اور آج کل تو امام محمد رح ہی کے قول پر فتوی ہو ف۔ اور یہ قول خود ایسا واضح ہو کہ اسکی تفسیر کی ضرورت نہین ہو لہذا فرمایا۔ وقولہ لا یفتقر الی التفسیر۔ اور امام محمد رح کا قول محتاج تفسیر نہین ہو۔ وتفسیر قول ابی حنیفۃ رح فی مسئلۃ الکتاب ان یجعل بمقابلۃ مائۃ ذراع من العلو المجرد ثلثۃ وثلثون وثلث ذراع من البیت الکامل۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول کی تفسیر اس مسئلہ مین جو کتاب مین مذکور ہو یہ ہو کہ خالی بالاخانہ بدون سفل کے سو گز کے مقابلہ مین کامل بیت یعنی بالاخانہ مع سفل مین سے تینتیس ۳۳ گز مع ایک تہائی گز کے ہونگے ف۔ پس خالی بالاخانہ کے سو گز سفل مع بالاخانہ کی تہائی ہین۔ لان العلو مثل نصف السفل فثلثۃ وثلثون وثلث من السفل ستۃ وستون وثلثان من العلو۔ اسواسطے کہ بالاخانہ مثل نصف سفل کے ہوتا ہو تو تینتیس ۳۳ و ایک تہائی گز سفل سے برابر ہو علو کے چھیاسٹھ گز و دو تہائی گز کے۔ ومعہ ثلثۃ وثلثون وثلث ذراع من العلو۔ اور اسکے ساتھ مین علو کے تینتیس ۳۳ و تہائی گز ہین۔ فبلغت مائۃ ذراع تساوی مائۃ من العلو المجرد۔ پس کامل علو مع سفل کے گز ملکر سو گز مساوی سو گز خالی علو کے ہوگئے ف۔ یعنی چھیاسٹھ و دو تہائی مع تینتیس و ایک تہائی کے ملکر سو گز ہوے تو معلوم ہوگیا کہ خالی علو کے سو گز بمقابلہ علو مع سفل کے تینتیس ۳۳ و ایک تہائی گز کے ہوتے ہین۔ توضیح یہ کہ علو مع سفل کے تینتیس ۳۳ و تہائی گز کا حساب یہ ہو کہ سفل مین سے اسی قدر اور اسکے اوپر علو مین سے اسی قدر ہو اور جب اسکا مقابلہ خالی علو کے ساتھ کیا جاوے تو سو گز سے ہوگا اسواسطے کہ علو مع سفل مین سے علو کے تینتیس مع تہائی ہین تو خالی علو مین سے بھی اسی قدر لیے جاوین اور سفل کے تینتیس مع تہائی کے مقابلہ مین محض علو کے دوچند ہونے چاہییے تو چھیاسٹھ مع دو تہائی

ہوئے پس چھیاسٹھ مع دو تہائی کے ساتھ تینتیس مع تہائی ملانے سے کل سوگز ہوئے پس ثابت ہوا کہ علو مع سفل کے ۳۳ مع تہائی برابر ہین محض علو کے سوگز کے۔ اور جا ہو اسطرح حساب لگاؤ کہ علو مع سفل مین ۳۳ مع تہائی کی مقدار کو محض علو کے ساتھ مقابلہ کرنے کے لیے کامل کے ۳۳ و تہائی تو علو کے ہین اور یہ ایک حصہ ہی اور سفل کے اسی قدر کے مقابلہ مین محض علو سے دو چند ہونا چاہیے تو ۳۳ و تہائی علو مع سفل کے مقابلہ مین محض علو کے سہ چند ہونگے تو ۳۳ مع تہائی کا سہ چند ہوا اور وہ سوگز ہین۔ **ویجعل بمقابلۃ مائۃ ذراع من السفل المجرد من البیت الکامل ستۃ وستون وثلثا ذراع** ۔ اور سفل بدون بالاخانہ کے سوگز کے مقابلہ مین سفل مع بالاخانہ کے چھیاسٹھ گز مع دو تہائی گز کے ہونگے۔ **لان علوہ مثل نصف سفلہ** ۔ اسواسطے کہ اسکا بالاخانہ مثل اسکے نصف سفل کے ہی **ف** تو سفل کے ۶۶ مع دو تہائی کے ساتھ مین اسکے نصف اسکے بالاخانہ کا حق ہی تو ۳۳ مع ایک تہائی کے ملجا دینگے۔ **فبلغت مائۃ ذراع کما ذکرنا** ۔ تو سوگز ہوگئے جیسے ہمنے بیان کیا ہی۔ **ولتفسیر قول ابی یوسف رح ان یجعل بازاء خمسین ذراعا من البیت الکامل مائۃ ذراع من السفل المجرد او مائۃ ذراع من العلو المجرد** ۔ اور امام ابو یوسف رح کے قول کی تفسیر یہ ہی کہ بیت کامل یعنے سفل مع بالاخانہ کے پچاس گز کے مقابلہ مین خالی سفل بدون بالاخانہ سے سوگز یا خالی بالاخانہ بدون سفل سے سوگز قرار دیے جاوین۔ **لان السفل والعلو عندہ سواء فخمسون ذراعا من البیت الکامل بمنزلۃ مائۃ ذراع** ۔ اسواسطے کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک سفل و علو برابر ہین تو کامل بیت یعنی سفل مع بالاخانہ کے پچاس گز بمنزلہ سوگز کے ہین۔ **خمسون منہا سفل وخمسون منہا علو** ۔ کہ انمین سے پچاس گز سفل ہین اور پچاس گز علو ہین۔ **قال واذا اختلف المتقاسمون** ۔ اگر شرکا جنھون نے باہم بٹوارہ کر لیا ہی اختلاف کیا **ف** مثلاً ایک نے کہا کہ میرے حصہ مین سے کچھ عقار فلان ساتھی کے قبضہ مین ہی یعنی مجھے اپنے حصہ مین یہ چیز بھی چاہیے جو فلان کے قبضہ مین ہی اور دوسرون نے انکار کیا۔ **وشہد القاسمان** ۔ اور بٹوارہ کرنے والے دو قاسمون نے گواہی دی **ف** کہ اسنے اپنا حصہ بھرپور پایا ہی۔ **قبلت شہادتہما** ۔ تو دونون بانٹنے والون کی گواہی قبول ہوگی۔ **قال ہذا الذی ذکرہ قول ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد رح لاتقبل وہو قول ابی یوسف اولا وبہ قال الشافعی رح وذکر الخصاف قول محمد رح مع قولہما** ۔ شیخ رح نے کہا کہ یہ جو مذکور ہوا کہ گواہی قبول ہوگی امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہی اور امام محمد رح نے کہا کہ قاسمون کی گواہی نہین قبول ہوگی اور یہی ابو یوسف رح کا پہلا قول تھا اور یہی شافعی رح کا قول ہی اور شیخ خصاف رح نے قول محمد رح کو ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے ساتھ ذکر کیا ہی **ف** یعنی ابو حنیفہ وابو یوسف ومحمد رح سب کا اتفاق ہی کہ قاسمون کی گواہی قبول ہوگی۔ **وقاسما القاضی وغیرہما سواء** ۔ اور بٹوارہ کرنے والے خواہ قاضی کی طرف سے ہون یا دوسرے ہون سب برابر ہین **ف** حتی کہ اگر شرکاء نے اپنے طور پر دو بٹوارہ کرنے والے مقرر کرکے بٹوارہ کیا ہو اور اس اختلاف کی صورت مین دونون نے گواہی دی تو یہی حکم ہی۔ **لمحمد انہما شہدا علی انفسہما فلا تقبل کمن علق عتق عبدہ لفعل غیرہ فشہد ذلک الغیر علی فعلہ** ۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہی کہ دونون بانٹنے والون نے اپنے ذاتی فعل پر گواہی دی تو قبول نہوگی جیسے کسی نے اپنے غلام کی آزادی کو غیر کے فعل پر معلق کیا پس اس غیر نے اپنے فعل پر گواہی دی تو قبول نہین ہی **ف** مثلاً زید نے کہا کہ اگر بکر نے آج قرآن مجید کی ایک منزل تلاوت کی تو میرا غلام آزاد ہی پھر غلام نے دعوے کیا اور بکر نے گواہی دی کہ مین نے آج ایک منزل قرآن تلاوت کیا ہی تو گواہی قبول نہوگی۔ یعنی اسکا قول مقبول نہوگا۔ اسی طرح دونون قاسمون نے اپنے بانٹنے پر گواہی دی پس قبول نہوگی۔ **ولہما انہما شہدا علی فعل غیرہما** ۔ اور امام

Marfat.com

ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ دونوں بانٹنے والوں نے اپنے سوائے غیر کے فعل پر گواہی دی ف۔ اور وہ بھی حصہ دار مدعی ہے یعنے اس مدعی کے فعل پر گواہی دی۔ وہو الاستیفاء و القبض۔ اور یہ استیفاء و قبضہ ہے۔ ف۔ یعنی اسنے اپنے حق کو بھرپور پایا اور اسپر قبضہ کر لیا ہے۔ لا علی فعل انفسہما لان فعلہما التمییز ولا حاجۃ الی الشہادۃ علیہ۔ اور دونوں نے اپنے ذاتی فعل پر گواہی نہیں دی کیونکہ ان دونوں کا کام تمیز و جدا کرنا ہے اور اسپر گواہی کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ او لانہ لا یصلح مشہودا بہ لما انہ غیر لازم۔ یا اسوجہ سے کہ بٹوارہ و تمیز کرنا ایسی چیز نہیں جسکی گواہی ہو سکے کیونکہ یہ فعل کچھ لازمی نہیں ہے ف۔ یعنی اگر قاضی کی طرف سے بانٹنے والا ہو تو اسکے حق میں وجہ اول ہے کہ اسپر گواہی کی حاجت نہیں ہے اور اگر باہمی رضامندی سے شریکوں نے قاسم مقرر کیے ہوں تو انکا فعل ابھی لازمی نہیں ہوتا ہے حالانکہ جس چیز کی گواہی ہو وہ ضرور ہے کہ حق لازمی ہو تو ابھی قاسموں کے فعل کی گواہی نہوگی جبکہ لازمی نہیں ہے۔ و انما یلزمہ بالقبض و الاستیفاء۔ اور قاسم کا فعل جبھی اسکو لازم ہوتا ہے کہ حصہ داروں کا قبضہ و استیفاء پایا جاوے۔ وہو فعل الغیر۔ حالانکہ قبضہ کرنا و بھرپور وصول پانے کا اقرار کرنا غیر کا فعل ہے ف۔ یعنی حصہ دار کا فعل ہے۔ فیقبل الشہادۃ علیہ۔ تو غیر کے فعل یعنے قبضہ و استیفاء پر ان دونوں کی گواہی قبول ہوگی۔ و قال الطحاوی اذا قسما باجر لا تقبل الشہادۃ بالاجماع۔ اور امام طحاوی نے کہا کہ اگر دونوں نے اجرت پر بٹوارہ کیا ہو تو بالاجماع دونوں کی گواہی قبول نہوگی ف۔ بوجہ تہمت کے کہ وہ اپنے کام کا پورا ہونا چاہتے ہیں۔ و الیہ مال بعض المشائخ لانہما یدعیان ایفاء عمل استوجرا علیہ فکانت شہادۃ صورۃ و دعوی معنی فلا تقبل۔ اور بعض مشائخ نے اسی طرف میلان کیا اسواسطے کہ دونوں بانٹنے والے اپنے کام کو پورا کرنے کے مدعی ہیں جسکے واسطے دونوں اجارہ پر لیے گئے تھے تو یہ ظاہر میں گواہی ہے اور باطن میں دعوی ہے تو یہ گواہی قبول نہوگی ف۔ یعنی دونوں قاسم اس کام پر اجیر کیے گئے تھے کہ حصہ داروں کے حصہ برابر الگ کریں اور انکا کام جسکی مزدوری پائی ہے اسوقت پورا ہو کہ ہر ایک حصہ دار قبضہ کرکے استیفاء کا اقرار کرے مگر جب ایک نے انکار کیا تو یہ دونوں اپنی گواہی سے چاہتے ہیں کہ اسپر بھی قبضہ و استیفاء کی گواہی دیکر اپنا کام پورا کرتا ہوا کریں پس بظاہر تو حصہ دار کے قبضہ و استیفاء کی گواہی ہے مگر باطن میں اپنا بٹوارہ پورا کرنے کی گواہی ہے تو مقبول نہوگی۔ الا انا نقول ہما لا یجران بہذہ الشہادۃ الی انفسہما مغنما۔ لیکن ہم جواب میں کہتے ہیں کہ دونوں بانٹنے والے اس گواہی سے اپنی ذات کے واسطے کوئی مال غنیمت نہیں کھینچے لاتے ہیں ف۔ مراد یہ کہ فی الحال یا انجام کار میں انکے لیے کوئی نفع ظاہر نہیں ہوتا ہے نہ مال اور نہ دیگر۔ لاتفاق الخصوم علی ایفائہما العمل المستاجر علیہ وہو التمییز۔ کیونکہ مدعی و مدعی علیہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ ان دونوں نے اپنا کام جسکے واسطے اجیر مقرر ہوے تھے پورا کر دیا اور وہ حصص کو تمیز کرنا۔ و انما الاختلاف فی الاستیفاء۔ بلکہ جھگڑا تو اپنے پورے حصہ پر قبضہ و وصول میں ہے ف۔ چنانچہ ایک کہتا ہے کہ میرے حصہ کی فلاں چیز ہے جو فلاں حصہ دار کے قبضہ میں ہے تو معلوم ہوا کہ بٹوارہ میں اسکو کچھ کلام نہیں ہے۔ فانتفت التہمۃ۔ تو قاسموں سے تہمت دور ہوگئی ف۔ پس انکی گواہی کہ اسنے بھرپور اپنا حصہ وصول پایا ہے قبول ہوگی۔ و لو شہد قاسم واحد لا تقبل۔ اور اگر ایک ہی قاسم نے گواہی دی تو قبول نہوگی۔ لان شہادۃ الفرد غیر مقبولۃ علی الغیر۔ اسواسطے کہ غیر پر ایک مرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے۔ و لو امر القاضی امینہ بدفع المال الی آخر۔ اور اگر قاضی نے اپنے امین کو حکم دیا کہ فلاں شخص کو مال دیدے ف۔ پس امین نے دعوی کیا کہ میں نے فلاں مذکور کو یہ مال دیدیا۔ اور اس شخص نے انکار کیا۔ لا تقبل قول الامین

فی دفع الضمان عن نفسہ۔ تو امین کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرنے مین قبول ہوگا ف۔ کیونکہ قول امین کا قبول ہوتا ہے پس امین پر ضمان لازم نہوگی۔ ولا یقبل فی الزام الآخر اذا کان منکرا واللہ تعالیٰ اعلم اور دوسرے یعنی فلان شخص مذکور پر مال لازم کرنے مین امین کا قول قبول نہوگا جبکہ وہ منکر ہو واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ یعنی امین کے کہنے سے یہ لازم نہین آتا کہ دوسرے نے یہ مال وصول پایا جبکہ وہ منکر ہے۔

باب دعوی الغلط فی القسمۃ والاستحقاق فیہا

باب بٹوارہ مین غلطی کا دعوی کرنے اور اسمین استحقاق ثابت ہونے کے بیان مین

قال واذا ادعی احدہم الغلط وزعم ان مما اصابہ شیئا فی ید صاحبہ۔ اگر شرکاء مین سے ایک نے غلطی کا دعوی کیا اور کہا کہ جو کچھ مجھے پہونچا تھا اسمین سے فلان چیز میرے فلان ساتھی کے قبضہ مین ہے ف۔ پس غلطی سے یہ چیز اسکے قبضہ مین پہونچی۔ وقد اشہد علی نفسہ بالاستیفاء۔ حالانکہ اس مدعی نے اپنی ذات پر بھرپور وصول پانے کے گواہ کر لیے ہین ف۔ یعنی جب اسکو اسکا حصہ ملا تو اسوقت اسنے گواہ کر دیے کہ مین نے بھرپور اپنا حق وصول پایا ہے۔ لم یصدق علی ذلک الا ببینۃ۔ تو اس دعوی مین اسکے قول کی تصدیق نہوگی مگر گواہی سے ف۔ یعنی اگر اپنے دعوی پر گواہ عادل قائم کرے تو ثبوت ہوگا۔ لانہ یدعی فسخ القسمۃ بعد وقوعہا فلا یصدق الا بحجۃ۔ اسواسطے کہ مدعی مذکور بٹوارہ واقع ہوجانے کے بعد اسکے فسخ کا دعوی کرتا ہے تو بدون گواہی کے اسکے قول کی تصدیق نہوگی۔ فان لم تقم لہ بینۃ استحلف الشرکاء۔ پھر اگر مدعی مذکور گواہ قائم نہ کر سکا تو اسکے شرکاء سے قسم لیجائیگی ف۔ جبکہ طلب کرے۔ فمن نکل منہم جمع بین نصیب الناکل والمدعی فیقسم بینہما علی قدر انصبائہما۔ پس جس شریک نے قسم سے انکار کیا تو اسکا حصہ اور مدعی کا حصہ ملا کر دونون مین بقدر انکے حصے کے بانٹ دیا جائیگا ف۔ اور باقی شرکاء اپنے اپنے حصہ پر رہینگے۔ لان النکول حجۃ فی حقہ خاصۃ فیعاملان علی زعمہما۔ اسواسطے کہ قسم سے انکار کرنا فقط اسی کے حق مین حجت ہے جو قسم سے انکار کرے یعنی گویا دعوی مدعی کا اقرار کرے تو ان دونون سے انکے زعم کے موافق معاملہ کیا جائیگا۔ قال رح ینبغی ان لا تقبل دعواہ اصلا لتناقضہ۔ شیخ رح نے فرمایا کہ مدعی کا دعوی بالکل قبول نہونا چاہیے کیونکہ وہ اپنے دعوی مین متناقض ہے ف۔ یعنی تقریر مذکور دلالت کرتی ہے کہ مدعی کا دعوے مسموع ہوگا مگر حجت طلب کی جائیگی پھر اگر گواہ قائم نہ کر سکا اور حلف چاہے تو شرکاء سے قسم لیجائیگی۔ لیکن چاہیے تھا کہ دعوی مسموع نہوا سواسطے کہ اسنے اپنا حق بھرپور وصول پانے کا اقرار کرکے اب یہ دعوی کیا کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ مین نے بھرپور نہین وصول پایا تو وہ اپنے دونون قولون مین تناقض کرتا ہے پس دعوی مسموع نہین ہے۔ والیہ اشار من بعد۔ اور اسی جانب آیندہ اشارہ کیا ہے۔ وان قال قد استوفیت حقی واخذت بعضہ فالقول قول خصمہ مع یمینہ لانہ یدعی علیہ الغصب وہو منکر۔ اور اگر مدعی مذکور نے کہا کہ مین نے تو اپنا حصہ بھرپور وصول پایا تھا پھر تو نے کچھ اسمین سے لے لیا تو قسم سے مدعا علیہ کا قول قبول ہوگا اسواسطے کہ مدعی مذکور اسپر غصب کا دعوی کرتا ہے اور وہ منکر ہے ف۔ تو قسم سے منکر کا قول ہے اور مدعی پر گواہ ہین۔ وان قال اصابنی الی موضع کذا فلم یسلمہ الی۔ اور اگر مدعی مذکور نے کہا کہ مجھے فلان حد تک حصہ پہونچا تھا مگر مدعا علیہ نے میرے سپرد نہین کیا۔ ولم یشہد علی نفسہ بالاستیفاء۔ اور حال یہ کہ مدعی مذکور نے اپنی ذات پر بھر پانے کے گواہ نہین کیے ہین۔ وکذبہ شریکہ تحالفا وفسخت القسمۃ۔

اور اسکے شریک نے اسکو جھوٹا بتلایا تو دونون قسم کھاوین اور بٹوارہ فسخ کردیا جائیگا ف۔ اگر دونون نے قسم کھالی لان الاختلاف فی مقدار ما حصل لہ بالقسمۃ۔ اسواسطے کہ یہ اختلاف تو اس مقدار مین ہے جو مدعی کو بٹوارہ سے حاصل ہوئی ہے۔ فصار نظیر الاختلاف فی مقدار المبیع علی ما ذکرنا من احکام التحالف فیما تقدم۔ پس یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کے ہوگیا جو بائع ومشتری کے درمیان مبیع کی مقدار مین ہو۔ تو یہی حکم ہوتا ہے جیسا کہ ہمنے سابق مین تحالف کے احکام مین ذکر کیا ہے ف۔ یعنی کتاب الدعوی کے باب تحالف مین مذکور ہے۔ ولو اختلفا فی التقویم لم یلتفت الیہ لانہ دعوی الغبن ولا معتبر بہ فی البیع فکذا فی القسمۃ لوجود التراضی۔ اور اگر مدعی وشریک نے تقویم مین اختلاف کیا یعنے کہا کہ بٹوارہ کی چیزین جنکی قیمت لگائی ہے قیمت لگانے مین غلطی ہوئی ہے تو اسکی جانب کچھ التفات نہوگا اسواسطے کہ یہ غبن کا دعوی ہے اور بیع مین اسکا اعتبار نہین ہوتا تو بٹوارہ مین بھی اعتبار نہوگا کیونکہ دونون سے باہمی رضامندی پائی گئی ف۔ مثلاً دونون نے سو بکریان مشترک تقسیم کین اور ایک کے حصہ مین ۵۵- آئین اور دوسرے کے حصہ مین ۴۵- آئین پس اسنے قیمت لگانے مین غلطی کا دعوے کیا تو اسمین گواہ بھی قبول نہونگے۔ الا اذا کانت القسمۃ بقضاء القاضی والغبن فاحش۔ لیکن اگر یہ بٹوارہ بحکم قاضی ہوا اور غبن کثیر ہو تو سماعت ہوگی۔ لان تصرفہ مقید بالعدل۔ اسواسطے کہ قاضی کا تصرف تو عدل کے ساتھ مقید ہے ف۔ یعنی اسوقت نافذ ہوتا ہے کہ عدل واقع ہوا ہو اور یہان دعوی کیا گیا کہ غلطی ہوئی ہے واضح ہو کہ اگر غبن خفیف ہو اور غبن خفیف یہ ہے کہ وہ اندازہ کرنے والون کے اندازہ مین داخل ہوجاوے تو ایسی صورت مین غبن کا دعوی قبول نہوگا اور گواہون کی سماعت نہوگی۔ اور اگر اندازہ کرنے والون کے اندازہ مین داخل نہو بلکہ زیادہ ہو تو یہ غبن فاحش ہے پس اگر بٹوارہ بحکم قاضی ہو تو باتفاق گواہی مسموع ہوگی اور یہی صحیح ہے کمافی شرح المختصر۔ اور اسبیجابی رح نے کہا کہ یہ سب اسوقت ہے کہ مدعی نے بھر پانے کا اقرار نکیا ہو اور اگر اقرار کیا تو دعوے غلط وغبن مسموع نہوگا مگر آنکہ غصب کا دعوی کرے۔ مع۔ ولو اقتسما دارا واصاب کل واحد طائفۃ فادعی احدہما بیتا فی ید الاخر انہ مما اصابہ بالقسمۃ وانکر الآخر فعلیہ اقامۃ البینۃ لما قلنا۔ اور اگر دونون شریکون نے ایک مکان تقسیم کیا اور دونون میں سے ہرایک کو ایک ٹکڑا ملا پھر ایک نے ایک بیت کا جو دوسرے کے قبضہ مین ہے دعوی کیا کہ یہ بٹوارہ مین مجھے پہونچا تھا اور دوسرے نے انکار کیا تو مدعی پر گواہ قائم کرنا واجب ہے بدلیل مذکورہ بالا ف۔ کہ بغیر گواہون کے اسکے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ وہ بٹوارہ واقع ہوجانے کے بعد اسکے فسخ کا مدعی ہے۔ وان اقاما البینۃ یوخذ ببینۃ المدعی لانہ خارج وبینۃ الخارج ترجح علی بینۃ ذی الید۔ اور اگر دونون نے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو مدعی کے گواہ لیے جاوین اسواسطے کہ وہ غیر قابض ہے اور قابض کے گواہون پر غیر قابض کے گواہون کو ترجیح ہوتی ہے ف۔ کیونکہ اسنے زیادہ ثبوت ہوتا ہے۔ وان کان قبل الاشہاد علی القبض تحالفا وترادا۔ اور اگر حصص پر قبضہ کرلے سے پہلے یہ اختلاف ہو تو دونون قسم کھاوین اور بٹوارہ دوہراوین۔ وکذا اذا اختلفا فی الحدود واقاما البینۃ یقضی لکل واحد بالجزء الذی ہو فی ید صاحبہ لما بینا۔ اور اسی طرح اگر دونون نے حدود مین اختلاف کیا یعنے یہ حد میری حد مین ہے اور دوسرے نے کہا کہ میری حد مین ہے ک۔ اور دونون نے گواہ قائم کیے تو ہرایک کے واسطے اس جزو کا حکم دیا جائیگا جو دوسرے کے قبضہ مین ہے بدلیل مذکورۂ بالا ف۔ کہ غیر قابض کے گواہون کو ترجیح ہوتی ہے۔ صورت مسئلہ مین بعض نے کہا کہ دونون نے ایک مکان کا بٹوارہ کیا اور ایک شریک کو جو حد ملی اسکے کنارے ایک بیت ہے جو دوسرے کے قبضہ مین ہے اور اسی طرح دوسرے کو جو جانب ملی اسکے کنارے ایک بیت ہے جو ساجھی کے قبضہ مین ہے

Marfat.com

پس ہر ایک نے دعوی کیا کہ جو بیت کہ دوسرے کے حصہ مین ہی وہ میری حد مین اور میرے حصہ مین ہی ع- وان قامت لاحدهما بينة قضی له- اور اگر دونون مین سے کسی ایک کے گواہ قائم ہوئے تو اسکے واسطے حکم ہو جائیگا- وان لم تقم لواحد منهما تحالفا كما فی البيع- اور اگر دونون مین سے کسی کے گواہ قائم نہوئے تو دونون باہم ایک دوسرے کے دعوی پر قسم کھاوین جیسے بیع کی صورت مین ہوتا ہی-

فصل

استحقاق وغیرہ کے بیان مین-

قال واذا استحق بعض نصيب احدهما لم تفسخ القسمة عند ابی حنيفة رح ورجع بحصة ذلك فی نصيب صاحبه وقال ابو يوسف تفسخ القسمة- اگر دونون مین سے ایک کے حصہ مین سے تھوڑا کسی نے اپنا استحقاق ثابت کرکے لے لیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بٹوارہ فسخ نکیا جائیگا اور اپنے حصہ کے موافق اپنے ساتھی کے حصہ مین سے لے لیگا اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ بٹوارہ فسخ کیا جائیگا ف- یعنی یہ کہ مستحق نے اپنا استحقاق جس جزء پر ثابت کیا وہ کسی ایک کے حصہ مین معین موجود ہی- قال رح ذكر الاختلاف فی استحقاق بعض بعينه وهكذا ذكر فی الاسرار- شیخ رح نے کہا کہ کتاب مین بعض معین کے استحقاق مین اختلاف مذکور ہی اور یون ہی کتاب الاسرار مین بھی مذکور ہی ف- لیکن جزء معین مین یہ اختلاف صحیح نہین جیسا کہ خود اسرار مین ہی- والصحيح ان الاختلاف فی استحقاق بعض شائع من نصيب احدهما- اور صحیح یہ ہی کہ اختلاف مذکور ایسے جزء مین ہی جو کسی ایک حصہ دار کے حصہ مین بطور غیر معین ہو ف- تو امام رح کے نزدیک بٹوارہ فسخ نہوگا اور ابو یوسف رح کے نزدیک فسخ ہوگا- فاما فی استحقاق بعض معين لا تفسخ القسمة بالاجماع- اور اگر بعض جزء معین مین استحقاق ثبوت ہوا تو بالاجماع بٹوارہ فسخ نکیا جائیگا- ولو استحق بعضا شائعا فی الكل تفسخ بالاتفاق- اور اگر کل مکان مین سے بعض جزء غیر معین کا استحقاق ثبوت ہوا تو بالاتفاق بٹوارہ فسخ کیا جائیگا ف- مثلا زید و بکر دو شریکون نے مشترک مکان کا بٹوارہ کیا اور ہر ایک نے اپنے حصہ پر قبضہ کر لیا پھر خالد نے گواہون سے ثابت کیا کہ کل مکان مین سے نصف میری ملک ہی تو بٹوارہ مذکور فسخ کیا جائیگا حتی کہ خالد کے ساتھ بٹوارہ ہو کر جو نصف حاصل ہو وہ زید و بکر مین بانٹا جاوے اور اگر خالد نے زید کے حصہ مین سے ایک معین کوٹھری مین اپنا استحقاق ثابت کیا تو صحیح قول پر بٹوارہ فسخ نکیا جاوے بلکہ زید بقدر اپنے حق کے بکر سے لے لیگا- اور اگر خالد نے زید کے حصہ مین ایک جزء غیر معین شائع مین اپنا استحقاق ثابت کیا مثلا اسمین سے چہارم یا آٹھوان یا نصف نیسراق ہی تو اختلاف ہی کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بٹوارہ فسخ نکیا جاوے اور ابو یوسف رح کے نزدیک فسخ کیا جاوے- فهذه ثلثة اوجه- پس یہ تین صورتین ہین ف- اول یہ کہ استحقاق کا ثبوت کل مین ہو- دوم یہ کہ کسی ایک کے حصہ مین جزء غیر معین ہو- سوم یہ کہ کسی ایک کے حصہ مین جزء معین ہو- ولم يذكر قول محمد رح- اور امام محمد رح کا قول نہین ذکر کیا- وذكره ابو سليمان مع ابی يوسف وابو حفص مع ابی حنيفة رح- اور امام محمد رح کو ابو سلیمان نے ابو یوسف رح کے ساتھ ذکر کیا اور ابو حفص نے ابو حنیفہ کے ساتھ ذکر کیا ف- یعنی ابو حفص نے کہا کہ قول امام محمد مثل قول امام ابی حنیفہ رح ہی- وهو الاصح- اور یہی روایت اصح ہی- لابی يوسف ان باستحقاق بعض شائع ظهر شريك ثالث لهما والقسمة بدون رضاه باطلة- امام ابو یوسف کی دلیل بٹوارہ توڑے جانے مین یہ ہی کہ بعض جزء شائع کے استحقاق مین ان دونون کے ساتھ تیسرا شریک ظاہر ہوا اور بدون اسکی رضامندی کے دونون کا بٹوارہ باطل ہی- كما اذا استحق بعض شائع فی النصيبين جیسے دونون حصون مین شائع

Marfat.com

جزو کا استحقاق ثابت ہوتے ہیں ف۔ بالاتفاق بٹوارہ توڑا جاتا ہے اور اسکی صورت یہی ہے کہ کل میں سے ایک جزو
شائع غیر معین کا استحقاق ثابت ہوا۔ تو یہ صورت اور کسی ایک حصہ میں جزو غیر معین کا استحقاق نکلنا یکساں ہیں۔ وہذا
لان باستحقاق جزء شائع ینعدم معنی القسمۃ ہو الافراز۔ اور یہ اسوجہ سے کہ ایک جزو شائع کے استحقاق
ہونے سے بٹوارہ کے معنی مٹ جاتے ہیں اور وہ معنی جدا و ممیز کرنا ف۔ یعنی جب کسی حصہ میں غیر معین جزو کا استحقاق
ظاہر ہو، تو ہر ایک کا حصہ جدا و ممیز ہونا باطل ہوگیا۔ لانہ یوجب الرجوع بحصتہ فی نصیب الآخر شائعا۔ کیونکہ یہ
استحقاق موجب ہے کہ دوسرے کے حصہ میں سے جزو غیر معین واپس لے ف۔ تو ہر ایک کا حصہ جدا و ممیز نہیں رہا
بخلاف المعین۔ برخلاف اسکے اگر کسی کے حصہ میں سے جزو معین کا استحقاق ثبوت ہوا ف۔ تو اسکو دوسرے
کے حصہ میں سے جزو غیر معین شائع کے واپسی کا حق نہیں ہوتا ہے پس ہر ایک کا حصہ جدا رہا اگرچہ دوسرے کو واپسی کا حق
حاصل ہے۔ ولہما ان معنی الافراز لا ینعدم باستحقاق جزء شائع فی نصیب احدہما۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی
دلیل یہ ہے کہ ایک کے حصہ میں سے جزو شائع کا استحقاق ثبوت ہونے سے افراز یعنے جدا و ممیز کرنے کے معنی باطل نہیں
ہوتے ہیں۔ ولہذا جازت القسمۃ علی ہذا الوجہ فی الابتداء۔ اسی وجہ سے ابتداء میں ایسے طور پر بٹوارہ جائز ہوتا ہے
بان کان النصف المقدم مشترکا بینہما وبین ثالث۔ باین طور کہ اگلا نصف مکان ان دونوں اور تیسرے کے
درمیان مشترک ہو۔ والنصف المؤخر بینہما لا شرکۃ لغیرہما فیہ۔ اور پچھلا نصف مکان صرف انھیں دونوں میں
مشترک ہے جس میں کسی تیسرے کا حصہ کچھ نہیں ہے۔ فاقتسما علی ان لاحدہما ما لہما من المقدم وربع المؤخر۔ پس ان دونوں نے یوں
بٹوارہ کیا کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے وہ سب حصہ جو اگلے نصف مکان میں سے انکا حق ہے مع پچھلے نصف کے چہارم کے ہو
ف۔ اور پچھلے میں چوتھائی باقی دوسرے شریک کا ہو۔ یجوز فکذا فی الانتہاء۔ تو یہ جائز ہے پس اسی طرح انتہاء میں جب ایسا
پیش آیا تو جائز ہے ف۔ یعنی ابتداء میں پچھلے مکان میں سے چہارم غیر معین کا استحقاق اس شریک کو ہے جسنے اگلے نصف کا دونوں
کا حصہ لیا ہے پس اسی طرح جب بعد بٹوارہ کے جسقدر مستحق نے لیا اسکے حساب سے دوسرے کے حصہ میں سے اسکو استحقاق بطور
غیر معین ہو پس یہ بھی جائز ہے۔ اور زیلعی رح نے چہارم موخر کو معین جدا کر دیا اور اگلے نصف میں سے دونوں کا حصہ مشترک رکھا اور
یہ بھی صحیح ہے۔ وصار کاستحقاق شیء معین۔ تو ایسا ہوگیا جیسے کسی جزو معین کا استحقاق ثبوت ہونے میں ہے ف۔ کہ بٹوارہ کے معنے
معدوم نہونگے۔ بخلاف الشائع فی النصیبین لانہ لو بقیت القسمۃ لتضرر الثالث بتفرق نصیبہ فی النصیبین۔ برخلاف
ایسی صورت کے اگر استحقاق ایسے جزو غیر معین کا ثبوت ہو کہ جو دونوں حصوں میں شائع ہے یعنے کل میں سے استحقاق ہو
تو بٹوارہ معدوم ہو جاتا ہے اسواسطے کہ اگر بٹوارہ باقی رہے تو تیسرے شریک یعنی استحقاق ثابت کرنے والے کو ضرر پہونچے
کیونکہ اسکا حصہ ان دونوں حصوں میں متفرق ہو جاوے ف۔ مثلاً دونوں نے نصف نصف بانٹ لیا اور تیسرے
نے کل سے تہائی اپنا استحقاق ثابت کیا تو وہ ہر حصہ میں سے چھٹا حصہ لے تو بٹوارہ باقی رہے اور ایسا کرنے میں اسی کا حق
متفرق ہوگیا کیونکہ ہر ایک میں سے چھٹا حصہ غیر معین ہے۔ اما ہہنا لا ضرر بالمستحق فافترقا۔ رہا یہاں تو مستحق کو کچھ
ضرر نہیں ہے پس دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا ف۔ کیونکہ اسنے دونوں حصوں میں سے ایک ہی حصہ میں
اپنا استحقاق غیر معین ثابت کیا ہے تو بہر حال بٹوارہ توڑے یا نہ توڑے اسکو اسے نصف میں سے حصہ ملیگا پھر بٹوارہ توڑنے
سے کچھ فائدہ نہیں اور مستحق کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ وصورۃ المسئلۃ اذا اخذ احدہما الثلث المقدم من الدار والآخر
الثلثین من المؤخر وقیمتہما سواء۔ اور مسئلہ کتاب کی صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک نے دار کے اگلے حصہ میں سے
ایک تہائی لیا اور دوسرے نے پچھلا دو تہائی کے لیا اور ان دونوں حصوں کی قیمت مساوی ہے ف۔ یعنی اگلی تہائی

Marfat.com

کی قیمت پہلی دو تہائی کے برابر ہی - ثم استحق نصف المقدم فعندہما ان شاء نقض القسمۃ دفعا لعیب التشقیص وان شاء رجع علی صاحبہ بربع ما فی یدہ من المؤخر - پھر مقدم تہائی مین سے ایک نصف کسی نے استحقاق مین لیا تو امام ابوحنیفہ رح ومحمد رح کے نزدیک اسکو اختیار ہی کہ چاہے بٹوارہ توڑدے بوجہ اسکے کہ اسکے حصہ مین متفرق ٹکڑے ہوئے جاتے ہین اور چاہے دوسرے شریک سے اسکے موخر مقبوضہ مین سے ایک چہارم واپس لے ف یعنی بٹوارہ ٹوٹ جانا لازم نہین بلکہ عیب کی وجہ سے اسکو توڑنے کا اختیار ہی اور اگر چاہے نہ توڑے اور دوسرے کے حصہ موخر مین سے چہارم لے لے - لانہ لو استحق کل المقدم رجع بنصف ما فی یدہ فاذا استحق النصف رجع بنصف النصف وہو الربع اعتبارا بالجزء بالکل - اسواسطے کہ اگر کل مقدم استحقاق مین لیا جاتا یعنے اسکا کل حصہ استحقاق مین لیا جاتا تو وہ دوسرے سے اسکے مقبوضہ کا نصف لے لیتا تو جب اس سے نصف ہی لیا گیا تو وہ دوسرے سے نصف کا نصف لیگا اور وہ چوتھائی ہی بقیاس جزء بکل ف یعنی جیسے کل مین ہوتا ہی اسی قیاس پر نصف وغیرہ جزء مین ہوگا - پھر یہ اختیار بٹوارہ توڑنے یا واپس لینے کا اسوقت ہی کہ اسنے اپنے حصہ مین کچھ تصرف نکیا ہو - ولو باع صاحب المقدم نصفہ ثم استحق النصف الباقی رجع بربع ما فی ید الاخر عندہما لما ذکرنا وسقط خیارہ ببیع البعض - اور اگر مقدم والے نے اپنا نصف حصہ فروخت کیا پھر باقی نصف اسکے پاس سے استحقاق مین لیا گیا تو وہ دوسرے کے حصہ مین سے چہارم واپس لے بقول امام ابوحنیفہ ومحمد رح بدلیل مذکورۂ بالا اور بٹوارہ توڑنے مین اسکا اختیار اسوجہ سے ساقط ہوا کہ اسنے بعض حصہ فروخت کردیا ہی - وعند ابی یوسف ما فی ید صاحبہ بینہما نصفان ویضمن ہو نصف ما باع لصاحبہ لان القسمۃ تنقلب فاسدۃ عندہ - اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک جو کچھ کہ دوسرے ساجھی کے قبضہ مین ہی وہ دونون مین نصفا نصف ہوگا اور وہ اپنے ساجھی کے واسطے جو کچھ فروخت کیا اسکی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اسواسطے کہ ابو یوسف رح کے نزدیک بٹوارہ تو فاسد ہو گیا ف یعنی جو بٹوارہ بمبادلہ اول مین ہوا تھا بعد استحقاق کے معلوم ہوا کہ وہ فاسد تھا تو مبادلہ فاسد ہوا - والمقبوض بالعقد الفاسد مملوک فنفذ البیع فیہ وہو مضمون بالقیمۃ فیضمن النصف لنصیب صاحبہ - اور جو چیز کہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ مین لیجاوے وہ مملوک ہوجاتی ہی پس شریک کا اس حصہ کو فروخت کرنا بوجہ ملکیت کے نافذ ہوجائیگا اور وہ قیمت کی ضمانت مین ہی یعنے اپنے شریک کے واسطے اسکی قیمت کا ضامن ہی پس نصف حصہ شریک کا ضامن ہوگا - قال ولو وقعت القسمۃ ثم ظہر فی الترکۃ دین محیط ردت القسمۃ - اگر ترکہ مین بٹوارہ واقع ہوا پھر ظاہر ہوا کہ ترکہ پر قرضہ محیط ہی تو قسمت رد کردیجائیگی ف یعنی بٹوارہ توڑ دیا جائیگا - لانہ یمنع وقوع الملک للوارث کیونکہ قرضہ محیط ہونا وارث کی ملکیت واقع ہونے سے روکتا ہی ف یعنی جس ترکہ پر قرضہ محیط ہی تو اسمین قرضخواہون کا حق متعلق ہی اور وارث کا حق اس سے متعلق نہین ہوتا ہی - وکذا اذا کان غیر محیط لتعلق حق الغرماء بالترکۃ - اور اسی طرح جب قرضہ محیط نہو تو بھی حق وارث متعلق ہونے سے مانع ہی کیونکہ قرضخواہون کا حق اس ترکہ سے متعلق ہی - الا اذا بقی من الترکۃ ما بقی بالدین وراء ما قسم لانہ لا حاجۃ الی نقض القسمۃ فی ایفاء حقہم - مگر جب ترکہ مین سے سوائے اسقدر حصہ کے جو بٹوارہ کردیا گیا ہی اسقدر باقی ہو کہ اس سے اداے قرضہ پورا ممکن ہو تو بٹوارہ نہین توڑا جائیگا اسواسطے کہ قرضخواہون کا حق ادا کرنے کے لیے بٹوارہ توڑنے کی کچھ ضرورت نہین ہی ف مثلاً قرضہ ہزار درم ہی اور ترکہ تین ہزار ہی جسمین سے دو ہزار باقی رکھا گیا اور باقی ہزار سے

قرضہ پورا ادا ہوسکتا ہی تو بٹوارہ توڑنے کی کوئی حاجت نہین ہی۔ ولو ابرأ الغرماء بعد القسمۃ او اداہ الورثۃ من مالہم والدین محیط او غیر محیط جازت القسمۃ لان المانع قد زال۔ اور اگر بعد بٹوارہ کے قرضخواہون نے میت کو بری کردیا یا قرضخواہون کا قرضہ وارثون نے اپنے مال سے ادا کردیا خواہ قرضہ محیط تھا یا غیر محیط تھا تو بٹوارہ جائز ہوگیا اسواسطے کہ جو امر مانع تھا وہ دور ہوگیا۔ ولو ادعی احد المتقاسمین دینا فی الترکۃ صح دعواہ۔ اور اگر حصہ بانٹنے والون مین سے ایک نے ترکہ پر قرضہ کا دعوی کیا تو دعوی صحیح ہی ف۔ اور اسکا بٹوارہ چاہنا کچھ مضر نہین ہی۔ لانہ لا تناقض۔ کیونکہ اسکے حصہ بانٹ کرنے اور دعوی کرنے مین کچھ تناقض نہین ہی۔ اذ الدین یتعلق بالمعنی والقسمۃ تصادف الصورۃ۔ اسواسطے کہ قرضہ کا تعلق تو معنی سے ہوتا ہی اور بٹوارہ ظاہر صورت سے متعلق ہوا۔ ولو ادعی عینا بای سبب کان لم یسمع للتناقض۔ اور اگر اسنے کسی مال عین کا دعوی کسی سبب سے کیا تو تناقض کی وجہ سے دعوی مسموع نہوگا۔ اذ الاقدام علی القسمۃ اعتراف بکون المقسوم مشترکا۔ اسواسطے کہ بٹوارہ پر اقدام کرنا اس امر کا اقرار ہی کہ یہ مال عین سب مین مشترک ہی ف۔ تو پھر یہ دعوی کہ خالص میرے واسطے ہی تناقض ہوگا

فصل فی المہایاۃ

فصل مہایاۃ کے بیان مین ہی ف۔ یعنی بدون بٹوارہ عین کے اسکے منافع مین باری باری بانٹنا۔

المہایاۃ جائزۃ استحسانا للحاجۃ الیہ اذ یتعذر الاجتماع علی الانتفاع فاشبہ القسمۃ۔ مہایاۃ استحسانا جائز ہی کہ اسکی حاجت ہی اسواسطے کہ دونون مجتمع ہوکر انتفاع نہین حاصل کرسکتے ہین تو یہ بٹوارہ کے مشابہ ہوگیا ف۔ پس جیسے بٹوارہ مین شائع حق کو ایک معین جگہ مین جمع کرنا ہوتا ہی اسی طرح مہایاۃ مین متفرق منافع کو ایک وقت مین جمع کرنا ہوتا ہی۔ زیلعی۔ ولہذا یجری فیہ جبر القاضی کما یجری فی القسمۃ الا ان القسمۃ اقوی منہ فی استکمال المنفعۃ لانہ جمع المنافع فی زمان واحد والتہایؤ جمع علی التعاقب۔ اور اسی وجہ سے مہایاۃ مین جبر قاضی جاری ہوتا ہی یعنے قاضی اسکو مہایاۃ پر مجبور کرسکتا ہی جیسے بٹوارہ مین جبر جاری ہوتا ہی مگر اتنی بات ہی کہ مہایاۃ سے بٹوارہ زیادہ قوی ہی اس بات مین کہ بٹوارہ مین منافع کا استکمال ہی اسواسطے کہ منافع ایک وقت مین جمع ہوتے ہین اور مہایاۃ سے باری باری سے انتفاع ہوتا ہی۔ ولہذا لو طلب احد الشریکین القسمۃ والآخر المہایاۃ یقسم القاضی لانہ ابلغ فی التکمیل۔ اسی واسطے اگر دونون شریکون مین سے ایک نے بٹوارہ کی درخواست کی اور دوسرے نے مہایاۃ کی درخواست کی تو قاضی بٹوارہ کریگا اسواسطے کہ بٹوارہ مین منفعت کی تکمیل ابلغ ہی۔ ولو وقعت فیما یحتمل القسمۃ ثم طلب احدہما القسمۃ یقسم ویبطل المہایاۃ لانہ ابلغ۔ اور اگر ایسی چیز مین مہایاۃ واقع ہوئی جو بٹوارہ کے قابل ہی پھر دونون شریکون مین سے ایک نے بٹوارہ کی درخواست کی تو بٹوارہ کردیا جائیگا اور مہایاۃ باطل کردیجائیگی۔ اسواسطے کہ بٹوارہ مین منفعت کی تکمیل زائد ہی۔ ولا تبطل التہایؤ بموت احدہما ولا بموتہما۔ اور دونون شریکون مین سے ایک کے مرنے سے یا دونون کے مرنے سے مہایاۃ باطل نہوگی۔ لانہ لو انتقض لاستانفہ الحاکم۔ کیونکہ اگر مہایاۃ ٹوٹے تو پھر حاکم اسکو دوبارہ دیگا ف۔ کیونکہ یہی مہایاۃ ان دونون کے وارثون مین جاری ہوگی۔ ولا فائدۃ فی النقض ثم الاستیناف۔ اور توڑکر دوبارہ مہایاۃ کرنے مین کچھ فائدہ نہین ہی ف۔ لہذا پہلے ہی سے مہایاۃ نہین توڑی جائیگی اور بٹوارہ کی درخواست کا ہروقت اختیار باقی ہی۔ ولو تہایئا فی دار واحدۃ علی ان یسکن ہذا طائفۃ وہذا طائفۃ۔ اور اگر دونون شریکون نے ایک مکان مین اسطرح مہایاۃ کی کہ ایک شخص اس ٹکڑے مین رہے اور دوسرا دوسرے ٹکڑے مین رہے۔ او ہذا علوہا وہذا سفلہا۔ یا یہ شریک تو بالاخانہ پر رہے اور وہ شریک اسکے نیچے والے مکان مین رہے۔ جاز لان القسمۃ علی ہذا الوجہ

جائزۃ فکذا المہایاۃ - تو یہ مہایاۃ جائز ہی اسواسطے کہ اسطرح باہمی رضامندی سے بٹوارہ جائز ہی تو مہایاۃ بدرجہ اولے جائز ہی ف اگر کہا جاوے کہ یہ تو ایک جنس مین مبادلہ ہی تو بیاج کے شبہہ سے جائز نہونا چاہیے - جواب یہ کہ والتہایو فی ہذا الوجہ افراز لجمیع الانصباء لا مبادلۃ - ایسی صورت مین مہایاۃ کل حصون کا جدا کرنا ہوتا ہی اور مبادلہ نہین ہوتا ہی ف کیونکہ دونون ایک ہی وقت مین انتفاع حاصل کرتے ہین - ولہذا لا یشترط فیہ التاقیت - اسی واسطے ایسے مہایاۃ جائز ہونے کے لیے وقت محدود کرنا شرط نہین ہی ف اور اگر باری باری ہو تو ایک ہفتہ یا کم و بیش وقت بیان کرنا چاہیے - ولکل واحد ان یستغل ما اصابہ بالمہایاۃ شرط ذلک فی العقد او لم یشترط - اور دونون مین سے ہر ایک کو اختیار ہی کہ مہایاۃ سے جو اسکے اپنے حصہ مین آیا اسکو کرایہ پر چلاوے خواہ عقد مہایاۃ مین یہ شرط کی ہو یا نکی ہو - لحدوث المنافع علی ملکہ - کیونکہ اسکے منافع اسکی ملکیت مین حاصل ہوئے ہین ف تو اسکو منافع کے خود لینے یا دوسرے کو بعوض یا مفت دینے کا اختیار ہی - ولو تہایئا فی عبد واحد علی ان یخدم ہذا یوما و ہذا یوما جاز وکذا ہذا فی البیت الصغیر - اور اگر دونون شریکون نے ایک غلام مین اس قرار پر مہایاۃ کی کہ یہ شریک اس سے ایک روز خدمت لے اور وہ شریک اس سے دوسرے روز خدمت لے تو جائز ہی اور یہی حکم چھوٹی کوٹھری مین ہی - لان المہایاۃ قد تکون فی الزمان وقد تکون من حیث المکان والاول متعین ہہنا - اسواسطے کہ مہایاۃ کبھی تو زمانہ کی راہ سے ہوتی ہی اور کبھی مکان کی راہ سے ہوتی اور یہان اول صورت متعین ہی - ولو اختلفا فی التہایو من حیث الزمان والمکان فی محل یحتملہما - اور اگر دونون شریکون نے تہایو از راہ زمان و مکان مین اختلاف کیا ایسی چیز مین جو مہایاۃ زمانی و مہایاۃ مکانی دونون کا محتمل ہی ف یعنی مثلاً دار مین ایک نے کہا کہ مہایاۃ یہ تھی کہ مین اسکے اگلے حصہ مین رہون اور وہ اسکے پہلے حصہ مین رہے اور دوسرے نے کہا کہ نہین بلکہ یہ مہایاۃ تھی کہ مین ایک ماہ تک اسمین رہون اور دوسرا دوسرے ماہ اسمین رہے تو دونون طرح کی مہایاۃ ہو سکتی ہی اور دونون اختلاف کرتے ہین - یامرہما القاضی بان یتفقا - تو قاضی ان دونون شریکون کو حکم فرمائیگا کہ کسی طرح کی مہایاۃ پر اتفاق کرین ف کیونکہ دونون قسم مین سے کسی کو ترجیح نہین ہی - لان التہایو فی المکان اعدل - کیونکہ مہایاۃ از راہ مکان کے زیادہ عدل ہی ف کیونکہ دونون ایک ہی وقت مین انتفاع پاتے ہین - وفی الزمان اکمل - اور زمانہ کی راہ سے مہایاۃ زیادہ کامل ہی ف کیونکہ کل مکان سے اسکو انتفاع حاصل ہی پس ترجیح نہین ہی - فلما اختلفت الجہۃ لا بد من الاتفاق - پس جب جہت مختلف ہی تو دونون کا اتفاق ہونا ضرور ہی - فان اختاراہ من جہۃ الزمان یقرع فی البدایۃ نفیا للتہمۃ - پس اگر دونون نے زمانہ کی راہ سے مہایاۃ اختیار کی تو ابتدا کرنے مین قاضی دونون کے درمیان قرعہ ڈالے تاکہ تہمت دور ہو ف یعنی قرعہ مین جسکا نام نکلے وہ پہلے سکونت اختیار کرے - یہ مکان واحد یا غلام واحد مین ہی - ولو تہایئا فی العبدین علی ان یخدم ہذا ہذا العبد والآخر الآخر جاز عندہما لان القسمۃ علی ہذا الوجہ جائزۃ عندہما جبرا من القاضی و بالتراضی فکذا المہایاۃ - اور اگر دونون شریکون نے مشترک دو غلامون مین اس قرار پر مہایاۃ کی کہ یہ غلام تو اس شریک کی خدمت کیا کرے اور وہ غلام دوسرے شریک کی خدمت کیا کرے تو صاحبین کے نزدیک جائز ہی اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک تو اس طریقہ پر بٹوارہ بھی جائز ہی خواہ قاضی جبر کرکے بٹوارہ کرے یا دونون باہمی رضامندی سے اسطرح بٹوارہ کرین تو مہایاۃ بھی جائز ہی - وقیل عند ابی حنیفۃ لا یقسم القاضی وہکذا روی عنہ لانہ لا یجری فیہ الجبر عندہ - اور امام ابو حنیفہ رح کے قول پر بعض مشائخ نے کہا کہ قاضی اسطرح بٹوارہ نہین کریگا اور ایسا ہی نوادر مین امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہی کیونکہ امام

Marfat.com

نزدیک غیر مثلیات میں جبر نہیں جاری ہوتا ہے۔ **والاصح انہ یقسم القاضی عندہ ایضاً**۔ اور اصح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی قاضی مہایاۃ کریگا **ف** اور یہ جو امام ابوحنیفہؒ سے کہا کہ مکانوں کا بٹوارہ نہیں کریگا تو معنی یہ ہیں کہ قاضی کو بٹوارہ کرنا چاہیے اور اگر کرے تو جائز ہے پس جب اصل میں جائز ہے تو منافع میں بدرجۂ اولیٰ جائز ہے۔ **لان المنافع من حیث الخدمۃ قلما تتفاوت**۔ اسواسطے کہ خدمت کی رو سے منافع میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ **بخلاف اعیان الرقیق لانہا تتفاوت تفاوتا فاحشا علی ما تقدم**۔ برخلاف رقیق کے عین ذات کے کہ اگر چند رقیق ہوں تو انمیں بٹوارہ نہیں ہے اسواسطے کہ انکی ذاتوں میں بہت شدید تفاوت ہوتا ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا **ف** کہ غبی و ذہین وغیرہ اوصاف میں اور دیگر امور میں بہت فرق ہوتا ہے تو غلاموں کی اسطرح ذاتی قسمت میں جبر نہیں ہے۔ **ولو تہایا فیہما علی ان نفقۃ کل عبد علی من یاخذہ جاز استحساناً للمسامحۃ فی اطعام الممالیک**۔ اور اگر دونوں شریکوں نے دو غلاموں میں اس قرار پر مہایاۃ کی کہ ہر غلام کا نفقہ اس شخص پر ہے جو اسکو اپنی باری میں لیلے تو یہ استحساناً جائز ہے اسواسطے کہ مملوکوں کے نفقہ دینے میں نیکی و جوانمردی جاری ہے **ف** اور تنگی و حصہ رسد کا خیال نہیں رکھا جاتا ہے۔ **بخلاف شرط الکسوۃ لانہ لایسامح فیہا**۔ برخلاف شرط لباس کے یعنی جو اسکو لے اسکا لباس اُسی کے ذمہ ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ لباس دینے میں دلیری جاری نہیں ہے۔ **ولو تہایا فی دارین علی ان یسکن کل واحد منہما دارا جاز ویجبر القاضی علیہ**۔ اور اگر دو شریکوں نے مشترک دو گھروں میں باری کی مہایاۃ مقرر کی اس قرار پہ کہ دونوں میں سے ہر ایک شخص ایک دار معین میں رہے تو جائز ہے اور قاضی اسپر مجبور کریگا **ف** جبکہ درخواست ہو۔ **اما عندہما فظاہر لان الدارین عندہما کدار واحدۃ**۔ پس صاحبین کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک دو گھروں کا حکم بمنزلہ ایک گھر کے ہے **ف** اور امام رحؒ سے بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ **وقد قیل لایجبر عندہ اعتبارا بالقسمۃ**۔ اور کہا گیا کہ امام رحؒ کے نزدیک بقیاس بٹوارہ کے قاضی ایسے مہایاۃ پر جبر نہیں کریگا **ف** جیسے بٹوارہ پر جبر نہیں کرتا ہے ہاں اگر خود راضی ہوں تو جائز ہے۔ **وعن ابی حنیفۃ رحؒ انہ لایجوز التہایو فیہما اصلا**۔ اور امام ابوحنیفہؒ سے نوادر میں یہ بھی روایت آئی کہ دونوں مکانوں کی صورت میں تہایو بالکل نہیں جائز ہے **ف** نہ بطور جبر کے اور نہ باہمی رضامندی کے ساتھ۔ **بالجبر لما قلنا**۔ بالجبر تو اسی وجہ سے نہیں جائز ہے جو ہمنے بیان کی **ف** کہ جیسے اختلاف فاحش کی وجہ سے بٹوارہ نہیں جائز ہے اسی طرح تہایو بھی نہیں جائز ہے۔ **وبالتراضی لانہ بیع السکنی بالسکنی**۔ اور باہمی رضامندی کے ساتھ اسوجہ سے مہایاۃ نہیں جائز ہے کہ یہ سکنی کی سکنے کے عوض بیع ہے **ف** اور ایسی بیع باطل ہے تو مہایاۃ بھی باطل ہے۔ **بخلاف قسمۃ رقبتہما**۔ برخلاف دونوں کے رقبہ کا بٹوارہ کرنے کے **ف** کہ دونوں مکانوں کے رقبہ کا بٹوارہ کرنا جائز ہے جبکہ باہمی رضامندی ہو۔ **لان بیع بعض احدہما ببعض الآخر جائز**۔ اسواسطے کہ ایک کے بعض جزو کو بعوض دوسرے کے بعض جزو کے فروخت کرنا جائز ہے **ف** اور مہایاۃ میں چونکہ عین نہیں بلکہ دونوں طرف سے منفعت ہے تو یہ جائز نہیں ہے اور اجارہ میں ایک طرف سے مال اور دوسری طرف سے منفعت ہوتی ہے۔ یہ سب تو نوادر روایت پر اختلاف ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق امام رحؒ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ **وجہ الظاہر ان التفاوت یقل فی المنافع فیجوز بالتراضی ویجری فیہ جبر القاضی**۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ منافع میں تفاوت بہت قلیل ہے تو باہمی رضامندی سے جائز ہے اور اسمیں قاضی کا جبر بھی جاری ہوگا — **ف** یعنی قاضی ایسی مہایاۃ پر جبر کرسکتا ہے۔ **ویعتبر افرازا**۔ اور اس مہایاۃ کو مبادلہ نہیں بلکہ افراز اعتبار کیا

Marfat.com

ف یعنی دونوں کے واسطے علٰحدہ علٰحدہ انتفاع قرار رہا گیا۔ اما یکثر التفاوت فی اعیانہما فاعتبر مبادلۃ۔
رہی دونوں گھروں کی ذات تو اسمیں تفاوت کثیر فاحش ہے پس آنکی بٹوارہ یعنی مبادلہ قرار دیا گیا ف تو یہ جائز
نہیں ہے۔ وفی الدابتین لایجوز التہایو علی الرکوب عند ابی حنیفۃ رح وعندہما یجوز اعتبارا بالقسمۃ الاعیان
اور اگر سواری کے دو مشترک جانوروں میں سواری پر باری باندھی تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین
کے نزدیک جائز ہے جیسے اعیان کے بٹوارہ میں جائز ہے ف پس جیسے ایک جنس کے جانوروں میں انکے رقبہ کا بٹوارہ
جائز ہے اسی طرح انکی منفعت کا بٹوارہ یعنے مہایاۃ بھی جائز ہے۔ ولہ ان الاستعمال یتفاوت الراکبین
فانہم بین حاذق واخرق۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ سواری کا استعمال بموافق اختلاف سواروں کے مختلف
ہوتا ہے کیونکہ سوار بعض تو حاذق و ہوشیار ہوتا ہے اور بعض احمق و جاہل ہوتا ہے ف پس ہوشیار کی سواری
مین ضرر نہیں ہے اور نادان کی سواری مین جانور کا ضرر ہے۔ والتہایو فی الرکوب فی دابۃ واحدۃ علی ہذا
الخلاف لما قلنا۔ اور ایک جانور کی سواری مین باری باندھنے مین بھی بدلیل مذکورہ ایسا ہی اختلاف ہے۔ بخلاف
العبد لانہ یخدم باختیارہ۔ برخلاف غلام کے کہ اسمین باری جائز ہے اسواسطے کہ غلام تو اپنے اختیار سے خدمت
کرتا ہے۔ فلا یتحمل زیادۃ علی طاقتہ۔ پس وہ اپنی طاقت سے زیادہ مشقت نہیں اٹھاویگا۔ والدابۃ تحملہا۔ اور
جانور اسکو طاقت سے زیادہ مجبوری برداشت کریگا۔ اما التہایو فی الاستغلال یجوز فی الدار الواحدۃ فی
ظاہر الروایۃ۔ اور واضح ہو کہ غلہ و کرایہ وغیرہ حاصل کرنے مین باری باندھنا تو ظاہر الروایہ مین ایک مکان مین جائز
ہے ف کہ اس مکان مشترک کو ایک سال تک یہ کرایہ پر چلاوے اور دوسرے سال وہ کرایہ پر چلاوے۔ وفی
العبد الواحد والدابۃ الواحدۃ لایجوز۔ اور ایک غلام مین اور ایک جانور سواری مین نہیں جائز ہے ف
پس مکان سے غلام و جانور مین فرق ہے۔ ووجہ الفرق ان النصیبین یتعاقبان فی الاستیفاء۔ اور وجہ فرق
کی تقریر یہ ہے کہ دونوں حصے منفعت حاصل کرنے مین آگے پیچھے لگے رہن ف یعنی یکے بعد دیگرے مین۔
والاعتدال ثابت فی الحال۔ اور فی الحال اعتدال ثابت ہے ف یعنی جس حال پر مکان موجود ہے دونوں
حصون مین اعتدال ہے۔ والظاہر بقاؤہ فی العقار وتغیرہ فی الحیوانات لتوالی اسباب التغیر علیہا۔
اور ظاہر ہے کہ عقار مین یہ اعتدال آئندہ بھی باقی رہیگا اور حیوانات غلام و جانور مین بدل جائیگا کیونکہ حیوانات پر تغیر
کے اسباب پے درپے وارد ہوتے رہن۔ فتفوت المعادلۃ۔ تو دونوں مین برابری جاتی رہیگی ف اور یہ جائز
نہونے کی وجہ ہے اسواسطے کہ کرایہ وغیرہ پر چلانے سے غلہ حاصل ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ پہلے زمانہ مین جو حالت تھی
اس سے اب تغیر ہے تو ایسی چیزون مین مہایاۃ استغلالی جائز نہوئی جو متغیر ہون۔ اور مکان واحدۃ مین جائز ہے۔ ولو
زادت الغلۃ فی نوبۃ احدہما علیہا فی نوبۃ الآخر فیشترکان فی الزیادۃ لیتحقق التعدیل۔ اور اگر دونوں
مین سے ایک کی باری مین کرایہ اس سے زیادہ آیا جو دوسرے کی باری مین آیا ہے تو زیادتی مین دونوں بٹوارہ کرین تاکہ
برابری تحقق ہو جاوے۔ بخلاف ما اذا کان التہایو علی المنافع فاستغل احدہما فی نوبتہ زیادۃ۔
برخلاف اسکے اگر دونوں نے منفعت حاصل کرنے پر باری مقرر کی ہو پھر ہر ایک نے اپنی باری پر اسکو کرایہ پر دیدیا اور
ایک نے زیادہ حاصل کیا ف تو زیادتی مین شرکت نہوگی۔ لان التعدیل فی ما وقع علیہ التہایو حاصل
وہو المنافع فلا تضر زیادۃ الاستغلال من بعد۔ اسواسطے کہ جس امر پر باری واقع ہوئی تھی اور وہ منافع ہین
اسمین برابری حاصل ہے تو اسکے بعد کرایہ مین زیادتی حاصل کرنا کچھ مضر نہوگا۔ والتہایو علی الاستغلال فی الدابتین

Marfat.com

جائز ایضا فی ظاہر الروایۃ لما بینا - اور کرایہ پر چلانے کے لیے دو گھروں مشترکہ میں باری کرنا بھی ظاہر الروایۃ میں بدلیل مذکورہ بالا جائز ہے ف یعنی حالت میں تعدیل جیسے فی الحال ظاہر ہے آیندہ بھی موجود رہیگی تو برابری قائم رہیگی و لو فضل غلۃ احدہما لایشترکان فیہ - اور اگر دونوں مکانوں میں سے ایک کا کرایہ زائد حاصل ہوا تو زیادتی میں دونوں مشارکت نہین کرینگے - بخلاف الدار الواحدۃ - برخلاف ایک مکان کے ف کہ اگر اسمین کرایہ پر چلانے کی باری مقرر کی ہو تو جسکی باری میں زیادہ آوے اسمین دونوں شرکت کریں - والفرق ان فی الدارین معنی التمییز والافراز راجح لاتحاد زمان الاستیفاء - اور فرق دونوں صورتوں میں یہ ہے کہ دو گھروں کی صورت میں تمیز کرنے اور جدا کرنے کے معنی راجح ہیں کیونکہ منفعت حاصل کرنے کا زمانہ متحد ہے ف یعنی جب دو گھروں میں باری کا بٹوارہ کیا تو معنی مبادلہ کے نہین بلکہ راجح یہ کہ دونوں نے منفعت حاصل کرنے کے لیے ایک ایک مکان کو جدا کر لیا اسواسطے کہ دونوں ایک ہی زمانہ میں اپنی اپنی منفعت حاصل کرتے ہیں تو مبادلہ کی ترجیح غیر ضروری ہے - وفی الدار الواحدۃ تیعاقب الوصول فاعتبر قرضا - اور ایک مکان کی صورت میں ایک کو بعد دوسرے کے باری سے پہنچا تو یہ قرض اعتبار کیا گیا ف گویا ایک کی باری میں دوسرے نے اسکو اپنا حصہ قرض دیا تھا - وجعل کل واحد فی نوبتہ کالوکیل عن صاحبہ فلہذا یرد علیہ حصتہ من الفضل - اور ہر ایک شریک اپنی باری میں گویا اپنے ساجھی کی طرف سے وکیل ہے لہذا زیادتی کرایہ میں سے اسکا حصہ واپس دے ف اور خیانت نکرے - وکذا یجوز فی العبدین عندہما اعتبارا بالتہایؤ فی المنافع ولا یجوز عندہ - اور اسی طرح دو غلاموں میں بھی کرایہ پر چلانے کی باری مقرر کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے جیسے انکے منافع حاصل کرنے میں باری جائز ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نہین جائز ہے - لان التفاوت فی اعیان الرقیق اکثر منہ من حیث الزمان فی العبد الواحد فاولی ان یمتنع الجواز - اسواسطے کہ ایک غلام میں زمانہ کی راہ سے باری مقرر کرنے میں جو تفاوت ہے تو دو غلاموں کی ذات میں باری مقرر کرنے میں اس سے بھی زیادہ تفاوت ہے تو بدرجہ اولے ممتنع ہے ف اگر کہا جاوے کہ بٹوارہ منافع کے بالاتفاق جائز ہے - جواب دیا کہ ہان اور قیاس کرایہ پر چلانے کا نہین ہوسکتا - والتہایؤ فی الخدمۃ جوز ضرورۃ ولا ضرورۃ فی الغلۃ لامکان قسمتہا لکونہا عینا - اور خدمت میں باری مقرر کرنا بسبب ضرورت کے جائز ہے اور غلہ و کرایہ میں کوئی ضرورت نہین کیونکہ اسکو بٹوارہ کر لینا ممکن ہے اسلیے کہ وہ مال عین ہے - ولان الظاہر ہو التسامح فی الخدمۃ - اور اسوجہ سے کہ خدمت میں دلیری ظاہر ہے ف کہ کمی بیشی کا کچھ خیال نہین کیا جاتا - والاستقصاء فی الاستغلال فلا یتقایسان - اور غلہ حاصل کرنے میں پوری برابری مطلوب ہوتی ہے تو خدمت و استغلال کا باہم قیاس نہوگا ف حاصل یہ کہ ہر شریک یہ خواہش کریگا کہ جو کچھ کرایہ حاصل ہوا اسمین سے میرا حصہ مجھے پورا حاصل ہو اور خدمت میں برابری سے چشم پوشی ہوتی ہے - ولا یجوز فی الدابتین عندہ خلافا لہما - اور دو سواری کے جانوروں مشترکہ میں مہایاۃ اسواسطے کرنا کہ انکو کرایہ پر چلاوین امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہین جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے - والوجہ ما بیناہ فی الرکوب - اور وجہ وہی ہے جو ہم سواری کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں ف یعنی اگر دو دن نے سواری کے لیے دونوں جانوروں میں باری باندھی تو امام رح کے نزدیک اسوجہ سے نہین جائز ہے کہ سواری میں ہوشیار و نادان کا فرق ہوتا ہے کہ نادان اسکی قوت سے زیادہ اسپر مشقت ڈالتا ہے اور صاحبین نے کہا کہ جیسے انکا بٹوارہ ہمارے نزدیک جائز ہے اسی طرح مہایاۃ بھی جائز ہے - ولو کان نخل او شجر او غنم بین اثنین فتہایئا علی ان یاخذ کل واحد منہما طائفۃ یستثمرہا او یرعاہا ویشرب البانہا لا یجوز - اور اگر نخل یا شجر یا بکریاں دو

شخصوں میں مشترک ہوں پس دونوں نے اس قرار پر مہایاۃ کی کہ ہر ایک انمیں سے ایک ٹکڑا لیکر اسکے پھل لانے
کے سامان کرکے پھل لے یا بکریوں کو چرا کر انکا دودھ پیا کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔ لان المہایاۃ فی المنافع ضرورۃ
انہا لا تبقی فیتعذر قسمتہا۔ اسواسطے کہ منافع میں مہایاۃ یعنی منافع کا بٹوارہ اس ضرورت کی وجہ سے جائز ہے کہ یہ منافع
باقی نہیں رہ سکتے تو انکا بٹوارہ ممکن نہیں ہے ف چنانچہ غلام کی خدمت یا جانور کی سواری یا مکان کی سکونت کوئی عین
چیز موجودہ نہیں ہیں جنکا بٹوارہ ہوسکے۔ وہذہ اعیان باقیۃ یرد علیہا القسمۃ عند حصولہا۔ اور پھل و دودھ تو
اموال عینی باقی ہیں کہ انکے حاصل ہولے کے وقت انپر بٹوارہ جاری ہوسکتا ہے ف اور جب مہایاۃ کی ضرورت
یہاں نہیں تو مہایاۃ جائز نہوگی۔ ہاں اگر دونوں کو اسمیں جائز ہونے کا حیلہ چاہیے تو فرمایا۔ والحیلۃ ان یبیع حصتہ
من الآخر۔ حیلہ یہ ہے کہ ایک شریک اپنے حصہ درخت یا بکریوں کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے ف پس وہ
ایک سال تک یا جب تک باری منظور ہے پھلوں و دودھ سے نفع اٹھاوے کیونکہ یہ سب اسکے ملک کی حاصلات ہے
ثم یشتری کلہا بعد مضی نوبتہ۔ پھر بیچنے والا دوسرے سے اسکی نوبت گزر جانے کے بعد سب کو خریدلے ف
تو اب یہ بھی باری تک ہر طرح نفع اٹھاوے لیکن اس حیلہ میں یہ ضرور ہے کہ دونوں ثقہ متدین ہوں کہ آیندہ خرید کا دعی
ہوکر شاید اسکے ہاتھ فروخت نکرے۔ او ینتفع باللبن بمقدار معلوم استقراضا لنصیب صاحبہ۔ یا حیلہ
ہے کہ ساجھی کا حصہ دودھ قرض لیکر بمقدار معلوم سے انتفاع حاصل کرے ف تو ساجھی کا اسقدر دودھ اسپر
قرض ہوتا جاوے پھر اسکے بارہ میں وہ اسکا دودھ قرض لیا جاوے تو بدلا ہو جاوے۔ اگر کہا جاوے کہ شریک کا
حصہ دودھ تو مخلوط مشاع ہے اور اسکا بٹوارہ نہیں ہوا ہے تو قرض کیونکر لے سکتا ہے۔ جواب یہ کہ جائز ہے۔ اد قرض المشاع
جائز واللہ اعلم بالصواب۔ اسواسطے کہ غیر مقسوم کا قرض جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب المزارعۃ

یہ کتاب مزارعت میں ہے

واضح ہو کہ مزارعت بٹائی پر کھیتی ہے جیسے درختوں کی بٹائی کو مساقاۃ کہتے ہیں اور اگر دوسرے کو مال پر زمین دے تو
اجارہ ہے۔ پس یہاں مزارعت بٹائی کا بیان ہے۔ قال ابو حنیفۃ رح المزارعۃ بالثلث والربع باطلۃ۔ ابوحنیفہ رح
نے فرمایا کہ تہائی و چوتھائی پر مزارعت باطل ہے ف یعنی کسی حصہ شائع پر خواہ نصف و تہائی و چوتھائی و پانچواں
و کم و بیش کچھ ہو اور اگر دس پندرہ من وغیرہ معین ہو تو بالاتفاق پیداوار کی شرط سے باطل ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ اسمیں
کچھ پیدا ہوگا یا نہیں اور اگر ہوا تو کس قدر ہوگا اور حصہ شائع میں پیداوار پر مبنی ہے۔ اعلم ان المزارعۃ لغۃ مفاعلۃ
من الزرع۔ واضح ہو کہ لغت میں مزارعت زرع سے مفاعلت ہے ف یعنی دونوں سے زرع کا فعل ہونا۔ زرع
یعنی کاشت۔ حالانکہ یہاں صرف کاشتکار کی طرف سے زرع ہے پس غلبہ کے طور پر مزارعت کا اطلاق ہے۔ وفی
الشریعۃ ہی عقد علی الزرع ببعض الخارج۔ اور شریعت میں مزارعت ایک عقد ہے جو زراعت پر بعوض بعض
پیداوار کے واقع ہوتا ہے ف یعنی پیداوار میں سے ایک حصہ شائع کے عوض کاشتکاری کرے۔ وہی فاسدۃ
عند ابی حنیفۃ رح۔ اور امام ابوحنیفہ رح کے اجتہاد میں مزارعت فاسد ہے ف اور یہی قول مالک و شافعی رح کا ہے
اور یہ قول مجاہد و نخعی و عکرمہ و ابن عباس کا ہے۔ خصاف رح نے حیلہ ذکر کیا کہ پہلے زمین کو مزارعت پر دے پھر دونوں جھگڑا
کریں اور ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ لاویں جو مزارعت کو جائز جانتا ہے پس جب وہ حکم جواز دیدے تو بالاجماع

Marfat.com

نزدیک جواز ہوجائیگا۔ وقالا جائزۃ۔ اور صاحبین ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ مزارعت جائز ہے ف اور یہی امام احمد و جمہور علماء کا قول ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام عامل اہل خیبر علٰی نصف ما یخرج من ثمر او زرع۔ اسواسطے کہ روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ نصف پیداوار پر جو پھل و زراعت سے ہو معاملہ کیا ف یعنی جب خیبر فتح کیا تو وہان کے یہودیون کو کاشتکار و عامل اس شرط پر رکھا کہ زمین سے جو کھیتی پیدا ہو یا باغون سے جو پھل پیدا ہون اسکا نصف عامل کے واسطے ہے اور نصف اہل ملک کے واسطے ہے۔ ولانہ عقد شرکۃ بین المال والعمل فیجوز اعتبارا بالمضاربۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عقد مزارعت ایک عقد شرکت درمیان مال و عمل کے ہے تو بقیاس مضاربت کے جائز ہے ف یعنی جیسے مضاربت مین رب المال کی طرف سے مال اور مضارب کی طرف سے کام ہوتا ہے اور حاصلات مین شرکت ہوتی ہے اسی طرح مزارعت مین کاشتکار کی طرف سے کام اور مالک کی طرف سے مال ہے تو پیداوار کی شرکت جائز ہے۔ پس مضاربت پر مزارعت کا قیاس کیا اور قیاس مین مقیس علیہ و مقیس کے درمیان کوئی علت مشترکہ چاہیئے جو وجہ قیاس ہو تو فرمایا۔ والجامع دفع الحاجۃ۔ اور مشترکہ وجہ قیاس دفع ضرورت ہے ف یعنی دفع ضرورت کی وجہ سے مضاربت کی شرکت جائز ہے اسی طرح دفع ضرورت کے واسطے مزارعت جائز ہے۔ فان ذا المال قد لا یہتدی الی العمل۔ کیونکہ مالدار کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اسکو کام کا ڈھنگ نہین ہوتا ہے ف تو مال رائگان رہتا ہے اس سے کوئی تجارت یا پیداوار نہین کر سکتا۔ والقوی علیہ لا یجد المال۔ اور جو کام مین ہوشیار ہے وہ کبھی مال نہین پاتا ہے ف تو اسکی ہوشیاری رائگان ہوجاتی ہے جس سے کچھ نفع نہین حاصل ہوتا ہے۔ فمست الحاجۃ الی انعقاد ہذا العقد بینہما۔ تو ضرورت پڑی کہ ایسا عقد معاملہ ایک مالدار و ایک ہوشیار مین منعقد ہوجاوے ف یعنی جائز ہوجاوے۔ اگر کہا جاوے کہ جب یہ جائز ہو تو اگر بکریان ایک شخص کو دین کہ وہ چراوے اور دودھ و بچہ دونون مین مشترک ہون یا مرغیان یا ریشم کے کیڑے دیے تو کیا حکم ہے جواب یہ کہ مزارعت و مضاربت مین جواز ہے۔ بخلاف دفع الغنم والدجاج ودود القز معاملۃ بنصف الزوائد لانہ لا اثر ہناک للعمل فی تحصیلہا فلم تتحقق الشرکۃ۔ برخلاف بچون وغیرہ حاصلات کے نصف بٹائی پر بکریان یا مرغیان یا ریشم کے کیڑے دینا اسواسطے کہ ان بچون وغیرہ کے حاصل کرنے مین کام کو کچھ دخل نہین ہے تو شرکت متحقق نہوگی ف پھر جواز مزارعت کا قول جمہور علماء سے منقول ہے جنمین حضرت علی کرم اللہ وجہہ و سعد و ابن مسعود و آل ابو بکر و آل علی و عمر بن عبد العزیز و ابن المسیب و ابن سیرین و طاؤس و عبد الرحمن بن الاسود و موسی بن طلحہ و زہری وغیرہم جماعت ہین اور صحیح بخاری مین ہے کہ قیس بن مسلم نے ابو جعفر سے روایت کی کہ مدینہ مین مہاجرین کا کوئی خاندان نہ تھا مگر وہ تہائی و چوتھائی پر مزارعت کرتے تھے پھر اہل زراعت مین ایک جماعت مذکورین کو بیان کیا۔ اور صحیحین مین ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ اپنی زمین کو مزارعت کے کرایہ پر دیا کرتے تھے زمانہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان و علی و ابتدائے امارت معاویہ مین پھر انکو رافع سے حدیث ممانعت پہونچی تو آپ رافع کی طرف روانہ ہوئے اور نافع نے کہا کہ مین بھی ساتھ گیا پس آپ نے رافع سے دریافت کیا تو رافع نے حدیث بیان کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کراء المزارع سے منع فرمایا ہے صحیح مسلم و ابو داؤد وغیرہ مین ہے کہ رافع نے کہا کہ مین نے اپنے دونون چچاسے جو جنگ بدر مین حاضر ہوئے تھے سنا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کرایہ زمین سے منع فرمایا ہے پس عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ مین تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مین جانتا تھا کہ زمین کرایہ دیجاتی ہے یہانتک کہ عبد اللہ کو خوف ہوا کہ شاید آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ مین کوئی حکم جدید دیا ہو جس سے مجھے علم نہوا ہو پس کراء الارض کو ترک کر دیا۔ اور صحیحین مین رافع سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمین کو اسکے ایک ناحیہ پر کرایہ دیتے جسکو سید الارض کہتے تھے پس کبھی اس قطعہ کو آفت پہونچی اور

Marfat.com

زمین بچ جاتی تھی اور کبھی زمین کو آفت پہونچتی اور یہ قطعہ بچ جاتا تھا تو ہم اس سے منع کر دیئے گئے اور رہا سونا و چاندی تو
اُس زمانہ میں نہیں تھا - اقول یہ دلیل ہے کہ کراء الارض کی ممانعت اسوجہ سے تھی کہ پیداوار میں شرکت نہیں ہوتی تھی بلکہ اسی
زمین سے ایک ٹکڑا دیدیا جاتا تھا کہ اسکی پیداوار کبھی آفت سے تلف ہو جاتی تھی اور یہ ایسا ہے جیسے مزارعت اس
شرط پر دی کہ اسکے پیداوار سے دس من گیہوں دیگا تو یہ فاسد ہے اسواسطے کہ معلوم نہیں کہ زمین میں شاید اسی قدر
پیدا ہو یا کچھ پیدا نہو اور جواز صرف ایسی صورت میں ہے کہ پیداوار کا حصہ شائع مانند نصف و تہائی و چوتھائی وغیرہ
کے قرار پاوے - اور موطا میں اسی اسناد کے ساتھ رافع رض سے مرفوع روایت ہے کہ کراء المزارع سے منع فرمایا -
حنظلہ نے کہا کہ میں نے رافع سے پوچھا کہ بعوض سونے چاندی کے - تو فرمایا کہ بعوض سونا و چاندی کے کراء میں مضائقہ
نہیں ہے - اور صحیحین کی بعض روایات میں ہے کہ ممانعت تو زمین کے بعض پیداوار کے عوض میں ہے - مترجم کہتا ہے کہ بعض پیداوار سے
مراد وہ ہے جو اوپر ذکر ہوا کہ زمین سے ایک قطعہ الگ کر دیا کہ یہ مزارع کا حق ہے پس شرکت ندارد ہے اور وجہ مذکورہ سابق موجود ہے
اور حدیث یہود خیبر بروایت مالک و ائمہ صحاح مروی ہے چنانچہ سوائے نسائی کے باقی ائمہ صحاح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے
روایت کی کہ آنحضرت نے اہل خیبر سے بعوض اسکے شرط پیداوار ثمر و زراعت پر معاملہ کیا - ایک روایت میں ہے کہ جب خیبر مفتوح
ہوا تو یہود نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ ہم کو اسمیں برقرار رکھا جاوے اس شرط پر کہ ہم اسکے
نصف پیداوار ثمر و زراعت پر کام کریں پس آپ نے فرمایا کہ میں تمکو اسی شرط پر مقرر رکھتا ہوں جب تک ہم لوگ چاہیں
پس اسی پر وہ لوگ برقرار رہے یہانتک کہ اُنکی بدعہدی سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو خارج کر دیا - روایت موطا
میں ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم عبد اللہ بن رواحہ کو بھیجتے کہ وہ اپنے و انکے درمیان پھلوں وغیرہ کا اندازہ کرتے
پھر یہودیوں سے کہتے کہ تم چاہو تم لو اور چاہو تو ہم لے لوں - پس یہودی لے لیتے تھے - یہ سب صاحبین وغیرہ کا استدلال
ہے - وله ماروی انه علیه السلام نهى عن المخابرة - اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ و
سلم نے مخابرت سے منع فرمایا **ف** روا مسلم - اور ابن عمر رض سے روایت ہے کہ ہم لوگ مخابرہ کیا کرتے تھے اور
اسمیں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتے تھے یہانتک کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے زعم کیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
نے اس سے منع فرمایا ہے تو ہمنے اسکو چھوڑ دیا - رواہ مسلم - وهي المزارعة - اور مخابرہ مزارعت ہے **ف** چنانچہ
رافع بن خدیج کی حدیث مذکورہ بالا اور معاملہ ابن عمر رض کو اس حدیث سے ملا کر صاف معلوم ہوا کہ مراد مزارعت ہے
اور حدیث صحیح مسلم میں عطاء رح نے کہا کہ جابر رضی اللہ عنہ نے مخابرہ کی تفسیر ہمسے یہ بیان فرمائی کہ کھیت کو ایک آدمی
دوسرے کو دے کہ وہ اسمیں خرچہ کرے پھر اسکی حاصلات سے لے - مترجم کہتا ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی ممانعت بھی گذری ہے
اور اسکے ساتھ میں منع کی تفصیل ہے کہ زمین سے ایک قطعہ علیحدہ کرنا جو بغیر شرکت کے مقدار معین پر ہو ممنوع ہے اور اس
شرکت کی زراعت خصوص جبکہ تخم از جانب مالک ہو ممنوع نہیں نکلتا - کما لا یخفی - ولانه استیجار ببعض ما يخرج من عمله
اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس قیاس سے مزارعت فاسد ہے کہ یہ کاشتکار کو اجیر لینا بعوض بعض پیداوار کے جو
اسکے کام سے حاصل ہو **ف** مثلاً اسکی زراعت سے جو غلہ حاصل ہو اسکے نصف یا تہائی وغیرہ کے عوض کاشتکار
کو اجیر کیا - فيكون في معنى قفيز الطحان - تو یہ قفیز الطحان کے معنی میں ہوا **ف** جو بالاتفاق جائز نہیں ہے
اور اسکی یہ صورت ہے کہ چکی والے کو دس من گیہوں دیے کہ اسکے آٹے سے اسکو پسائی میں دس سیر دیا جائیگا تو یہ نہیں
جائز ہے - ولان الاجر مجهول او معدوم وكل ذلك مفسد - اور اسوجہ سے مزارعت فاسد ہے کہ کاشتکار کی
اُجرت مجہول ہے یا معدوم ہے اور یہ ہر ایک مفسد عقد ہے **ف** لیکن وارد ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی مضارب کا حصہ

مجہول یا معدوم ہی تو جائز نہونا چاہیے - جواب یہ کہ مضاربت مین جواز بضرورت ہی اور یہان مزارعت مین کچھ شرکت کی ضرورت نہین بلکہ نقد کے عوض زمین دیدینا کافی ہی - لیکن یہ بھی وارد ہوتا ہی کہ مضاربت مین بھی نوکر رکھ لیا جاوے تو شرکت کی ضرورت نہوئم - ومعاملۃ النبی علیہ السلام اہل خیبر - اور اہل خیبر کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ کرنا **ف** جیسے صاحبین کے استدلال مین گزرا ہی تو وہ معاملہ مزارعت یا درختون کی بٹائی کا نہیں تھا جیساکہ تمنے خیال کیا بلکہ - كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح وهو جائز - یہ خراج بٹائی بطور احسان وصلح کے تھا اور یہ جائز ہی **ف** اسواسطے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو بزور شمشیر فتح کیا - اور سب لے لیا - لیکن یہودیون کے قبضہ مین بطور احسان کے خراج مقاسمہ پر چھوڑ دیا اور امام کو اختیار ہوتا ہی کہ ایسا احسان کرے اور یہ تاویل غیر صحیح ہی اور کسی راوی سے منقول نہین کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ان پر جزیہ باندھا تھا مع - لیکن مترجم کہتا ہی کہ خیبر مین مجاہدین کے حصے و سہام جاری ہوے تھے کیا نہین دیکھتے کہ صحیحین کی بعض روایات صدقہ مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے اپنے حصہ خیبر کا تذکرہ عرض کیا ہی تو پھر اسکا یہودیون کو وہان بطور کاشتکار کے برقرار رکھا بلکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث صحیحین مین یہ معنی خود مصرح ہین جسکا ذکر اوپر ہوچکا تو یہ خراج نہین ہی اور خود آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے صفیہ بنت حیی بن اخطب کو اپنے واسطے چھانٹ لیا تھا پس حق یہ کہ خیبر کے واقعہ کو اس امر پر محمول نکرنا کہ آپ نے بعد فتح کے پھر انھین یہود کے ملک مین دیدیا اور ان پر خراج باندھا کیونکہ اگر یہ ہوتا تو وہان کسی مجاہد کا حصہ نہوتا اور ان کا فرون پر جزیہ ہوتا اور یہ منقول نہین بلکہ اسکے خلاف منقول ہی فتامل فیہ م - بالجملہ مذہب ابوحنیفہ رح یہ کہ مزارعت فاسد ہی اور صاحبین کے نزدیک جائز ہی - واذا فسدت عنده فان سقى الارض وكربها ولم يخرج شئى فله اجر مثله - اور جب امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مزارعت فاسد ٹھہری پس اگر کاشتکار نے زمین کو سینچا و جوتا حالانکہ کچھ پیداوار نہوئی تو بھی اسکو اپنے کام کا اجر المثل ملیگا **ف** جیسے پیداوار ہو تو کل رب الارض کے واسطے ہی اور کاشتکار کو اجر المثل ملیگا - لانه فی معنی اجارة فاسدة - کیونکہ یہ اجارہ فاسدہ کے معنی مین ہی **ف** کہ جب اجیر نے کام دیا تو اسکو اجر المثل ملتا ہی جیسے مضاربت فاسدہ مین ہوتا ہی چنانچہ مضاربت مین گزرا - وهذا اذا كان البذر من قبل صاحب الارض - اور یہ حکم اسوقت ہی کہ تخم از جانب زمیندار ہو **ف** تو کھیت کا مالک زمین کے واسطے اور اسکا کاشتکار کے لیے اجر المثل ہی - وان كان البذر من قبله فعليه اجر مثل الارض - اور اگر تخم از جانب کاشتکار ہو تو کاشتکار پر مالک زمین کی زمین کا اجر المثل واجب ہی **ف** اور کل زراعت کاشتکار کے واسطے ہی - والخارج فی الوجهين لصاحب البذر - غرضکہ تخم زمیندار کی طرف سے ہو یا کاشتکار کی طرف سے ہو دونون صورتون مین تخم کے اعتبار سے جو کچھ پیداوار ہو اسی کے واسطے ہوگی جسکی طرف سے تخم ہی - لانه نماء ملكه - کیونکہ یہ اسکی ملکیت کا پھل ہی **ف** یعنی تخم جو اسکی ملک تھی اُسی سے یہ بڑھاور ہوئی ہی - وللاخر الاجر كما فصلنا - اور دوسرے کے واسطے اجرت بتفصیل مذکورہ بالا ہی **ف** یعنی اگر کاشتکار ہو تو اسکو اجر المثل مزدوری ملیگی اور اگر وہ زمیندار ہو تو اجر المثل زمین کا ہوگا یہ سب اسوقت ہی کہ امام ابوحنیفہ کا قول لیا جاوے کہ مزارعت جائز نہین ہی - الا ان الفتوى على قولهما لحاجة الناس اليها - لیکن فتوی تو صاحبین کے قول پر ہی اول تو اسوجہ سے کہ لوگون کو مزارعت کی حاجت ہی **ف** یعنی بغیر اسکے چارہ نہین ہی - اور ضرورات شرع مین مباحات مین کیونکہ قطعاً معلوم ہی کہ اللہ تعالے نے کسی بندہ کو حرج و تکلف مین نہین ڈالا ہی تو ضرور یہ ممانعت نہوگی کہ مزارعت نکرین - ولظهور تعامل الامة بها - اور دوم اسوجہ سے کہ امت کا تعامل اس مزارعت کے ساتھ ظاہر ہوا ہی **ف** یعنی سلف سے امت کا عمل باہمی مزارعت پر چلا آتا ہی تو یہ معروف

Marfat.com

ہوگیا۔ **والقیاس یترک بالتعامل**۔ اور تعامل پائے جانے پر قیاس ترک کیا جاتا ہی **ف** یعنی اگر قیاس سے ایک امر غیر جائز نکلتا ہو ولیکن باہمی عمل اسپر چلا آتا ہو تو قیاس چھوڑا جاوے اور جائز سمجھا جاوے۔ **کما فی الاستصناع** جیسے استصناع میں ہی **ف** یعنی کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوانا بوجہ تعامل کے جائز ہی حالانکہ قیاس اسکے خلاف ہی ولیکن قیاس چھوڑکر تعامل پر جواز کا حکم ہوا۔ اسی طرح مزارعت اگر بقیاس مذکورہ بالا جو امام ابوحنیفہ رح کے دلائل سے ہی غیر جائز نکلی تو تعامل کی وجہ سے جائز ہی اور تعامل کے مقابلہ میں قیاس چھوڑ دیا گیا۔ پھر واضح ہو کہ مشائخ نے امام ابوحنیفہ رح کے قول پر مزارعت میں آیندہ چند مسائل میں تفریعات لکھے ہیں اور اسکے یہ معنی ہیں کہ اگر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مزارعت جائز ہو تو اس صورت میں انکے قول پر یہ حکم ہوتا۔ م۔ **ثم المزارعۃ لصحتہا علی قول من یجیزہا شروط**۔ پھر صاحبین وغیرہ جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں انکے قول پر مزارعت کا عقد صحیح ہونے کے واسطے چند شروط ہیں۔ **احدہا کون الارض صالحۃ للزراعۃ لان المقصود لا یحصل دونہ**۔ شرط اول یہ کہ زمین قابل زراعت ہو یعنی بالفعل اسمیں زراعت کرنا ممکن ہو اسواسطے کہ بدون اسکے زراعت کا مقصود نہیں حاصل ہوگا۔ **والثانی ان یکون رب الارض والمزارع من اہل العقد وہو لا یختص بہ لان عقدا مالا یصح الا من الاہل**۔ وشرط دوم یہ کہ زمیندار و کاشتکار دونوں اس لائق ہوں کہ عقد معاملہ کرسکتے ہیں اور یہ شرط کچھ عقد مزارعت ہی کے ساتھ مختص نہیں ہی کیونکہ کوئی عقد صحیح نہیں ہوتا مگر اسی سے جو اس عقد کی لیاقت رکھتا ہو **ف** پس زمیندار یا کاشتکار کوئی ایسا نہو کہ طفل لایعقل یا مجنون ہی یا غلام مجور ہی بلکہ ہر ایک ایسا ہو کہ عاقل بالغ و تصرفات پر قادر ہی۔ **والثالث بیان المدۃ لانہ عقد علی منافع الارض**۔ وشرط سوم یہ کہ مدت بیان ہو اسواسطے کہ عقد مزارعت ایسا عقد ہی جو زمین کے منافع حاصل کرنے پر واقع ہوتا ہی **ف** اگر تخم کاشتکار کی جانب سے ہوں۔ **او منافع العامل**۔ یا کاشتکار کے منافع حاصل کرنے پر واقع ہوتا ہی **ف** جبکہ تخم مالک زمین کی جانب سے ہوں۔ غرضکہ زمین یا عامل کے منافع حاصل کرنے پر یہ عقد ہوتا ہی اور منافع حاصل کرنے کی کوئی حد ہونا چاہیے کہ یہ منافع کہانتک معقود ہوئے۔ **والمدۃ ہی المعیار لہا لیعلم بہا**۔ اور مدت ہی ان منافع کے لیے معیار ہی تاکہ مدت سے منافع کی حد معلوم ہو **ف** یعنی اس مدت تک زمین یا کاشتکار کے منافع پر یہ عقد واقع ہوا ہی اور غیر محدود نہیں ہی۔ **والرابع بیان من علیہ البذر قطعا للمنازعۃ واعلاما للمعقود علیہ وہو منافع الارض او منافع العامل**۔ وشرط چہارم یہ کہ وہ شخص بیان سے معین ہوجاوے جسپر تخم ہونگے تاکہ جھگڑا قطع ہو اور تاکہ معقود علیہ کا اعلام ہوجاوے اور وہ زمین کے منافع یا عامل کے منافع ہیں **ف** یعنی عقد مزارعت میں صریح بیان ہوجاوے کہ تخم ازجانب زمیندار ہونگے یا ازجانب کاشتکار ہونگے تاکہ بعد معاقدہ کے جھگڑا نہو اور یہ بھی معلوم ہوجاوے کہ کس چیز کے منافع حاصل کرنے پر عقد ہوا چنانچہ اگر تخم ازجانب کاشتکار ٹھہریں تو گویا اسنے زمین کے منافع حاصل کرنے کے لیے لیا ہی کہ اسمیں اپنے بیجوں سے زراعت کرے اور اگر بیج ازجانب زمیندار ہوں تو اسنے کاشتکار کے منافع پر عقد کیا یعنے کاشتکار اسکی زمین میں اسکے بیجوں سے کام و محنت کرے۔ اور واضح ہو کہ اصل میں کھیتی کل اسی شخص کی ملک ہی جسکے بیج ہیں اور دوسرے کا حصہ اسمیں بوجہ قرارداد معاملہ کے ہی جبکہ مزارعت جائز ہی لہذا فرمایا۔ **والخامس بیان نصیب من لا بذر من قبلہ**۔ وشرط پنجم یہ کہ جس شخص کی جانب سے بیج نہیں ہیں زراعت میں اسکا حصہ بیان ہوجاوے۔ **لانہ یستحقہ عوضا بالشرط**۔ کیونکہ وہ اس حصہ کا مستحق بطور عوض کے بوجہ شرط کے ہوتا ہی **ف** ورنہ جسکے بیج ہیں اُسی کی کھیتی ہی ولیکن جب عقد معاملہ میں شرط کی گئی کہ اسکو کام کے عوض میں نصف یا تہائی یا چوتھائی وغیرہ ملیگا تو اس حصہ کا بیان ہونا چاہیئے۔ **فلا بد ان یکون معلوما**۔ تو اسکا معلوم ہونا ضرور ہی۔ **وما لا یعلم لا یستحق**

Marfat.com

شرطا بالعقد- اور جو معلوم نہو وہ مستحق نہین ہوتی حالانکہ عقد کے ذریعہ سے شرط ہو **ف** یعنی عقد کے ذریعہ سے جس چیز کا استحقاق ہوا حالانکہ مشروط ہو تو بھی اسکا استحقاق نہین ہوتا جبکہ معلوم نہین ہے حتی کہ بیع سے مبیع کا استحقاق نہین ہوتا اگر غیر معلوم ہو- **والسادس ان تخلی رب الارض بینہا وبین العامل**- و شرط ششم یہ کہ زمیندار اپنی زمین و عامل کے درمیان روک اُٹھاوے **ف** یعنی پورے طور پر کاشتکار کے قبضہ مین دیدے اور اپنا لگاؤ بالکل دور کرے- **حتی لو شرط عمل رب الارض یفسد العقد لفوات التخلیۃ**- حتی کہ اگر کاشتکار کے ساتھ مین زمیندار کا کام کرنا شرط ہو تو عقد مزارعت فاسد ہو جائیگا کیونکہ تخلیہ مذکور جاتا رہیگا **ف** کیونکہ مالک کا دخل و قبضہ موجود رہیگا- **والسابع الشرکۃ فی الخارج بعد حصولہ**- اور شرط ہفتم یہ کہ پیداوار حاصل ہونے کے بعد پیداوار مین شرکت ہو **ف** یعنی مزارعت کا عقد کرنے کے وقت دونون مین یہ شرط ہو کہ جب پیداوار حاصل ہو تو ہم دونون مین اس حساب سے مشترک ہوگی پس یہ شرط بالفعل ہو جاوے اگرچہ شرکت درحقیقت بعد حصول پیداوار کے ہوگی- **لانہ ینعقد شرکۃ فی الآخر**- اسواسطے کہ مزارعت تو انتہا مین عقد شرکت ہو جاتی ہے **ف** یعنی ابھی تو عقد مزارعت ہے پھر جب کام پورا ہو گیا اور پیداوار حاصل ہو گئی تو اب یہ غلہ ان دونون کے درمیان مال مشترک ہے پس شرکت کے احکام معتبر ہونگے حتی کہ بٹوارہ کرین- **فما یقطع ہذہ الشرکۃ کان مفسدا للعقد**- پس جو شرط ایسی ہو کہ اس شرکت کو قطع کرے تو وہ عقد مزارعت کو فاسد کرنے والی ہوگی **ف** چنانچہ اگر یہ شرط ہو کہ دونون مین سے ایک کے واسطے دس من غلہ ہے اور باقی دوسرے کے واسطے ہے تو مفسد ہے کیونکہ شرکت نہین ہے اور شاید کہ اس سے زیادہ پیدا نہو- وعلی ہذا اگر اس شخص نے جسکے بیج ہین یہ شرط کی کہ میرے بیج نکالکر باقی مشترک ہے تو فاسد ہے اور حیلہ یہ ہے کہ تخم کا اندازہ کرے مثلاً پیداوار اسنے پچاس من اندازی کی اور تخم پانچ من ہے تو دسوان حصہ تخم کا اور نصف حق مزارعت ملاکر اپنے واسطے یون شرط کرے کہ مین نے تجھے یہ زمین مزارعت پر دی اس شرط سے کہ میرے واسطے پیداوار مین سے نصف مع دہم کے ہے اور باقی تیرے واسطے ہے تو یہ جائز ہے یا کہا کہ میرے واسطے دو تہائی اور تیرے واسطے باقی تہائی ہے- الغرض تخم کا حق اپنے حصہ شرکت مین شامل کرے ع- **والثامن بیان جنس البذر لیصیر الاجر معلوما**- و شرط ہشتم یہ کہ تخم کی جنس بیان ہو تاکہ اجرت معلوم ہو جاوے **ف** یعنی اجرت کاشتکار تو پیداوار کا ایک جزو ہے جبکہ تخم از جانب زمیندار ہون- یا اجرت زمین یعنی پیداوار ہے جبکہ بیج از جانب کاشتکار ہون پس تخم بیان کرنا ضرور ہے تاکہ یہ معلوم ہو جاوے کہ اجرت کس قسم کا اناج ہے اسواسطے کہ شاید بعض قسم کے اناج پر رضامندی نہو مثلاً عقد مزارعت کے بعد کاشتکار نے چاہا کہ اسمین کاکن یا کودون کی زراعت کرے حالانکہ مالک زمین اسپر راضی نہین تو نزاع ہوگا اور اسی طرح برعکس صورت مین ہے پس بیان کرنا ضرور ہے ک- شیخ الاسلام خواہرزادہ نے فرمایا کہ یہ شرط بدلیل قیاس ہے اور استحسانا شرط نہین بلکہ کاشتکار کی راے پر تفویض ہے ع- مین کہتا ہون کہ یہ حرف اس صورت مین کہ بیج از جانب کاشتکار ہون- پس شاید کہ مالک کی طرف سے تخم ہونے کی صورت مین بیان ضروری ہوگا م- اور شیخ الاسلام نے دوسرے مقام پر قیاس و استحسان کی کچھ تفصیل نہین لکھی بلکہ لکھا کہ جنس تخم کا بیان شرط ہے- یہی اقرب بصواب ہے ع- مین کہتا ہون کہ یہ اسوقت کہ تخم از جانب مالک زمین ہون واللہ تعالے اعلم- م- لیکن اگر تعمیم کرے مثلاً کہے کہ اس شرط پر کہ جو کچھ تیری راے مین آوے اسمین زراعت کر- یا کہا کہ جو کچھ میری راے مین آوے تو جائز ہے- ہان اگر اسطرح بھی بیان نہو یعنے خاص یا عام کسی طرح بیان نہو تو مزارعت فاسد ہے- اور اگر بدون بیان کے فاسد ہونے کی صورت مین کاشتکار نے اسمین زراعت کی تو عقد مذکور پلٹکر جائز ہو جائیگا کیونکہ اب جنس تخم معلوم ہو گئی کذا فی الذخیرہ **قال وہی عندہما علی اربعۃ اوجہ ان کانت الارض والبذر لواحد**- اور مزارعت صاحبین کے نزدیک

Marfat.com

چار قسم پر ہے (۱) اگر ایک کی طرف سے زمین وبیج ہوں- **والبقر والعمل لواحد**- اور دوسرے کی طرف سے بیل کام ہو- **جازت المزارعة**- تو مزارعت جائز ہے ف- یعنی اول صورت یہ کہ زمیندار کی طرف سے زمین وبیج ہیں اور کاشتکار کی طرف سے بیل وجوتنا وسینچنا وغیرہ کام ہیں پس اس صورت میں مزارعت جائز ہے- **لان البقر آلة العمل کما اذا استاجر خیاطا لیخیط بابرة الخیاط**- اسواسطے کہ بیل تو کام کرنے کا آلہ ہے پس ایسا ہوا کہ جیسے درزی کو اجیر کیا کہ اپنی سوئی سے کپڑا سی دے ف- تو اجرت بمقابلہ سلائی ہے نہ بمقابلہ سوئی اسی طرح یہاں کاشتکار کے کام کے مقابلہ میں حصہ ہوا اور یہ لازم نہیں آیا کہ بعض پیداوار کی عوض میں بیل کو کرایہ لیا تاکہ فاسد ہو- ک- **وان کان الارض لواحد والعمل والبقر والبذر لواحد جازت**- اور صورت دوم یہ کہ زمیندار کی طرف سے زمین ہو اور کام و بیل وتخم از جانب کاشتکار ہوں تو بھی مزارعت جائز ہے- **لانہ استیجار الارض ببعض معلوم من الخارج فیجوز کما اذا استاجرها بدراهم معلومة**- اسواسطے کہ اسکے صحیح ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ گویا کاشتکار نے زمین کو پیداوار کے بعض حصہ معلومہ کے عوض اجارہ پر لیا تو جائز ہے جیسے زمین کو بعوض دراہم معلومہ کے اجارہ پر لے ف- تو یہ دراہم اسکے ذمہ ثابت ہونگے اسی طرح یہاں جو اجرت ٹھہرے وہ کاشتکار کے ذمہ ہے اور حصہ معلومہ سے مراد نصف یا تہائی یا چوتھائی وغیرہ حصہ ہے- **ان کانت الارض والبذر والبقر لواحد والعمل من الآخر جازت**- اور صورت سوم یہ کہ اگر زمین وتخم وبیل از جانب زمیندار ہوں (خواہ مالک زمین ہو یا اسکا ماذون غلام ہو) اور کاشتکاری کا کام دوسرے کیجانب سے ہو تو بھی مزارعت جائز ہے- **لانہ استاجرہ للعمل بآلة المستاجر**- اسواسطے کہ زمیندار نے اسکو اپنے آلات سے کام کرنے کے لیے اجارہ پر لیا- **فصار کما اذا استاجر خیاطا لیخیط ثوبہ بابرتہ**- تو ایسا ہو گیا جیسے ایک درزی کو اجارہ پر مقرر کیا کہ میری سوئی سے میرا کپڑا سی دے- **او طیانا لیطین بمسفرہ**- یا راج کو اجارہ پر لیا کہ میری کنّی و بیلچہ سے کہگل لگا دے ف- اور یہ سب جائز ہے تو مزارعت مذکورہ بھی جائز ہے- **وان کانت الارض والبقر لواحد والعمل والبذر لآخر فہی باطلة**- اور صورت چہارم یہ کہ زمین و بیل ایک طرف سے یعنی زمیندار کی طرف سے زمین و بیل ہیں اور دوسری طرف سے تخم و کام ہے تو یہ مزارعت باطل ہے- **وہذا الذی ذکرہ ظاہر الروایة**- اور باطل ہونے کا حکم جو ذکر فرمایا موافق ظاہر الروایة ہے- **وعن ابی یوسف انہ یجوز ایضا**- اور نوادر میں ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ یہ بھی جائز ہے- **لانہ لو شرط البذر والبقر علیہ یجوز فکذا اذا شرط وحدہ**- اس دلیل سے کہ اگر زمیندار کے جانب تخم و بیل کی شرط ہوتی تو مزارعت جائز ہوتی پس اسی طرح جب اسکی جانب فقط بیل کی شرط ہو تو بھی جائز ہے- **وصار کجانب العامل**- اور ایسا ہوا جیسے کاشتکار کی جانب ہے ف- یعنی جیسے کہ کاشتکار کے ذمہ تخم مع بیل کے شرط جائز ہے تو خالی بیلوں کی شرط بدون تخم کے بھی جائز ہے- الکافی- **وجہ الظاہر ان منفعة البقر لیست من جنس منفعة الارض**- ظاہر الروایة کی وجہ یہ ہے کہ بیلوں کی منفعت کچھ منفعت زمین کی جنس سے نہیں ہے ف- تاکہ بیلوں کو زمین کے تابع کیا جاوے- **لان منفعة الارض قوة فی طبعها یحصل بها النماء**- اسواسطے کہ زمین کی منفعت تو زمین کی طبیعت میں ایک قوت ہے جسکے ذریعہ سے نمود پیداواری حاصل ہوتی ہے- **ومنفعة البقر صلاحیة یقام بہا العمل**- اور بیلوں کی منفعت یہ کہ انکی ذات میں ایک صلاحیت ہے کہ جس سے کام ٹھیک کیا جاتا ہے **وکل ذلک بخلق اللہ تعالی**- اور یہ ہر ایک بات اللہ تعالی کے پیدا کرنے سے موجود ہوتی ہے ف- پس خالق عز وجل جو ہر ایک چیز و ہر فعل کا پیدا کرنے والا ہے اسنے ظاہر میں زمین و بیل میں سے ہر ایک میں یہ پیدائش فرمائی تو ان میں ہر ایک کے واسطے اسکا فعل اپنے طور پر مستقل ہے- **فلم تتجانسا فتعذر ان تجعل تابعة لہا**- پس

Marfat.com

دونون منفعتین ایک جنس سے نہوئین تو ممکن نہوا کہ بیلون کی منفعت کو زمین کی منفعت کے تابع قرار دیا جاوے
ف بلکہ ہر ایک خود مستقل ہی تو معلوم ہوا کہ بیلون کی شرط زمیندار کے ذمہ رکھنا مزارعت کے واسطے مفسد ہی زیلعی
بخلاف العامل - برخلاف کاشتکار کے ف کہ اسکے ذمہ فقط بیلون کی شرط بھی جائز ہی کہ بیل اسکے کام کے آلہ ہین
تو اسکے تابع ہین - لانہ تجانست المنفعتان فجعلت بالغۃ لمنفعۃ العامل - اسواسطے کہ بیلون کی منفعت اور
کاشتکار کی منفعت دونون ہمجنس ہین تو بیلون کی منفعت کو کاشتکار کی منفعت کے تابع کر دیا گیا ف کیونکہ کاشتکار
کی منفعت جوتنے بونے وغیرہ کے کام مین اور بیلون کے ذریعہ سے یہ کام ہوتے ہین تو جیسے صلاحیت کاشتکار مین ہی
ویسی ہی بیلون مین ہی - اس بیان سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ہمجنس و غیر ہمجنس پہچاننے کے واسطے قاعدہ ضابطہ یہ ہی
کہ جو منفعت کہ قوت حیوانیہ سے صادر ہو وہ ایک جنس ہی اور جو غیر قوت حیوانیہ ہو وہ غیر جنس ہی پس زمین کی منفعت
اور بیل کی منفعت باہم دو نون غیر جنس ہین بخلاف بیل و کاشتکار کے ہی - حاصل یہ ہوا کہ جب اس صورت چہارم مین
بیل کی منفعت کو زمین کے تابع نہین کر سکتے ہین اور تخم بذمہ کاشتکار ہین تو تخم والے نے زمین کو اجارہ پر لیا اور چونکہ
بیل یہان غیر جنس ہونے سے زمین کے تابع نہین ہو سکتے ہین تو اسنے بیل کو بھی مستقل طور پر بعوض بعض پیداوار کے
اجارہ پر لیا اور یہ باطل ہی کیونکہ یہ شرع مین وارد نہین ہی تو مزارعت بھی باطل ہی اور توضیح یہ ہی کہ مزارعت ابتدا مین اجارہ
ہوتی ہی اور انتہا مین شرکت ہوتی ہی پھر اجارہ قرار پاتا زمین کے منافع پر ہی یا کاشتکار و بیل کے منافع پر ہی کیونکہ بعض
حصہ پیداوار کے عوض مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا یا کاشتکار نے زمین کو اجارہ لیا اور اسکا مدار تخم پر ہی پس
اگر تخم از جانب مالک ہون تو اسنے کاشتکار کو اجارہ پر مقرر کیا اور اگر تخم از جانب کاشتکار ہون تو اسنے زمین کو اجارہ پر لیا
اور قیاس اگرچہ اسکو مقتضی نہ تھا لیکن ہمنے نص و تعامل کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا - اور ہر صورت مین یہ اجارہ بعوض
بعض پیداوار کے ہی یعنے بالفعل مال اجارہ معدوم ہی بلکہ شرط یہ کہ اسی اجارہ کے ذریعہ سے جو آخر حاصل ہوگا اسی کا ایک
جزو بطور عوض دیا جائیگا - جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہین کہ اصل مین زمیندار کی جانب زمین ہی اور کاشتکار کی
جانب خود اسکا کام ہی اور انکے ساتھ مین تخم و بیل ملائے جاتے ہین پس انکا ملانا ضرور ایسے طور پر ہونا چاہیے کہ اصل کے
تابع یا آلہ ہو جاوے اور یہ نہین کہ مستقل طور پر بیل کا اجارہ لینا لازم آوے کیونکہ کاشتکار کو اجارہ لینا تو بذریعہ نص کے ثابت
ہو گیا اور بیل کو اسطرح اجارہ لینا مستقل طور سے ثبوت نہین ہی لہٰذا اسکی چند صورتین ہین - اول یہ کہ زمیندار نے اپنی طرف
سے بیج دیے تو وہ اجارہ لینے والا ہوا - پس زمین و بیج اسکی طرف سے ہین اور اسنے کاشتکار کو مع بیل کے بعوض بعض
پیداوار کے اجارہ لیا تو بیل کا اجارہ لینا فاسد ہوتا لیکن کاشتکار کے واسطے وہ بطور آلہ کے ہی جیسے درزی کے واسطے سوئی
ہوتی ہی کیونکہ کاشتکار و بیل کی منفعت ہمجنس ہین تو بیل تابع ہو کر اجارہ مین داخل ہو گئے - دوم یہ کہ کاشتکار نے زمین اجارہ لی اسطرح
کہ تخم اپنی جانب سے رکھے پس اپنے تخم و بیل و کام سے اسنے زراعت کی تو یہ بلا تردد جائز ہی کیونکہ زمیندار کی طرف سے فقط زمین ہی
سوم یہ کہ مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا لیکن فقط کاشتکار کو لیا اور اسکے ساتھ کچھ نہین ہی کیونکہ زمیندار نے بیج و بیل اپنی طرف سے
دیے تو اپنے آلات و اسباب سے کام لینے کے لیے کاشتکار کو مزدور کیا اور یہ بھی بلا تردد جائز ہی جیسے دوسری صورت ہی - چہارم یہ کہ
اول کا برعکس ہو یعنے زمیندار سے کاشتکار نے اسکی زمین اجارہ لی اسطرح کہ کاشتکار نے تخم اپنی طرف سے دیے مگر زمین کے ساتھ
اسنے بیل بھی لیے تو ہم کہتے ہین کہ بیل یہان تابع نہین ہو سکتے ہین اسواسطے کہ زمین کی منفعت دیگر ہی اور بیل کی منفعت دیگر ہی اور اجارہ لینا
نظر منفعت ہوا کرتا ہی ہان کاشتکار کے تابع البتہ بیل ہو سکتے ہین تو اس صورت مین لازم آیا کہ کاشتکار نے بعوض بعض حصہ پیداوار کے زمین
کو اور بیلون کو اجارہ لیا لیکن زمین کو اسطرح اجارہ لینا تو بدلیل نص و تعامل کے جائز معلوم ہوا اگرچہ قیاس نہین پہونچتا ہی اور بیل کو

Marfat.com

اسطرح اجارہ لینا نص واستدلال مین مذکور نہین ہی تو وہ قیاس کے تحت مین آیا اور قیاس اسکو مقتضی نہین ہی تو بیل کا بدون
تابع ہونے کے اسطرح اجارہ لینا باطل ہی تو زمیندار سے زمین کے ساتھ بیل کو اسطرح اجارہ لینا اور اسطرح مزارعت قرار دینا
باطل ہی اور یہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ کاشتکار کے ساتھ اسکے بیلون کو اجارہ لینا اسوجہ سے جائز ہوگیا تھا کہ بیل وہان کاشتکار
کے تابع ہوسکتے تھے اور یہان زمین کے تابع نہین ہوسکتے ہین - فافہم - م - وہہنا وجہان اخران لم یذکرہما - اور یہان
دو صورتین دیگر ہین جنکو مصنف نے بیان نہین کیا ف ــــ یعنی مزارعت فاسدہ صرف چوتھی صورت مذکورہ مین منحصر نہین
بلکہ دو صورتین اور بھی ہین - احدہما ان یکون البذر لاحدہما - ایک صورت یہ ہی کہ تخم ایک کی طرف سے ہون ف
یعنی کاشتکار کی طرف سے فقط بیج ہون تو ضرور ہوا کہ اسنے زمیندار سے اجارہ لیا - والارض والبقر والعمل لآخر -
اور زمین و بیل و کام یہ سب دوسرے کی طرف سے ہون ف ــــ یعنی زمیندار کی طرف سے ہین - وانہ لایجوز لانہ لم یتم شرکۃ
بین البذر والعمل ولم یرد بہ الشرع - اور یہ نہین جائز ہی اسواسطے کہ یہ تخم و کام مین شرکت ہوکر تمام ہوتی ہی حالانکہ اسکے
جواز کے ساتھ کوئی دلیل شرعی وارد نہین ہوئی ہی ف ــــ کیونکہ تخم والے نے جب زمین کو اجارہ پر لیا تو زمیندار کو لازم
آیا کہ زمین اسکے قبضہ مین بغیر تعلق کے سپرد کرے حالانکہ یہان زمیندار خود عامل ہی - تو اجارہ باطل ہوا - قاضیخان نے شرح
جامع صغیر مین کہا کہ ابو یوسف سے نوادر مین روایت ہی کہ یہ جائز ہی ع - والثانی ان یجمع بین البذر والبقر - اور دوسری
صورت یہ کہ تخم و بیل مین جمع کرے ف ــــ یعنی کاشتکار کی طرف سے تخم و بیل ہون اور زمیندار کی طرف سے زمین و کام ہو اسواسطے کہ
جسکی طرف سے تخم ہین اسی نے زمین کو اجارہ پر لیا اور جب زمیندار نے اپنے ذمہ کام رکھا تو زمین سپرد ہی نہین کی - وانہ لایجوز ایضا
اور یہ صورت بھی نہین جائز ہی - لانہ لایجوز عند الانفراد فکذا عند الاجتماع - اسواسطے کہ تنہا ہونے کی صورت مین نہین جائز ہی
تو مجتمع ہونے مین بھی نہین جائز ہی ف ــــ یعنی مثلاً ایک طرف سے فقط تخم ہون یا فقط بیل ہون اور باقی دوسرے کی طرف سے
ہون تو جائز نہین ہی پس اگر تخم و بیل مجتمع ہوکر ایک طرف سے ہون یا فقط بیل ہون اور باقی دوسرے کی طرف سے ہون تو بھی جواز نہ ہوگا
ہی - اب رہا یہ سوال کہ ان دونون صورتون مین جب مزارعت فاسد ہی حالانکہ دو شخصون نے تاوان سے اسی طور پر مزارعت کی تو غلہ پیداوار
کی نسبت کیا حکم ہوگا - اسکے جواب مین فرمایا کہ - والخارج فی الوجہین لصاحب البذر فی روایۃ اعتبارا بسائر المزارعات
الفاسدۃ - دونون صورتون فاسدہ مین جو کچھ پیداوار ہوا ایک روایت مین سب بیج والے کی ہوگی بقیاس دیگر مزارعات فاسدہ کے
ف ــــ کہ شرائط مذکورہ سابق مین کسی شرط کے خلل سے جو مزارعت فاسد ہو جاوے یہی حکم ہی کہ جسکے بیج ہین کل کھیتی اسی کے
واسطے ہوتی ہی اور دوسرے کو اسکا اجر المثل ملتا ہی اگرچہ پیداوار کچھ نہو - مبسوط مین کہا کہ دونون صورتون مین مالک زمین
نے بیج والے کو زمین سپرد نکی تو اسکو اجر المثل اپنی زمین کا کیون لیگا - اور جواب لکھا کہ جب بیج والے کو کل کھیتی مل گئی
تو زمین اسکو حکما مل گئی اور کام کرنے والے کی منفعت بھی سپرد ہو گئی اور اسی طرح اگر زمین مین کچھ پیداوار نہو تب بھی اجر المثل
لیگا کیونکہ کام کرنے والے نے اپنا کام اسکی اجازت و حکم سے کر دیا ع ک - یہ تو ایک روایت ہی کہ کل کھیتی اُس شخص کی
جسکے بیج ہون - وفی روایۃ لصاحب الارض - اور دوسری روایت مین کل کھیتی اُس شخص کی ہوگی جسکی زمین ہی
ویصیر مستقرضا للبذر - اور وہ بیجون کا قرض لینے والا ہو جائیگا ف ــــ گویا اسنے بیج والے سے تخم قرض لیکر دین
مین خود بوئے یا اسکی زمین مین بوئے گئے - لیکن قرض مین قبضہ شرط ہی لہذا فرمایا - قابضا لہ باتصالہ بارضہ - وہ تخم
پر قبضہ کرنے والا بایں طور ہو جائیگا کہ اسکی زمین سے متصل ہو گئی ف ــــ اور واضح ہو کہ بظاہر روایت اول اصح ہی لیکن
صدر شہید رح نے فرمایا کہ بیجون والا اس پیداوار مین سے بقدر بیجون و خرچہ کے لیکر باقی کو صدقہ کر دے ع - قال ولا تصح
المزارعۃ الا علی مدۃ معلومۃ لما بینا - قدوری نے لکھا کہ مزارعت نہین صحیح ہوتی مگر مدت معلومہ پر بوجہ مذکورہ بالا ف

Marfat.com

جو ہمنے شرط ثالث مین بیان کی ہے۔ وان یکون الخارج شائعًا بینہما تحقیقًا لمعنی الشرکۃ۔ اور اس طور پر کہ پیداوار
دونون مین شائع ہو تاکہ معنی شرکت کے متحقق ہون ف۔ یعنی دونون مین بطور نصف نصف یا تین تہائی وغیرہ
حصص کی شرکت شائع ہونا چاہیے۔ فان شرطا لاحدہما قفزانا مسماۃ فہی باطلۃ۔ پس اگر دونون نے متفق ہو کر
ایک کے واسطے کچھ قفیز معلومہ شرط کیے تو مزارعت باطل ہے ف۔ مثلاً کہا کہ ہمنے باہم مزارعت اس شرط پر کی کہ مالک
یا کاشتکار کے واسطے پیداوار مین سے پچاس قفیز ہین یا ہم نے نصفا نصف پیداوار پر مزارعت کی اس شرط سے کہ فلان
کے واسطے پچیس قفیز بھی ہین تو باطل ہے کیونکہ یہ حصہ خاص اسی شخص کے واسطے ہوگیا۔ لان بہ ینقطع الشرکۃ لان الارض
عساہا لا یخرج الا ہذا القدر۔ کیونکہ ایسی شرط سے شرکت پیداوار منقطع ہوجائیگی اسلیے کہ شاید زمین اسی قدر نکالے
یعنے صرف پیداوار اسی قدر ہو ف۔ تو شرکت ندارد ہے بلکہ یہی شخص اس پیداوار کے واسطے خاص ہے۔ وصار
کاشتراط دراہم معدودۃ لاحدہما فی المضاربۃ۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے مضاربت مین کسی ایک کے واسطے درم معدود
شرط کیے گئے ف۔ مثلاً رب المال نے کہا کہ مین نے یہ ہزار درم تجھے نصف نفع کی مضاربت پر اس شرط سے دیے
کہ نفع مین سے میرے لیے یا تیرے لیے سو درم زائد ہین تو یہ مضاربت اس وجہ سے فاسد ہوتی ہے کہ منفعت مین شرکت
منقطع ہوگئی کیونکہ شاید کل منفعت اسی قدر ہو جو ایک کے واسطے مشروط ہے علاوہ برین اس مقدار مین شرکت ندارد ہے۔
وکذا اذا شرطا ان یرفع صاحب البذر بذرہ ویکون الباقی بینہما نصفین۔ اور اسی طرح اگر زمیندار و
کاشتکار نے یہ شرط لگائی کہ جسکی طرف سے بیج ہون وہ پیداوار سے اپنے بیج نکال لے اور جو باقی رہے وہ دونون
کے درمیان نصفا نصف ہو ف۔ یا تین تہائی ہو جو کچھ شرط کرین تو یہ شرط یعنے بیج نکال لینے کی شرط بھی مفسد ہے
لانہ یؤدی الی قطع الشرکۃ فی بعض معین۔ اسواسطے کہ بیجون کی مقدار نکال لینے کی شرط کا انجام یہ ہوتا ہے کہ
اس جزو معین مین شرکت ندارد ہو ف۔ جبکہ پیداوار اس سے زائد ہے۔ او فی جمیعہ بان لم تخرج الا قدر
البذر۔ یا کل پیداوار مین شرکت منقطع ہو باین طور کہ زمین مین سوائے بیجون کی مقدار کے کچھ پیدا نہین ہوا ف
تو کل پیداوار یہی شخص لے گیا جسکے بیج ہین اور شرکت ندارد ہوئی۔ وصار کما اذا شرطا رفع الخراج والارض
خراجیۃ وان یکون الباقی بینہما۔ اور یہ شرط ایسی ہوگئی جیسے خراجی زمین ہونے کی صورت مین دونون نے یہ شرط
لگائی کہ خراج اسکے پیداوار سے نکال لیا جاوے اور باقی دونون مین مشترک ہو ف۔ پس اگر خراج بٹائی ہوتا یعنی
پیداوار سے چوتھائی یا پانچوان حصہ وغیرہ تو جو کچھ پیدا ہوتا اسمین سے یہ حصہ نکال کر باقی مشترک ہوتا اور یہ جائز تھا اور
جب خراج مین پچاس من وغیرہ کوئی خاص مقدار مقرر ہے اور اسکو نکال کر باقی مین شرکت ٹھہرائی تو فاسد ہے کیونکہ شاید
پیداوار فقط اسی قدر ہو۔ بالجملہ فساد اسی بنا پر ہوا کرتا ہے کہ کوئی مقدار معین نکال لینے کی شرط ہو خواہ بیجون والا شرط
کرے یا خراج معین ہو یا غیر ذلک کوئی شرط ہو۔ بخلاف ما اذا شرط صاحب البذر عشر الخارج لنفسہ او للآخر
والباقی بینہما۔ بخلاف اسکے اگر منہائی غیر معین ہو مثلاً بیجوں والے نے اپنے واسطے یا کسی غیر کے واسطے پیداوار کا دسوان
حصہ نکالکر باقی دونون مین مشترک شرط کیا تو یہ جائز ہے۔ لانہ معین مشاع فلا یؤدی الی قطع الشرکۃ۔ اسواسطے کہ
دسوان حصہ تو ایک جزو معلوم مگر مشاع ہے تو شرکت قطع ہونے تک نوبت نہین پہونچاتا ہے ف۔ کیونکہ جو کچھ پیدا ہوا اسمین
سے دسوان نکالا جاوے تو باقی مشترک رہیگا۔ کما اذا شرطا رفع العشر والباقی بینہما والارض عشریۃ۔ جیسے
زمین عشری ہونے کی صورت مین دونون نے شرط کی کہ عشر نکال دینے کے بعد باقی دونون مین مشترک ہو ف۔
تو یہ جائز ہے۔ وعلی ہذا اگر خراج بھی پیداوار کا کوئی حصہ مشاع ہو تو اسکو نکال کر باقی مشترک ہونے کی شرط جائز ہے۔

Marfat.com

وکذلک ان شرطا ملے الماذیانات والسواقی - اور اسی طرح اگر دونون نے جو کچھ کہ ماذیانات وسواقی پر ہو شرط کیا - معناہ لاحدہما - اسکے معنی یہ کہ دونون مین سے ایک کے واسطے شرط کیا ف۔ یعنی دونون نے مزارعت مین شرط لگائی کہ جو کچھ کھیتی کی ماذیانات یا سواقی پر جمی وہ زمیندار یا کاشتکار کے واسطے خاص ہو تو یہ شرط بھی مفسد ہو سواقی جمع ساقیہ وہ پتلی نالیان جنکے ذریعہ سے پانی روان ہوکر کیاریون مین جاتا ہو اور ماذیانات اس سے بڑی نالیان ہوتی ہین اور چونکہ پانی سے سیراب رہتی ہین تو انکے کنارے کھیتی خوب جمتی ہو پس یہ کھیتی خاصکر کسی ایک کے واسطے شرط کی پس فاسد ہو - لانہ اذا شرط لاحدہما زرع موضع معین افضی ذلک الی قطع الشرکۃ لانہ لعلہ لایخرج الامن ذلک الموضع - اسوجہ سے کہ جب دونون مین سے کسی ایک کے واسطے کسی خاص مقام کی کھیتی شرط کی تو یہ قطع شرکت تک نوبت پہونچا دیگی اسواسطے کہ شاید کھیتی سوائے اس مقام کے کسی جگہ نہ جمے ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ تعین خواہ مقدار معلوم کی راہ سے ہو خواہ کسی مقام کا پیداوار سے ہو مفسد ہو کیونکہ شاید اس مقام کے سوائے کھیتی نہ جمے تو شرکت نہ رہیگی - وعلی ہذا اذا شرط لاحدہما مایخرج من ناحیۃ معینۃ وللآخر مایخرج من ناحیۃ اخرے - وعلی ہذا القیاس اگر ایک کے واسطے زمین کی ایک جانب معین کی پیداوار اور دوسرے کے واسطے دوسری جانب کی پیداوار شرط کی ف۔ مثلاً زمین کے دو حصے کرکے کہا کہ تیرے واسطے مشرقی جانب سے وسط تک اور میرے لیے مغربی جانب سے وسط تک کی پیداوار ہوگی تو یہ بھی فاسد ہو کیونکہ شاید پیداوار صرف ایک ہی جانب ہو - واضح ہو کہ حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ جسمین کراء الارض سے ممانعت مروی ہوئی ہو اور ہمنے اوپر مفصل ذکر کی اسکے بعض طرق مین یہ خود مصرح ہو کہ اس زمانہ مین لوگون کے درمیان مزارعت کا یہی طریقہ مروج تھا کہ ایک کے واسطے ایک ٹکڑا خاص کرتے تھے اور یہ ایک قسم کا قمار تھا حتی کہ کبھی اس ٹکڑے مین خوب پیدا ہوتا اور باقی زمین بیکار ہو جاتی تھی اور کبھی برعکس ہوتا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قمار سے منع فرمایا اور سابق مین روایت مذکور ہو چکی ہو فتذکر - م - وکذا اذا شرطا التبن نصفین والحب لاحدہما بعینہ - اور اسی طرح اگر شرط لگائی کہ بھوسا تو دونون مین نصفا نصف ہو اور دانہ فقط اس شخص کے واسطے ہو ف۔ مثلاً صاف اناج فقط زمیندار کے لیے یا خاصۃً کاشتکار کے لیے ہو اور بھوسا دونون مین مشترک ہو تو مزارعت فاسد ہو - لانہ یودی الی قطع الشرکۃ فیما ہو المقصود - کیونکہ ایسی شرط کا نتیجہ ایسے امر مین قطع شرکت ہو جو اصل مقصود ہو - وہو الحب - اور وہ اناج ہو ف۔ یعنی مزارعت سے اصل مقصود اناج حاصل کرنا اور شرط مذکور سے اسی مین قطع شرکت ہو - یہ طریقہ خود پیداوار مین تخصیص سے قطع شرکت کا ہوا - ولو شرطا الحب نصفین ولم یتعرضا للتبن صحت - اور اگر ایسا کیا کہ دونون نے اناج مین شرکت نصفا نصف کی شرط کی (خواہ تہائی وغیرہ شائع جزو کی شرط کی) اور بھوسے کے بیان سے کچھ تعرض نکیا تو عقد مزارعت صحیح ہوگا ف۔ یعنی بھوسے کی شرکت کا کچھ ذکر نہین کیا تو بھوسا ایسی چیز نہین ہو کہ اسمین قطع شرکت کے احتمال سے عقد مزارعت مین فساد آوے - لاشتراطہما الشرکۃ فیما ہو المقصود - کیونکہ دونون نے ایسی چیز مین جو اصل مقصود ہو یعنی اناج اسمین شرکت شرط کرلی ف۔ تو غیر مقصود مین شرکت شرط نہ کرنے سے فساد نہوگا - پھر یہ اسوقت ہو کہ بھوسے کے بیان سے سکوت ہو - ثم التبن یکون لصاحب البذر لانہ نماء ملکہ وفی حقہ لایحتاج الی الشرط - پھر بھوسا اس صورت مین اس شخص کے واسطے ہوگا جسکی طرف سے بیج ہین کیونکہ یہ اسی ملک سے پیدا ہوا ہو اور اسکے حق مین شرط کرنے کی ضرورت نہین ہو ف۔ یعنی جب اسکی ملکیت سے پیدا ہوا ہو تو اسکا ہونے کے واسطے

Marfat.com

کچھ شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ دوسرے شخص کے واسطے نہیں ہو سکتا جسکا بیج نہیں ہیں تو جب بیج
والے کے واسطے شرط نہو تو دوسرے کے واسطے احتمال ہے پس فساد ہوگا۔ جواب دیا کہ۔ والمفسد ہو الشرط وہذا
سکوت عنہ۔ عقد کو فاسد کرنے والی تو شرط ہے اور بیان شرط سے سکوت ہے ف۔ تو جب اس شخص کے لیے
جسکا بیج نہیں ہیں بھوسا شرط نہیں کیا تو فساد بھی نہوا اور جسکے بیج ہیں اسکے لیے شرط کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وقال
مشائخ بلخ رحمہم اللہ تعالے التبن بینہما ایضا۔ اور مشائخ بلخ رحمہم اللہ تعالے نے فرمایا کہ بھوسا بھی ان دونوں
میں نصفا نصف ہوگا۔ اعتبارا للعرف فیما لم ینص علیہ المتعاقدان۔ اسواسطے کہ جس امر کو دونوں عقد کرنے والوں
نے صریح نہیں بیان کیا اسمیں عرف معتبر ہے کہ دونوں میں مشترک ہوتا ہے ف۔ اور اشتباہ کے وقت عرف پر حکم
واجب ہوتا ہے۔ ولانہ تبع للحب والتبع یقوم بشرط الاصل۔ اور اسواسطے کہ بھوسا تو دانہ کے تابع ہے یعنی دانہ
اصل ہے اور تابع بھی اسی شرط کے ساتھ قائم ہوتا ہے جو اصل کی شرط ہے ف۔ اور اصل یعنی دانہ میں یہ شرط ہے کہ
نصفا نصف ہو تو بھوسے میں بھی یہی شرط قائم ہوگی۔ جیسے سردار لشکر یا آقا سفر میں کسی جگہ اقامت کی نیت کرے تو وہ
اصل ہے اور اسکی شرط اقامت پر اسکے تابع لوگ بھی مقیم ہو جاتے ہیں۔ ولو شرطا الحب نصفین والتبن لصاحب
البذر صحت لانہ حکم العقد۔ اور اگر دونوں نے یوں شرط لگائی کہ اناج دونوں میں نصفا نصف ہو اور بھوسا اسکے
واسطے ہو جسکے بیج ہیں تو بھی مزارعت صحیح ہے اسواسطے کہ یہ تو عقد مذکور کا حکم ہے ف۔ یعنی یہ شرط لگانا ایسی شرط ہے کہ
خود عقد اسکو مقتضی ہے حتی کہ اگر شرط نہ لگائی جاوے تو بھی بیج والے کے واسطے بھوسا ہوگا۔ پس شرط کرنا کچھ مضر نہیں ہے
جیسے بیع میں یہ شرط لگائی کہ مشتری مبیع پر قبضہ کرے کہ یہ مقتضائے عقد ہے۔ وان شرطا التبن للآخر فسدت۔ اور
اگر دونوں نے شرط لگائی کہ بھوسا اس شخص کے واسطے ہو جسکے بیج نہیں ہیں تو عقد مزارعت فاسد ہے ف۔ کیونکہ خلاف
مقتضائے عقد ہے اور عقد کی مفسد ہے۔ لانہ شرط یؤدی الی قطع الشرکۃ بان لا یخرج الا التبن۔ اسواسطے کہ یہ ایسی
شرط ہے کہ قطع شرکت تک نوبت پہونچاتی ہے بایں طور کہ شاید زمین میں سوائے بھوسے کے کچھ پیدا نہو ف۔ مثلاً کسی
آفت سے دانہ نہو بلکہ صرف چری وبھوسا رہجاوے تو اس شرط سے یہ سب ایسے شخص کے واسطے ہو جائیگا جسکے بیج
نہیں ہیں حالانکہ بدون شرط کے اسکو یہ استحقاق نہیں تو یہ شرط مفسد ہے۔ واستحقاق غیر صاحب البذر بالشرط
اور جسکی طرف سے بیج نہیں ہیں اُسکو بھوسے کا استحقاق بوجہ شرط مذکور کے ہے ف۔ تو یہ شرط ہی مفسد ٹھہری
بخلاف بیج والے کے کہ وہ بغیر شرط کے مستحق ہوتا ہے۔ یہانتک تو مزارعت کے وجوہ صحیحہ و فاسدہ وشرائط مفسدہ کا بیان
ہوا۔ قال واذا صحت المزارعۃ فالخارج علی الشرط لصحۃ الالتزام۔ اور جب مزارعت صحیح ہوگئی تو جو کچھ پیداوار
ہو وہ شرط کے موافق دونوں میں مشترک ہوگی کیونکہ دونوں نے جو التزام کیا وہ صحیح ہے ف۔ یہ اسوقت ہوگا کہ زمین
میں پیداوار ہو۔ وان لم یخرج الارض شیئا فلا شئی للعامل۔ اور اگر مزارعت صحیحہ میں زمین سے کچھ پیدا نہوا
تو کام کرنے والے کے واسطے کچھ نہیں ہوگا ف۔ یعنی وہ کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ لانہ یستحقہ شرکۃ۔ اسواسطے
کہ کاشتکار تو جسقدر کا مستحق ہوتا تھا وہ شرکت کے طور پر مستحق ہوتا تھا ف۔ یعنی انجام دانہ میں جو کچھ پیداوار حاصل
ہوتی تھی وہ دونوں میں مشترک ہوتی تھی۔ ع۔ اور شرکت اسی میں جو پیداوار ہو۔ ولا شرکۃ فی غیر الخارج۔ اور سوائے
پیداوار کے غیر میں شرکت نہیں ہے ف۔ تو وہ کسی مال غیر سے اجرت کا مستحق نہوگا۔ وان کانت اجارۃ فالاجر
المسمی فلا یستحق غیرہ۔ اور اگر یہ اجارہ ہو تو اجرت بیان ہوگئی پس سوائے اجر مسمی کے غیر کا مستحق نہوگا ف۔ یعنی
اگر کہا جاوے کہ مزارعت تو ابتداء میں اجارہ ہوتی ہے جسکے واسطے اجرت لازم ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں اس اجارہ

Marfat.com

مین اجرت بیان ہو چکی اور وہ پیداوار سے نصف و چہارم وغیرہ کوئی حصہ مسمی ہی جو خلاف قیاس کی نص شرعی سے جائز ٹھہرا
ہی تو وہ اس اجرت کے سوائے دوسری اجرت کا مستحق نہوگا کیونکہ یہ اجارہ صحیح ہی- **بخلاف ما اذا فسدت** - برخلاف اسکے
جب مزارعت فاسد ہو ف تو اجرت مسمی لازم نہوئی بلکہ یہ مزارعت کے سوائے اجارہ ہو گیا جسمین اجرت مسمی نہین
بلکہ اجر المثل لازم ہوا تو اس کو پیداوار نہونے کی صورت مین بھی استحقاق ہی- **لان اجر المثل فی الذمۃ ولا تفوت**
الذمۃ لعدم الخارج - اسواسطے کہ اجر المثل تو مستاجر کے ذمہ واجب ہوتا ہی اور پیداوار نہونے سے یہ اجرت کہ ذمہ
واجب ہوئی تھی وہ معدوم نہوگی- **قال واذا فسدت فالخارج لصاحب البذر لانہ نماء ملکہ** - اور جب مزارعت
فاسد ہو تو کل پیداوار اس شخص کے واسطے ہوگی جسکے بیج تھے کیونکہ کھیتی اسی کی ملکیت کی بڑھوار ہی ف تو اسکے
واسطے ہونے مین شرط کی ضرورت نہین ہی- **واستحقاق الآخر بالتسمیۃ** - اور دوسرے کا استحقاق بوجہ شرط و بیان کے
تھا- **وقد فسدت** - حالانکہ تسمیہ فاسد ہوا ف تو اسکا استحقاق بھی نہین رہا- **فیبقی النماء کلہ لصاحب البذر** - تو کل پیداوار
اسی کے واسطے باقی رہی جسکے بیج ہین- **قال ولو کان البذر من قبل رب الارض فللعامل اجر مثلہ لا یزاد علی مقدار**
ما شرط لہ - اور اگر بیج از جانب مالک زمین ہون (اور مزارعت فاسد ہوئی) تو کاشتکار کو اسکے کام کا اجر المثل ملیگا جو اسکی
مقدار مشروط سے زیادہ نہین کیا جائیگا ف یعنی مثلاً اسنے تہائی کی بٹائی پر مزارعت قبول کی تھی تو جب مزارعت فاسد ہونے
کی وجہ سے اسکے واسطے اجر المثل واجب ہوا تو دیکھا جاوے کہ پیداوار کی تہائی کسقدر ہی اور اسکا اجر المثل کسقدر ہی پس اگر اجر المثل
اس پیداوار کی تہائی سے کم یا برابر ہو تو پورا اجر المثل دیا جائیگا اور اگر اجر المثل زائد ہو تو اس مقدار تہائی سے زیادہ نہین کیا جائیگا
کیونکہ وہ اس مقدار پر راضی ہو چکا تھا حتی کہ اگر فساد مزارعت نہوتا تو اسکو اسی قدر ملتا پس اب بھی اسی قدر دیا جائیگا- **لانہ رضی**
بسقوط الزیادۃ - اسواسطے کہ وہ زائد کے ساقط ہونے پر خود رضامند ہو چکا ہی- **وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح** - اور یہ حکم امام
ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک ہی- **قال محمد رح اجر مثلہ بالغا ما بلغ** - اور امام محمد رح نے کہا کہ اسکے واسطے اجر المثل پورا ملیگا
چاہے جسقدر ہو ف یعنی مزارعت کے مقدار مشروط کے برابر ہو یا زیادہ ہو- **لانہ استوفی منافعہ بعقد فاسد**
فیجب علیہ قیمتہا اذ لا مثل لہا - اسواسطے کہ رب الارض نے کاشتکار کے منافع کو بھرپور حاصل کیا بذریعہ عقد فاسد
کے تو رب الارض پر اسکے منافع کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ان منافع کا مثل نہین ہی ف تو لامحالہ قیمت واجب
ہوگی- **وقد مرت فی الاجارات** - اور اجارات مین یہ مسئلہ گذر چکا ہی ف کہ اگر مثلاً لکڑیان جمع کرنے مین
شرکت کی اور شرکت فاسد ہوئی تو امام محمد رح کے نزدیک اجیر کو پوری اجرت ملیگی جو ایسے کام کی اجرت ہوتی ہی چاہے جسقدر
ہو- اسی طرح بیان بھی ہوا کیونکہ یہ بھی لکڑیان جمع کرنے کے مثل اجارہ ہی اسواسطے کہ پیداوار ہونے سے پہلے اجرت
کچھ معلوم نہین ہی- مع- یہ اسوقت کہ اجارہ فاسدہ مین بیج از جانب مالک زمین ہون- **وان کان من قبل العامل**
فلصاحب الارض اجر مثل ارضہ - اور اگر کاشتکار کی جانب سے بیج ہون (اور سب کھیتی کاشتکار کے واسطے ہوئی)
تو مالک زمین کے واسطے اسکی زمین کا اجر المثل ہوگا- **لانہ استوفی منافع الارض بعقد فاسد فیجب ردہا وقد تعذر**
اسواسطے کہ کاشتکار نے بذریعہ عقد فاسد کے زمین کے منافع حاصل کیے تو ان منافع کا پھیر دینا اسپر واجب ہوا حالانکہ منافع
کا پھیر دینا محال ہی ف تو اسکا عوض پھیرنا چاہیے اور عوض متعین نہین ہی پس مثل یا قیمت ہی- **ولا مثل لہا**
فیجب رد قیمتہا - اور حال یہ کہ منافع کے واسطے مثل نہین ہی تو منافع کی قیمت پھیرنی واجب ہوئی ف پھر یہ قیمت
اسی قدر ہوگی جسقدر حصہ مزارعت پر عقد ہوا تھا یا جسقدر بیج خرچ ہو کل واجب ہوگی چنانچہ فرمایا- **وہل یزاد علی ما شرط**
من الخارج - اور کیا اجر المثل اس مقدار سے زیادہ دیا جائیگا جو مالک زمین کے واسطے پیداوار مین سے مشروط تھا-

تو جواب دیا کہ- فهو على الخلاف الذي ذكرناه- اسمین ایسا ہی اختلاف ہے جو ہمنے اوپر ذکر کیا ف- یعنی کاشتکار کی اجر المثل مین بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک مقدار مسمی سے زائد نہین دیا جائیگا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک چاہے جسقدر ہو سب دیا جاوے- یہی مالک زمین کے کرایہ زمین مین ہے- ولو جمع بين الارض والبقر حتى فسدت المزارعة- اور اگر زمین و بیل کو جمع کیا حتی کہ مزارعت فاسد ہو گئی ف- یعنی ایک طرف سے زمین و بیل ہین اور دوسری طرف سے بیج و کام ہے پس چونکہ بیلون کو زمین کے تابع کرنا ممکن نہین تو مزارعت فاسد ہوئی تو تمام کھیتی اس شخص کی جسکے بیج ہین پس گویا اسنے فاسد طریقہ سے دوسرے کی زمین و بیل سے اپنے بیجون کی زراعت کا کام لیا- فعلى العامل اجر مثل الارض والبقر- پس کاشتکار پر زمین و بیلون کا اجر المثل لازم ہوگا- هو الصحيح یہی حکم صحیح ہے ف- یعنی بیلون ہے کے مقابلہ مین بھی اجر المثل ہونا یہی صحیح قول ہے- لان له مدخلا فى الاجارة- ہو کہ بیلون کو بھی اجارہ مین مدخل ہے- وهى اجارة معنى- اور مزارعت اندر معنی کے ایک قسم کا اجارہ ہے ف- یعنی بیل ایسے چیز ہین کہ مستقل طور پر انکو اجارہ لینا جائز ہے تو یہان بھی اجارہ قرار دیا جاوے کیونکہ مزارعت بھی معنی مین اجارہ ہے- اور پیشتر مذکور ہوا کہ بیجون و خرچہ سے زائد کا حکم کیونکر ہے اور اب مصنف رح نے ذکر فرمایا- واذا استحق رب الارض الخارج لبذره فى المزارعة الفاسدة طاب له جميعه لان النماء حصل فى ارض مملوكة له اور جب مزارعت مین زمیندار وجہ اپنے بیجون کے تمام کھیتی کا مستحق ہوا تو اسکو کل حلال ہے اسواسطے کہ بیجون سے کھیتی کی بڑھاور اسکی زمین مملوکہ مین حاصل ہوئی ہے ف- اور اپنے بیجون سے اپنی مملوکہ زمین مین جو بڑھاور حاصل ہوئی وہ سب حلال ہے- وان استحقه العامل- اور اگر مزارعت فاسدہ مین اپنے بیجون کی وجہ سے کاشتکار تمام کھیتی کا مستحق ہوا- اخذ قدر بذره وقدر اجر الارض- تو وہ تمام مین سے اپنے بیجون کی قدر اور اجرت زمین کی قدر لے لے- وتصدق بالفضل- اور بڑھتی کو صدقہ کر دے- لان النماء يحصل من البذر- اسواسطے کہ نما و بڑھاور تو بیجون سے ہوتی ہے ف- اور اس نظر سے تمام کھیتی اسکی ملک ہوئی- ويخرج من الارض- اور اس کھیتی کی پیدائش زمین سے ہوتی ہے ف- اور زمین اسکی مملوکہ نہین ہے- نہ بطور ملکیت حقیقی اور نہ بطور اجارہ صحیحہ بلکہ مزارعت فاسدہ ہے- وفساد الملك فى منافع الارض اوجب خبثا فيه- اور زمین کے منافع مین ملکیت فاسدہ ہونے نے کھیتی مین ایک طرح کی نجاست و گندگی پیدا کر دی ف- اگرچہ بضرورت اسنے اجر المثل ادا کیا ہے- فما سلم له بعوض طاب له- پس کھیتی مین سے جسقدر اسکو بعوض حاصل ہوئی ہے وہ اسکو حلال پاکیزہ ہے ف- تو بقدر زمین کی اجرت کے اور بقدر بیجون کے لے لے- وما لا عوض له تصدق به- اور جسقدر کہ کسی کو بلا عوض کے حاصل ہوئی اسکو صدقہ کر دے- ف- پھر واضح ہو کہ عقد مزارعت اگرچہ صحیح ہو کچھ لازمی نہین ہے بلکہ بیج والے کے حق مین ابتدا مین فسخ کا اختیار ہے- قال واذا عقدت المزارعة فامتنع صاحب البذر من العمل لم يجبر عليه- اور جب مزارعت قرار دیگئی پھر بیجون والے نے کام کرنے سے انکار کیا تو وہ کام زراعت پر مجبور کیا جائیگا- لانه لا يمكنه المضى فى العقد الا بضرر يلزمه- اسواسطے کہ عامل کو عقد مذکور پورا کرنا بدون ضرر کے جو اسپر لازم آویگا ممکن نہین ہے ف- کیونکہ فی الحال بدون ضمانت کے اس کو اپنے بیج اس زمین مین ڈال دینے ہونگے حالانکہ وہ انجام نہین جانتا ہے تو فی الحال ضرر برداشت کرنا لازم ہے- فصار كما اذا استاجر اجيرا ليهدم داره- تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک شخص نے اپنا گھر گرانے کے واسطے ایک شخص کو اجیر مقرر کیا ف- پھر نادم ہو کر اس کام کے پورا کرنے سے انکار کیا تو اسپر جبر نہین ہوگا کیونکہ پورا کرنے مین بظاہر اسکو ضرر برداشت کرنا لازم ہے- وان امتنع الذى ليس من قبله البذر اجبره الحاكم على العمل- اور اگر دوسرے نے مزارعت کے موافق کام کرنے سے انکار کیا یعنی جسکی جانب سے بیج نہین ہین تو اسکے

انکار کیا تو حاکم اسکو کام کرنے پر مجبور کریگا- **لانہ لا یلحقہ بالوفاء بالعقد ضرر**- اسواسطے کہ عقد پورا کرنے مین اسکو کوئی ضرر لاحق نہین ہوتا ہے **ف**- بلکہ جو کچھ عقد مین مذکور ہوا ہے اسی قدر رہیگا- **والعقد لازم بمنزلۃ الاجارۃ** اور یہ عقد بھی اسکے حق مین بمنزلہ اجارہ کے لازم ہے- **الا اذا کان عذر یفسخ بہ الاجارۃ فیفسخ بہ المزارعۃ** لیکن اگر عقد پورا نہ کرنے مین ایسا عذر ہو کہ جسکی وجہ سے عقد اجارہ فسخ کر دیا جاتا ہے تو اسی کی وجہ سے مزارعت بھی فسخ کر دیجائیگی **ف**- خلاصہ یہ کہ جسکی طرف سے بیج ہین وہ تو بدون کسی عذر مذکور کے انکار کا مجاز ہے اور جسکی طرف سے بیج نہین ہین اگر وہ انکار کرے تو دیکھا جاوے کہ اگر کسی ایسے عذر کی وجہ سے ہے جس سے اجارہ فسخ ہوا کرتا ہے تو اسکا انکار بھی جائز ہے اور عقد مذکور فسخ کر دیا جائیگا، اور اگر ایسا عذر نہین ہے تو اسپر عقد مزارعت پورا کرنے کے واسطے جبر کیا جائیگا- یہ سب اسوقت کہ ابتداء ہو یعنے کام شروع نہین ہوا ہے اور اگر کام شروع ہوا تو اسمین تفاصیل ہین- **قال ولو امتنع رب الارض والبذر من قبلہ**- اور اگر مالک زمین نے عقد مزارعت پورا کرنے سے انکار کیا حالانکہ بیج اسی کی طرف سے ہین **ف**- حتی کہ ابتداء مین اسکو یہ اختیار حاصل تھا چنانچہ اوپر گزرا مگر ابتدائی وقت نہین ہے- **وقد کرب المزارع الارض**- بلکہ کاشتکار نے زمین کو گوڑ دیا ہے **ف**- یعنی زمین جوتی ہے بدون کھاد وغیرہ سے درست کرنے کے- **فلا شیٔ لہ فی عمل الکراب**- تو فقط جوتنے کی وجہ سے کاشتکار کے واسطے کچھ حق نہوگا **ف**- یعنی اس کام کا عوض کچھ نہین پاویگا- **قیل ہذا فی الحکم**- بعض نے فرمایا کہ یہ جو مذکور ہوا ہے حکم قضاء مین ہے- **اما فیما بینہ وبین اللہ تعالی فیلزمہ استرضاء العامل لانہ غرہ فی ذلک**- رہا ازراہ دیانت کے پس مالک زمین پر کاشتکار کو رضامند کرنا لازم ہے اسواسطے کہ مالک نے اسکو دھوکا دیا ہے **ف**- یعنی اسنے مالک کے دھوکے مین یہ کام کیا ہے پس لازم ہے کہ مالک اسکو اسکا اجر المثل یا کچھ دیکر راضی کرے- **قال واذا مات احد المتعاقدین بطلت المزارعۃ اعتبارا بالاجارۃ** اور جب مزارعت کا عقد کرنے والون مین سے کوئی مر گیا تو مزارعت باطل ہو جائیگی جیسے اجارہ باطل ہو جاتا ہے- **وقد مر الوجہ فی الاجارات**- اور اجارات مین اسکی وجہ گزر چکی ہے **ف**- کہ یہ منفعت یا اجرت جو بعد موت کے اسکے وارث کو پہنچے وہ بدون عقد کے ہے اور یہ جائز نہین ہے- مبسوط و ذخیرہ مین ہے کہ یہ قیاسی جواب ہے اور استحسانا یہ حکم ہے کہ مزارعت کا عقد برابر باقی رہیگا یہانتک کہ کھیتی کاٹی جاوے اور اسکے معنی یہ ہین کہ بدون تجدید اجارہ کے عقد مزارعت باقی رہیگا حتی کہ کاشتکار کے ذمہ کوئی اجرت واجب نہوگی اور یہ اسواسطے کہ کاشتکار کے حق مین ضرر سے حفاظت لازم ہے کیونکہ اگر یہ نہو تو وارثان مالک تمام کھیتی کو اکھاڑ ڈالین پس ضرر شدید ہو- اور اس سے معلوم ہوا کہ دونون عاقدین مین سے کسی کا مرنا اسوقت مراد ہے کہ کھیتی بوئی گئی ہو- **مع- فلو کان دفعہا ثلث سنین فلما نبت الزرع فی السنۃ الاولی ولم یستحصد حتی مات رب الارض ترک الارض فی ید المزارع حتی یستحصد الزرع ویقسم علی الشرط**- پس اگر کاشتکار کو تین سال کے واسطے مزارعت پر زمین دی ہو پھر جب پہلے سال کی کھیتی اگی اور ہنوز کاٹنے کے قابل نہین ہوئی تھی کہ مالک زمین مر گیا تو زمین مذکور کاشتکار کے قبضہ مین چھوڑی جائیگی یہانتک کہ کاٹنے کے قابل ہو جاوے اور پیداوار موافق شرط کے تقسیم کی جائیگی- **وتنتقض المزارعۃ فیما بقی من السنین**- اور باقی دو سال کے بارہ مین مزارعت توڑ دیجائیگی- **لان فی ابقاء العقد فی السنۃ الاولی مراعاۃ الحقین بخلاف السنۃ الثانیۃ والثالثۃ لانہ لیس فیہ ضرر بالعامل فیحافظ فیہما علی القیاس**- اسوجہ سے کہ سال اول مین (جسمین زراعت ہو چکی ہے) عقد باقی رکھنے مین حق کاشتکار و حق ورثہ دونون کی رعایت ہے برخلاف سال دوم و سال سوم کے (جو عقد مین قرار پائے ہین) کہ انکی مزارعت توڑ دیجائیگی اسواسطے کہ عقد توڑنے مین کاشتکار کا بھی ضرر نہین ہے تو ان دونون مین

Marfat.com

سال کے واسطے قیاس کی مخالفت کیجائیگی ف۔ یعنی سال اول مین بھی قیاس اسی کو مقتضی تھا کہ عقد توڑ دیا جاوے لیکن کھیتی اُکھاڑنے مین کاشتکار کا ضرر سخت ہو اور باقی رکھنے مین وارثون کا کچھ معقول ضرر نہین ہو اسواسطے کہ انکو مزارعت مین سے قرار داد حصہ ملیگا لہذا باقی رکھنے مین طرفین کی رعایت ہو تو قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا گیا اور سال دوم وسوم مین قیاس سے عدول کرنے کی کوئی وجہ نہین ہو تو قیاس محفوظ رکھا جاوے اور یہی حکم دیا جاوے کہ سوائے سال اول کے مابقی عقد مزارعت توڑ دیا جاوے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر سال مین بھی کھیتی نکلی ہو تو کسی کے مرنے سے عقد توڑ دیا جائیگا جیسا کہ فرمایا۔ ولو مات رب الارض قبل الزراعۃ بعد ماکرب الارض وحفر الانہار انتقضت المزارعۃ۔ اور اگر کاشتکار نے زمین جوتی ونالیان وغیرہ بنائین اسکے بعد رب الارض مرگیا قبل اسکے کاشتکار تخم پاشی کرے تو مزارعت ٹوٹ جائیگی۔ لانہ لیس فیہ ابطال مال علی المزارع۔ کیونکہ مزارعت توڑنے مین کاشتکار پر مال ضائع کرنا لازم نہین آتا ہو ف۔ کیونکہ اسنے تخم وغیرہ کوئی چیز مالی زمین مین نہین ڈالی ہو۔ ولاشئی للعامل بمقابلۃ ماعمل کما نبینہ ان شاء اللہ تعالٰی۔ اور یہان کاشتکار کو اپنے کام کے مقابلہ مین بھی کچھ نہین ملیگا چنانچہ ہم آیندہ ان شاء اللہ تعالٰی بیان کرینگے ف۔ بخلاف اسکے اگر کاشتکار نے یہ کام کیے پھر رب الارض مرا نہین بلکہ مزارعت سے انکار کیا حالانکہ بیع اسی کی طرف سے ہین تو دیانت کی راہ سے ملک زمین کو لازم ہو کہ عامل کو اجر المثل وغیرہ دیکر راضی کرے کیونکہ اسنے عامل کو دھوکا دیا اور یہان رب الارض نے دھوکا نہین دیا بلکہ بے اختیاری موت سے مرگیا۔ الزیلعی۔ واذا فسخت المزارعۃ بدین فادح لحق صاحب الارض فاحتاج الٰی بیعہا فباع جاز کما فی الاجارۃ۔ اور جب مالک زمین کو قرضہ گران لاحق ہونے سے اس زمین کے فروخت کرنے کی ضرورت پڑی اور مزارعت فسخ کی گئی پس اسنے زمین فروخت کی تو جائز ہو جیسے اجارہ مین ہو۔ ف۔ یعنی اجارہ دینے کے بعد قرضہ ثقیل سے فروخت کی ضرورت ہو تو باہمی رضامندی یا حکم قاضی سے اجارہ فسخ کیا جاتا ہو پس یونہی مزارعت بھی ایسے بھاری قرضہ کی ضرورت مین توڑی جائیگی اور زیادات کی روایت مین توڑنا بحکم قاضی یا باہمی رضامندی سے ہوگا اور اسی طرف کلام مصنف اشارہ کرتا ہو اور مبسوط کی روایت مزارعت واجارات مین اور جامع صغیر کی روایت مین اسکی حاجت نہین ہو۔ ع۔ یعنے خود توڑ سکتا ہو۔ خواہ بیع از جانب کاشتکار ہون یا مالک زمین ہون۔ العنایۃ۔ لیکن ہنوز کھیتی بوئی نہین گئی ہو۔ ولیس للعامل ان یطالبہ بما کرب الارض وحفر الانہار بشئی۔ اور کاشتکار کو یہ اختیار نہین ہو کہ زمین جوتنے اور نہر بنانے کے مقابلہ مین مالک زمین سے اجرت کا مطالبہ کرے۔ لان المنافع انما تتقوم بالعقد وہو انما قوم بالخارج۔ اسکی وجہ یہ ہو کہ منافع کی قیمت ٹھہرنا بذریعہ عقد کے ہوتی ہو اور وہ یہان پیداوار سے کی گئی ہو ف۔ یعنی عامل کے کام ومنافع کی قیمت وہ حصہ پیداوار ٹھہرے جو شرط کی گئی ہو۔ فاذا انعدم الخارج لم یجب شئی۔ پھر جب وہ حصہ پیداوار نہ ہوا تو کچھ واجب نہوگا ف۔ کیونکہ سوے اس پیداوار کے کوئی قیمت بمقابلہ ان کامون کے نہین ٹھہری ہو اور چونکہ مالک زمین نے یہان دھوکا نہین دیا بلکہ مجبور معذور ہوا لہذا اسپر کاشتکار کو رضامند کرنا بھی لازم نہین ہو۔ ولو نبت الارض ولم یستحصد لم تبع الارض فی الدین حتی یستحصد الزرع۔ اور اگر قرضہ گران کی صورت مین کھیتی جمی اور ہنوز کاٹنے کے قابل نہین ہوئی ہو تو زمین مذکور قرضہ مین فروخت نہوگی یہانتک کہ کھیتی کاٹنے کے قابل ہو جاوے ف۔ اگرچہ تاخیر کرنے مین قرضخواہ کے حق مین سختی ہو۔ لان فی البیع ابطال حق المزارع والتاخیر اہون من الابطال۔ اسواسطے کہ فروخت کرنے

کاشتکار کا حق ملنا لازم آتا ہے اور فروخت میں تاخیر کرنا بہ نسبت حق مٹانے کے آسان ہے ف۔ کیونکہ تاخیر سے قرضخواہ کا حق نہیں مٹتا ہے صرف مہلت ہوتی ہے اور فروخت میں کاشتکار کا حق مٹا جاتا ہے تو یہی آسان ٹھہری۔ اور جب یہ حکم بنظر کاشتکار ٹھہرا تو مالک زمین کا قصور ادائے قرض میں نہیں ہے۔ ویخرجہ القاضی من الحبس ان کان حبسہ بالدین لانہ لما امتنع بیع الارض لم یکن ہو ظالما والحبس جزاء الظلم۔ اور مدیون زمیندار کو قاضی قید خانہ سے نکال دیگا اگر وہ قرضکی وجہ سے محبوس ہوا۔ اسواسطے کہ جب زمین کا فروخت ہونا بحق کاشتکار ممتنع ہوا تو مدیون مذکور ظالم نہیں ٹھہرا حالانکہ حبس تو سزائے ظلم ہے۔ قال واذا انقضت مدۃ المزارعۃ والزرع لم یدرک کان علی المزارع اجر مثل نصیبہ من الارض الی ان یستحصد۔ اور اگر مزارعت کی مدت گزر گئی حالانکہ کھیتی ابھی پختہ نہیں ہوئی ہے تو کاشتکار پر اپنے حصہ کے واسطے زمین کا اجر المثل اس زمانہ تک واجب ہوگا کہ کھیتی کاٹی جاوے ف۔ مثلاً نصف بٹائی پر مزارعت ہے اور کھیتی بعد ختم مزارعت کے دو مہینہ تک رہی تو نصف زمین کا کرایہ مثل بذمہ کاشتکار دو ماہ تک ہوگا۔ والنفقۃ علی الزرع علیہما علی مقدار حقوقہما معناہ حتی یستحصد۔ اور کھیتی کا خرچہ دونوں پر اپنے حقوق کی مقدار سے ہوگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ کاٹے جانے تک ف۔ جو خرچہ پڑے وہ ہر ایک پر اسکے حق کے موافق ہوگا یعنی جب عقد مزارعت نہیں رہا تو اب یہ کھیتی ایک مشترک مال ہے تو اسکی حفاظت کے واسطے جو کام وخرچہ پڑے وہ ہر ایک پر اسکے حق کے موافق ہوگا یہاں تک کہ کھیتی کاٹی جاوے۔ لان فی تبقیۃ الزرع باجر المثل تعدیل النظر من الجانبین فیصار الیہ۔ اسواسطے کہ زراعت کو بعوض اجر المثل کے باقی رکھنے میں جانبین کے واسطے نظر انصاف ہے تو اسی کو اختیار کرنا متعین ہوا ف۔ کیونکہ اگر ہم کاشتکار کو کھیتی اوکھاڑنے کا حکم کریں تو اسکو ضرر پہونچیگا اور اگر ہم کھیتی باقی رکھنے کا حکم کریں تو مالک زمین کا ضرر ہے پس ہمنے حکم کیا کہ اجرت پر کھیتی باقی رکھی جاوے کہ اسمیں جانبین کی رعایت ہے م ع۔ وانما کان العمل علیہما لان العقد قد انتہی بانتہاء المدۃ۔ اور یہاں کاشتکار و مالک زمین دونوں پر کام کرنا اسواسطے عائد ہوا کہ عقد مزارعت بوجہ ختم مدت کے منتہی ہوچکا ف۔ تو کاشتکار پر بوجہ عقد کے کام نہیں رہا بلکہ وہ اپنے مال کی حفاظت کریگا تو رب الارض بھی اپنے مال کی حفاظت کرے۔ وہذا عمل فی المال المشترک۔ اور یہ مال مشترک میں کام ہے ف۔ تو کام دونوں کے ذمہ واجب ہے یعنی جب یہ کام باعتبار شرکت کے ہے تو دونوں پر واجب ہے کہ حفاظت کریں اور پانی سے سینچیں اور مانند اسکے جو کچھ مال و بدن سے کام کی ضرورت ہو کریں۔ وہذا بخلاف ما اذا مات رب الارض والزرع بقل حیث یکون العمل فیہ علی العامل۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ مالک زمین مرگیا درحالیکہ کھیتی ابھی ساگ ہے کہ اس صورت میں کام کرنا بذمہ کاشتکار ہے ف۔ اور وارثوں کے ذمہ کچھ کام عائد نہیں ہے۔ لان ہناک ابقینا العقد فی مدتہ والعقد یستدعی العمل علی العامل۔ اسواسطے کہ موت کی صورت میں ہمنے عقد مزارعت کو کھیتی کاٹے جانے کی مدت تک باقی رکھا ہے اور عقد چاہتا ہے کہ عامل کے ذمہ کام ہو۔ اما ہہنا العقد قد انتہی فلم یمکن ہذا ابقاء ذلک العقد فلم یختص العامل بوجوب العمل علیہ۔ رہا یہاں یعنے مدت مزارعت ختم ہوجانے کی صورت میں عقد تو ختم ہوچکا البتہ اجر المثل پر کھیتی باقی رکھی جائیگی تو یہ حکم دینا عقد مزارعت کو باقی رکھنا نہیں ہوا تو کاشتکار اپنے اوپر کام واجب ہونے میں مختص نہوا ف۔ خلاصہ یہ کہ یہاں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کھیتی ساگ ہے اور رب الارض مرگیا اور دوم یہ کہ کھیتی ساگ ہے اور مدت مزارعت ختم ہوگئی پس دوسری صورت میں کھیتی پکنے تک اجر المثل پر کھیتی اس زمین میں چھوڑی جاوے لیکن مالک زمین و کاشتکار دونوں پر کام کرنا لازم ہے۔ اور اول صورت میں جبکہ

Marfat.com

مالک زمین مرگیا تو بھی کھیتی باقی رہیگی یہانتک کہ کاٹی جاوے لیکن کام کرنا فقط کاشتکار کے ذمہ ہی اور وارثون کے ذمہ نہیں ہی۔ پس دونون صورتون مین فرق یہ ہی کہ صورت اول مین عقد مزارعت باقی رکھا گیا ہی تو عقد کے موافق کاشتکار کے ذمہ کام بھی واجب ہوا اور دوسری صورت مین عقد مزارعت نہیں رہا تو کام مین کاشتکار کی کوئی خصوصیت نہیں رہی پس مالک زمین و کاشتکار دونون کے ذمہ بطور اشتراک کے کام کرنا لازم ہوا۔ اور خرچہ بھی ہر ایک پر اپنے حصہ کے موافق ہوگا۔ فان انفق احدہما بغیر اذن صاحبہ وامر القاضی فہو متطوع لانہ لا ولایۃ لہ علیہ۔ پھر اگر مالک زمین وکاشتکار دونون مین سے ایک نے بدون دوسرے کی اجازت کے یا بدون حکم قاضی کے اس کھیتی کی ضروریات مین کچھ خرچ کیا تو یہ خرچہ بطور احسان ہی یعنے اسکو دوسرے سے واپس لینے کا استحقاق نہیں ہی اسواسطے کہ خرچ کرنے والے کو دوسرے پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہی ف جسکے اختیار سے وہ دوسرے پر کوئی تصرف کرسکے اور جب اسکو دوسرے کی طرف سے تصرف کا اختیار نہیں ہی تو اسکا فعل مذکور دوسرے پر نافذ نہوا بلکہ اسنے اپنی طرف سے یہ کام کیا جسکا نیک اثر دوسرے کو بھی پہونچا۔ ولو اراد رب الارض ان یاخذ الزرع بقلا لم یکن لہ ذلک لان فیہ اضرارا بالمزارع۔ اور اگر مالک زمین نے ختم مزارعت کی صورت مین چاہا کہ کھیتی کو اسی طرح ساگ کا اکھاڑلے تو اسکو یہ اختیار نہیں ہوگا کیونکہ ایسا کرنا کاشتکار کو ضرر رسانی ہی۔ ولو اراد المزارع ان یاخذہ بقلا قیل لصاحب الارض اقلع الزرع فیکون بینکما او اعطہ قیمۃ نصیبہ او انفق انت علی الزرع وارجع بما تنفقہ فی حصتہ اور اگر کاشتکار نے چاہا کہ کھیتی کو ساگ کاٹ لے تو مالک زمین سے کہا جائیگا کہ تجھکو ان تین باتون مین یک کا اختیار ہی۔ چاہے تو کھیتی اکھاڑ دے کہ وہ تم دونون مین موافق شرط کے مشترک ہوگی یا تو کاشتکار کو اسکے حصہ کی قیمت دیدے اور کل کھیتی تیری ملک ہو جائیگی) یا تو اسکے پختہ ہونے تک اپنے پاس سے اسپر خرچ کر اور حصہ رسد خرچہ کاشتکار کے حصہ زراعت مین سے لے لینا۔ لان المزارع لما امتنع عن العمل لا یجبر علیہ۔ اسواسطے کہ کاشتکار نے جب کام کرنے سے انکار کیا تو وہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا ف کیونکہ مدت مزارعت ختم ہونے سے اسپر عقد کے حکم سے کام کرنا واجب نہیں رہا تو وہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ ہان عقد مزارعت باقی رکھا جاسکتا ہی لیکن یہان باقی بھی نہیں رکھا جائیگا۔ لان ابقاء العقد بعد وجود النہی نظر لہ۔ اسواسطے کہ عقد مزارعت ختم کرنے والی چیز پائی جانے کے باوجود عقد مزارعت باقی رکھنا تو کاشتکار کے بہتری کی نظر سے تھا ف یعنی مدت ختم ہونے کے باوجود عقد مزارعت باقی رکھنا اس نظر سے تھا کہ کاشتکار کا نقصان نہو۔ وقد ترک النظر لنفسہ۔ حالانکہ کاشتکار نے خود اپنی رعایت چھوڑ دی ف جبکہ کام سے انکار کیا۔ کیونکہ جب وہ کھیتی کو پانی نہ دے یا حفاظت نکرے تو کھیتی ضائع ہونے پر خود راضی ہی۔ اگر کہا جاوے کہ جب کھیتی ضائع ہونے کا خوف ہی تو کاشتکار پر کام کے واسطے جبر ہونا چاہیے کیونکہ اسمین مالک زمین کا نقصان ہی۔ جواب دیا کہ اسکا نقصان نہیں ہوسکتا۔ ورب الارض مخیر بین ہذہ الخیارات لان بکل ذلک یستدفع الضرر۔ اور مالک زمین کو ان تین اختیارات مین خیار ہی کیونکہ ان اختیارات مین سے ہر ایک سے اپنی ذات سے ضرر دفع کرنا ممکن ہی۔ ولو مات المزارع بعد نبات الارض فقالت ورثتہ نحن نعمل الی ان یستحصد الزرع۔ اور اگر یہ صورت واقع ہو کہ کھیتی اُگنے کے بعد کاشتکار مرگیا ف جسکے ذمہ کام کرنا واجب تھا۔ فقالت ورثتہ پس کاشتکار کے وارثون نے کہا کہ ہم برابر کام کرینگے یہان تک کہ کھیتی کاٹنے کے لائق ہو جاوے۔ وابی رب الارض۔ اور مالک زمین نے اس سے انکار کیا ف تو مالک زمین کا انکار سرکشی مین داخل ہی۔ فلہم ذلک۔ پس کاشتکار کے وارثون کو یہ اختیار حاصل ہی ف کہ کھیتی تیار ہونے تک

Marfat.com

کام کرکے اپنا حصہ حاصل کریں - **لانہ لا ضرر علی رب الارض** - کیونکہ مالک زمین پر اسمین کچھ ضرر نہیں ہی **ف** - بلکہ
مفید ہی پس وارثان کاشتکار اور مالک زمین دونون کے حق مین رعایت ہی - **ولا اجر لہم بما عملوا الا تا ابقینا العقد**
نظرا لہم - اور کاشتکار کے وارثون نے جو کام کیا تو انکو اپنے کام کے عوض مین کچھ اجرت کا استحقاق نہوگا اسواسطے کہ
ہمنے عقد مزارعت کو انہین کی بہتری کی نظر سے باقی رکھا ہی **ف** - تو عقد مزارعت باقی ہونے کے باوجود جو کام کرنا
بعقد مزارعت واجب ہی جسکے عوض مین حصہ مشروط پاوینگے پس کام کے واسطے اجرت زائد کا کچھ استحقاق نہین ہی
فان ارادوا قلع الزرع لم یجبروا علی العمل لما بینا - اور اگر کاشتکار کے وارثون نے کام کرنے سے انکار کیا
اور کھیتی اکھاڑنی چاہی یعنے ساگ پات لین تو انپر کام کے واسطے جبر نہین کیا جائیگا بدلیل مذکورہ سابق **ف** - کہ
کاشتکار کی موت سے عقد مزارعت ختم ہوگیا تو انپر جبر نہین ہوسکتا ہی - اور رہا مالک زمین تو اسکا نقصان بھی نہوگا -
والمالک علی الخیارات الثلثۃ لما بینا - اور مالک زمین کو اپنے تینون طرح کے اختیارات حاصل ہین بدلیل
مذکورہ سابق **ف** - کہ مالک زمین کو اپنی ذات سے ضرر دور کرنا اس طور سے ممکن ہی کہ اسکو اختیار دیا جاوے
اگر چاہے خود اپنا ضرر برداشت کرکے کھیتی اکھڑوا کر بانٹ لے یا کاشتکار کے حصہ کی قیمت اسکے وارثون کو دیدے یعنی
ساگ اکھاڑنے مین جسقدر حصہ کاشتکار ہوتا ہی جو کچھ اسکی قیمت ہو وہ اسکے وارثون کو دیدے یا اس کھیتی کے تیار
ہونے تک اپنے مال سے خرچ کرے اور خرچہ مذکور حصہ کاشتکار سے وصول کرلے - کیونکہ قاضی کے واسطے ولایت حاصل
ہی تو جب اسنے یہ حکم دیا تو مالک زمین کو اختیار حاصل ہوجائیگا کہ وہ حصہ کاشتکار سے وصول کرلے - پھر واضح ہو کہ
اصل مسئلہ یہ تھا کہ مالک زمین وکاشتکار دونون زندہ رہے ولیکن عقد مزارعت کی مدت ایسے حال مین تمام ہوئی کہ
کھیتی ہنوز ساگ ہی یعنے کاٹنے کے لائق نہین ہوئی ہی - مثلاً سال بھر کے واسطے عقد مزارعت تھا اور اسنے زمین میں
آخر میں بار جو کچھ بویا وہ ہنوز تیار نہین ہوا تھا کہ سال ختم ہوگیا اور دونون نے کھیتی کو باقی رکھنا چاہا تو کاشتکار پر مالک
زمین کے واسطے کھیتی تیار ہونے تک کی مدت کا اجر المثل بقدر اپنے حصے کے لازم ہوگا اور باقی خرچہ مثلاً پانی سے
سینچنے یا کھاد ڈالنے وغیرہ کا خرچہ دونون پر حصہ رسد واجب ہوگا - کیونکہ یہ مشترک مال مین خرچہ ہی اور سکام ان دونون پر
واجب ہی یعنے کاشتکار و زمیندار دونون پر یہ کام واجب ہین تو خرچہ بھی دونون پر مشترک ہی **قال وکذلک اجرۃ**
الحصاد والرفاع - اور اسی طرح کھیتی کاٹنے کی اجرت اور خرمن کرنے کی اجرت **ف** - یعنی جہان روندنے
کے واسطے انبار کیا جاتا ہی - **والدیاس** - اور روندنے کی اجرت - **والتذریۃ** - اور دانہ صاف کرنے کی اجرت
علیہما بالحصص - یہ سب ان دونون پر حصہ رسد ہوگی **ف** - کیونکہ یہ کام تو کھیتی تیار ہوجانے کے بعد ہین
تو کسی حال مین کاشتکار کے ذمہ نہین ہوا کرتے ہین - **فان شرطاہ فی المزارعۃ علی العامل فسدت** - اور اگر
مالک وکاشتکار نے عقد مزارعت مین یہ کام بذمہ کاشتکار شرط کیے ہون تو مزارعت فاسد ہوگی **ف** - یہ اشارہ ہی کہ
عقد مزارعت ان کامون کو مقتضی نہین ہی چنانچہ شیخ رحہ نے شرح مین تصریح کی بعزاء - **وہذا الحکم لیس بمختص بما ذکر من**
الصورۃ وہو انقضاء المدۃ والزرع لم یدرک - اور یہ حکم یعنے ان چیزون کی اجرت بذمہ کاشتکار ہونا کچھ اسی
صورت کے ساتھ مختص نہین کہ مدت مزارعت ایسی حالت مین گزر گئی کہ کھیتی ہنوز ساگ ہی **ف** - یعنی یہ وہم نہو کہ جب کھیتی
خام ہونے کی حالت مین مدت مزارعت گزری تو بعد پختہ ہونے کے کھیتی کی کٹائی وخرمن کرائی وروندائی و دانہ صاف کرائی
کی اجرت بذمہ مالک وکاشتکار مشترک لازم ہوتی ہی - **بل ہو عام فی جمیع المزارعات** - بلکہ یہ حکم ان اجرتون کے
دونون پر لازم ہونے کا تمام مزارعتون مین عام ہی **ف** - خواہ مزارعت فاسدہ ہون یا صحیح ہون - کیونکہ کاشتکار کے

Marfat.com

یہ کام نہیں ہیں۔ ووجه ذلک ان العقد یتناہی بتناہی الزرع لحصول المقصود۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عقد
مزارعت بوجہ کھیتی پوری تیار ہوجانے کے ختم ہوجاتا ہے کیونکہ مقصود حاصل ہوچکا ف۔ یعنی عقد مزارعت تو کھیتی
حاصل کرنے تک تھا اور جب کھیتی پوری تیار ہوگئی تو عقد مزارعت پورا ہوچکا کیونکہ جس مقصود کے واسطے عقد تھا وہ ختم
ہوا تو عقد بھی تمام ہوا اور جب عقد تمام ہوچکا تو اب عامل کے ذمہ کام واجب نہیں رہا اور کھیتی ابھی کھیت میں پکی ہوئی
لگی ہے۔ فبقی مال مشترک بینهما۔ پس یہ کھیتی ان دونوں میں مشترک مال رہی۔ ولا عقد۔ اور عقد مزارعت نہ رہا ہے
ف۔ تو کاشتکار کے ذمہ آیندہ کوئی کام لازم نہیں ہے۔ فیجب مؤنته علیهما۔ تو دانہ حاصل کرنے تک کا جو کچھ
خرچ ہو وہ مالک وکاشتکار دونوں پر واجب ہے۔ رہا یہ امر کہ عقد مزارعت میں کاشتکار کے ساتھ ان کاموں کی شرط
کرلی تو بھی جائز نہیں ہے۔ واذا شرط فی العقد ذلک ولا یقتضیه وفیه منفعة لاحدهما یفسد العقد۔ اور جب
عقد میں کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کی حالانکہ عقد مزارعت ان کاموں کو مقتضی نہیں اور اسمیں عاقدین میں سے
ایک کے واسطے منفعت ہے تو عقد مذکور فاسد ہوجائیگا ف۔ یعنی اگر عقد مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ ان کاموں
کی شرط کی جاوے تو اس شرط کی نسبت غور کرنا چاہیے کہ عقد مزارعت اسکو مقتضی ہے یا نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ مقتضی
نہیں ہے کیونکہ مزارعت تو پیداوار حاصل کرنے تک ہے اور یہ کام جو مذکور ہوئے اس سے متعلق نہیں ہیں بلکہ پیداوار حاصل
کو تصرف میں لانے کی تمہید ہیں تو خلاف مقتضائے عقد ہیں اور یہ شرط محض مہمل بھی نہیں جیسے کوئی بیع میں کہے
کہ میں نے تیرے ہاتھ اس شرط سے فروخت کیا کہ تو ایسے دن قبضہ کرے کہ آفتاب نے طلوع کیا ہو تو یہ مہمل ہے اور مفسد
نہیں ہے پس یہ شرط خرمن وغیرہ کی ایسے مہمل نہیں بلکہ اسمیں ایک عاقد یعنی مالک زمین کے واسطے منفعت ہے کہ وہ مزدوری
سے بچ جائیگا تو جب ایسی شرط ہو کہ وہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اسمیں عاقدین یا معقود علیہ میں سے کسی کے واسطے
کچھ فائدہ منظور ہو تو وہ عقد کو فاسد کرتی ہے جیسے بیع میں بیان ہوا ہے تو یہاں اس شرط سے مزارعت فاسد ہوئی۔ کشرط
الحمل او الطحن علی العامل۔ جیسے کاشتکار کے ذمہ لادلانے یا پیس دینے کی شرط بالاتفاق مفسد ہے ف۔ یعنی
مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ یہ شرط لگائی کہ وہ خرمن سے اناج صاف ہونے کے بعد لاد کر مالک کے مکان میں پہونچا دے
تو یہ شرط مفسد ہے اگرچہ کاشتکار منظور کرلے یا یہ شرط لگائی کہ کاشتکار اناج کو پیس دے تو مفسد ہے کیونکہ اناج لانا و کوٹھیوں
میں بھرنا و پیسنا پکانا وغیرہ سب خلاف مقتضائے عقد ہیں جن سے کاشتکار کو کچھ تعلق نہیں ہے اور عقد مزارعت
ان میں سے کسی کو برداشت نہیں کرتا ہے۔ اسی طرح کھیتی کاٹنے و خرمن وغیرہ کی شرط بھی بذمہ کاشتکار مفسد مزارعت ہے۔
وعن ابی یوسف انه یجوز اذا شرط ذلک علی العامل للتعامل اعتبارا بالاستصناع۔ اور امام ابو یوسف رح
سے روایت ہے کہ اگر کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کرلی ہو تو بوجہ باہمی عملدرآمد عام کے عقد مزارعت جائز ہے بقیاس
استصناع ف۔ یعنی جیسے استصناع جائز ہونے میں قیاس چھوڑ کر تعامل لیا گیا اسی طرح عملدرآمد عام اسی پر جاری ہے
کہ کاشتکار لوگ ہر کام کیا کرتے ہیں تو انکی شرط بھی جائز ہے اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہیں ہے لیکن تعامل کے مقابلہ میں
قیاس متروک ہوتا ہے۔ وهو اختیار مشائخ بلخ۔ اور اسی کو مشائخ بلخ نے اختیار کیا ہے ف۔ بلکہ اسپر یہ بھی زیادہ
کیا کہ مالک زمین کے گھر تک اناج پہونچانے کی شرط بھی جائز ہے۔ الزیلعی۔ قال شمس الائمة السرخسی هذا هو الاصح
فی دیارنا۔ شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا کہ ہمارے دیار میں یہی اصح ہے ف۔ یعنی روایت ابو یوسف رح جو مختار مشائخ
بلخ ہے ہمارے دیار میں یہی اصح ہے اور مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں بھی اسی پر فتوی دیا جائیگا۔ فالحاصل ان ما کان
من عمل قبل الادراک کالسقی والحفظ فهو علی العامل۔ پس حاصل یہ نکلا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے جو کام ہو

Marfat.com

سینچنے وحفاظت وغیرہ کے ہوتے ہیں وہ کاشتکار کے ذمہ ہیں **ف** خواہ خود کرے یا اپنے پاس سے اجرت دیکر پوری کرا دے تو اجرت اسی کے مال سے ہوگی - اور یہ اسوقت کہ مزارعت صحیح ہو اور کھیتی کی حالت میں مدت جاری تمام نہوئی ہو - اور اگر مدت تمام ہوگئی تو اسکے بعد وہ دونوں پر ہیں - **وما کان منہ بعد الادراک قبل القسمۃ فھو علیھما فی ظاہر الروایۃ کالحصاد والدیاس واشباھھما علی ما بیناہ** - اور کھیتی پک جانے کے بعد بٹوارہ سے پہلے جو کام مانند کٹائی و روندائی وغیرہ کے ہوں وہ ظاہر الروایۃ میں مالک زمین و کاشتکار دونوں پر ہیں جیسا کہ ہمنے بیان کیا **ف** خواہ خود کریں یا مزدوری دیں - اور ابو یوسف رح کے قول میں جو نوادر میں مروی ہی اگر عامل کے ذمہ شرط ہوں تو عامل کے ذمہ ہونگے - **وما کان بعد القسمۃ فھو علیھما** - اور جو کام کہ بعد بٹوارہ ہو جانے کے ہوں وہ دونوں کے ذمہ ہیں **ف** جیسے لادلانا و پسنا وغیرہ یعنی اسمین ظاہر الروایۃ و نوادر کا اتفاق ہی اگرچہ مشائخ بلخ کے نزدیک لادلانے کی شرط بھی جائز ہی جیسا کہ زیلعی رح نے ذکر کیا ہی - **والمعاملۃ علی قیاس ہذا** - اور معاملہ بھی اسی قیاس پر ہی **ف** یعنی مزارعت میں کاموں کا بیان جسطرح مفصل بیان ہوا ہی اسی قیاس پر معاملت کا بھی حکم ہی یعنی - **ما کان قبل ادراک الثمر من السقی والتلقیح والحفظ فھو علی العامل** - پھلوں کے پختہ ہونے سے پہلے جو کام مانند سینچنے و گابہ دینے وحفاظت کرنے کے ہیں وہ عامل کے ذمہ ہیں **ف** جسنے باغ و درختوں کو بٹائی پر لیا ہی وہ ان کاموں کو انجام دے یہانتک کہ پھل تیار و پختہ ہو جاویں - **وما کان بعد الادراک کالجداد والحفظ فھو علیھما** - اور پھلوں کے پختہ ہونے کے بعد جو کام مانند پھلوں کو توڑنے و انبار کی حفاظت کرنے وغیرہ کے ہیں وہ مالک باغ و عامل دونوں پر واجب ہیں **ف** حتی کہ مزدوری دونوں پر واجب ہوگی - اور یہ بٹوارہ سے پہلے تک ہی - **ولو شرط الجداد علی العامل لا یجوز بالاتفاق لانہ لا عرف فیہ** - اور اگر عقد معاملت میں پھلوں کا توڑنا بذمہ عامل شرط کیا ہو تو بالاتفاق نہیں جائز ہی کیونکہ اسمین کوئی عرف نہیں ہی **ف** یعنی ظاہر الروایۃ و روایت نوادر دونوں میں نہیں جائز ہی کیونکہ نوادر کی روایت کا مدار صرف رواج و عرف پر تھا اور وہ پھلوں میں ندارد ہی و علی ہذا ہمارے دیار میں انبہ وغیرہ کی بٹائی میں اگر عامل کے توڑنے کا رواج ہی تو وہ خود اسکا فعل ہی جو عقد معاملت میں مشروط نہیں ہو سکتا ورنہ فاسد ہی اور اگر کوئی شخص اسکے جائز ہونے کا فتوی دے تو وہ قول بلا روایت ہوگا اور شاید کہ فتوی میں سفائقہ نہو لقیاس مزارعت واللہ تعالے اعلم - خیر یہ تو درمیانی فائدہ بیان فرمایا اور اصل مقصود یہ کہ معاملت یعنی درختوں کی بٹائی میں بھی پھلوں کی پختگی سے پہلے جو کام ہیں وہ معاملت صحیح میں بذمہ عامل ہیں اور بعد پختگی کے قبل بٹوارہ کے بذمہ مالک و عامل ہیں - **وما کان بعد القسمۃ فھو علیھما لانہ مال مشترک ولا عقد** - اور جو کام کہ بعد بٹوارہ کے ہوں وہ ان دونوں پر ہیں اسواسطے کہ یہ مال مشترک ہی اور عقد معاملت ندارد ہی **ف** ظاہرا یہ دلیل موافقت مزارعت کے واسطے ہی یا پھلوں کے توڑنے کے بعد قبل بٹوارہ کے دلیل ہی ورنہ بعد بٹوارہ کے یہ مال ہی نہیں مشترک نہیں ہی بلکہ مال مشترک میں دونوں پر مشترک حصہ رسد مزدوری ہوئی اور بعد بٹوارہ کے ہر ایک پر اپنے حصہ کی مزدوری لازم ہوئی پس قبل بٹوارہ و بعد بٹوارہ کے انجام اس مزدوری کے حق میں یکساں ہی - **ولو شرط الحصاد فی الزرع علی رب الارض لا یجوز بالاجماع لعدم العرف فیہ** - اور اگر مزارعت کی صورت میں کھیتی کا بذمہ مالک زمین شرط کیا ہو تو بالاجماع نہیں جائز ہی کیونکہ اسمین کوئی عرف نہیں ہی **ف** یعنی مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط تو موافق روایت نوادر کے بدلیل عرف جائز ہی بخلاف ظاہر الروایۃ کے لیکن مالک زمین کے ذمہ ایسی شرط لگانا نہیں جائز ہی اسمین ظاہر الروایۃ و نوادر دونوں متفق ہیں پس ظاہر الروایۃ میں تو عدم جواز ظاہر ہی اور

Marfat.com

تو ادر مین بھی عدم جواز اسوجہ سے ہوا کہ اسکا مدار صرف عرف پر تھا تو مالک زمین کے حق مین یہ عرف بھی نہین ہی پس بالاتفاق مالک زمین کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط فاسد ہی۔م۔ **ولو ارادا فصل القصيل وجداد الثمر بسرا او التقاط الرطب فذلك عليهما**۔ اور اگر مالک و عامل دونون نے مزارعت کی صورت مین چاہا کہ کھیتی کو ساگا کاٹ لین یعنے بالیون سے پہلے قطع کرین یا معاملت کی صورت مین چاہا کہ پھلون کو کچا توڑلین یا گدر توڑلین تو یہ کام ان دونون پر ہی ف۔ یعنے صرف عامل پر نہین ہی بلکہ دونون پر ہی گویا پکنے کے بعد ایسا کیا۔ **لانهما انهيا العقد لما عزما على الفصل والجداد بسرا**۔ کیونکہ جب دونون نے ساگا کھیتی کاٹ لینے یا کچی کیریان توڑ لینے کا قصد کر لیا تو عقد مزارعت یا معاملت کو ختم کیا۔ **فصار كما بعد الادراك والله تعالى اعلم**۔ تو ایسا ہوا جیسے پختہ ہوجانے کے بعد ہوتا ہی واللہ تعالے اعلم ف۔ توضیح یہ ہی کہ تنے جو تفصیل کامون کی بیان کی اسمین یہ ہی کہ کھیتی پختہ ہونے و پھل پکنے سے پہلے جو کام ہون وہ کاشتکار و عامل کے ذمہ ہین پس اگر دونون نے متفق ہوکر چاہا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے یا پھل پکنے سے پہلے کاٹ و توڑلین تو چاہیے کہ کھیتی کاٹنا و پھل توڑنا بذمہ عامل ہو کیونکہ یہ کام پکنے سے پہلے واقع ہوا ہی تو اس مسئلہ سے اعلام کر دیا کہ مزارعت سے جو مقصود ہی اسکے حاصل ہونے سے پہلے جو کام ہون وہ کاشتکار کے ذمہ ہین حتی کہ اگر دونون نے چاہا کہ مزارعت کو ساگا کھیتی پر ختم کرین اسطرح کہ ساگا کاٹ لین یا معاملت کو ختم کرین کہ کیریان توڑلین تو یہ مزارعت و معاملت کا خاتمہ ہی پس ایسا ہوگیا جیسے کھیتی پک گئی اور پھل پختہ ہوگئے تو ساگا کھیتی کاٹنا و کچے پھل توڑنا ان دونون پر واجب ہی حتی کہ اگر کسی مزدور سے یہ کام لین تو اسکی مزدوری ان دونون پر واجب ہوگی۔ فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب م۔

كتاب المساقاة

یہ کتاب مساقاۃ کے بیان مین ہی۔

اہل مدینہ اسکو معاملت کہتے ہین اور یہ درختون کی بٹائی بعوض اسکے جزو پھلون کے جو پیدا ہون۔ اور مزارعت کو اسوجہ سے مقدم بیان کیا کہ اسکی حاجت عام ہی اور اسکے مسائل بھی بہت ہین۔ ورنہ معاملت کا ثبوت باحادیث کثیرہ ہی اور اسکے جواز کے بہت علماء قائل ہین حتی کہ امام مالک و شافعی رح کے نزدیک معاملت جائز ہی اور مزارعت نہین جائز مگر معاملت کے تابع ہوکے مزارعت جائز ہوجاتی ہی یعنے شلاً زمین مین دو تہائی درخت ہون اور ایک تہائی مین کھیتی ہو تو معاملت کی بیع مین مزارعت بھی جائز ہی۔ بالجملہ معاملت کے جواز کے قائل بہت ہین اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے یہود خیبر کے ساتھ درختون کی بٹائی کا معاملہ فرمایا چنانچہ احادیث کا بیان سابق مین گزرچکا ہی ع۔ **قال ابو حنيفة المساقاة بجزء من الثمر باطلة**۔ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ درختون کی بٹائی کا معاملہ بعوض پھلون کے ایک جزو شائع کے بھی باطل ہی ف۔ جیسے مزارعت اسی طرح باطل ہی۔ اور امام شافعی رح کے قول جدید مین معاملہ سوائے خرما و انگور کے باقی پھلون مین باطل ہی ع۔ **وقالا جائزة اذا ذكر مدة معلومة وسمى جزءا من الثمر مشاعا**۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ معاملت جائز ہی اگر ایک مدت معلومہ بیان کیجاوے اور جزو مشاع پھلون سے بیان کر دیا جاوے ف۔ شلاً ایک سال کے واسطے بعوض نصف پیداوار پھلون کے ہی۔ اور یہی قول امام احمد و اکثر علماء ہی ع۔ اور یہی قول جمہور ہی۔ کذا قال ابن عبد البر رح۔ اور جزو مشاع سے یہ غرض ہی کہ ایسا جزو بیان کیا جاوے جو مشترک ہو جیسے نصف و تہائی و چہارم وغیرہ۔ اور مدت معلوم ہو۔ **والمساقاة هي المعاملة**

Marfat.com

فی الاشجار۔ اور مساقات درختون کے معاملت یعنی بٹائی کا نام ہی ف۔ یعنی درختون کو بٹائی پر دینا
جیسے مزارعت زمین کو بٹائی پر دینا۔ والکلام فیہا کالکلام فی المزارعۃ۔ اور معاملت کے شرائط وغیرہ مین بھی
اسی طرح کلام ہی جیسے مزارعت مین بیان ہوا ہی ف۔ صرف اتنی بات ہی کہ مزارعت مین جسکی جانب سے بیج ہون
اسکا بیان ہونا ضرور ہی اور معاملت مین درخت از جانب مالک موجود ہین اور فتاوی قاضیخان مین منجملہ شرائط کے لکھا
کہ ایک یہ کہ عامل کا حصہ بیان ہو جاوے اور مالک درخت کے حصہ سے سکوت کرنا استحساناً جائز ہی جیسے مزارعت
مین جائز ہی۔ دوم یہ کہ پیداوار مین شرکت ہو یعنی پیداوار پھلون سے حصہ مشاع بیان کیا جاوے۔ سوم یہ کہ درختون
و عامل کے درمیان قبضہ تخلیہ دیا جاوے۔ چہارم مدت بیان ہو اور اگر بیان ابتدائی وقت سے سکوت کیا تو استحساناً
جائز ہی اور جب سے اس سال اول پھل ظاہر ہون تب سے معاملت قرار پاویگی اور اگر اس سال پھل نہ آئے تو
معاملت ٹوٹ جاویگی۔ک۔ وقال الشافعی المعاملۃ جائزۃ ولا تجوز المزارعۃ الا تبعا للمعاملۃ۔ اور امام شافعی
نے کہا کہ معاملت جائز ہی اور مزارعت جائز نہین مگر معاملت کی تبعیت مین جائز ہو جاتی ہی۔ لان الاصل فی ہذا المضاربۃ
سو اسلئے کہ معاملہ و مزارعت مین اصل مضاربت ہی ف۔ یعنی مضاربت جائز ہی اور وہ اصل ہی اور اسی پر معاملت و
مزارعت کا قیاس دیکھا جاتا ہی۔ والمعاملۃ اشبہ بہا لان فیہ شرکۃ فی الزیادۃ دون الاصل۔ اور معاملت
بہ نسبت مزارعت کے مضاربت سے زیادہ مشابہ ہی کیونکہ معاملت مین تو بدون اصل کے زیادتی مین شرکت ہوتی ہی
ف۔ یعنی جیسے مضاربت مین مضارب کو اصل مال یعنے راس المال مین شرکت نہین ہوتی بلکہ جو نفع زائد حاصل
ہو اسمین شرکت ہوا کرتی ہی اسی طرح معاملت مین عامل کو اصل درختون مین کچھ شرکت نہین ہوتی بلکہ درختون سے جو زیادتی
پھلون کی پیدا ہو اسمین شرکت ہوا کرتی ہی تو مضاربت کے ساتھ معاملت کو زیادہ مشابہت ہوئی۔ جو مزارعت مین
موجود نہین ہی۔ وفی المزارعۃ لو شرط الشرکۃ فی الربح دون البذر بان شرط رفعہ من راس الخارج
یفسد۔ اور مزارعت مین اگر اصل بیجون کے سوائے صرف زیادتی مین شرکت مشروط ہو باین طور کہ پیداوار
مین سے بیجون کا نکال لینا شرط کیا جاوے تو مزارعت فاسد ہوتی ہی ف۔ یعنی مزارعت مین تخم اصل ہین
اور بیجون سے پیداوار کثیر حاصل ہوتی ہی پس مثلاً پانچ من بیجون سے پچاس من غلہ حاصل ہوا تو پانچ من بیج
منہا کرکے پینتالیس من زیادتی ہوئی۔ پس اگر اسی زیادتی مین بدون اصل بیجون کے شرکت شرط ہو مثلاً کہا جاوے
کہ پیداوار مین سے تخم نکالکر باقی مالک و کاشتکار کے درمیان نصفا نصف ہی تو یہ مزارعت فاسد ہوگی بلکہ کل پیداوار
مین سے کاشتکار کا حصہ مشاع چاہیے۔ تو معلوم ہوا کہ اصل مضاربت کے ساتھ معاملت کو بہ نسبت مزارعت کے زیادہ
مشابہت ہی لہذا ہمنے مزارعت و معاملت مین اس معنی کا لحاظ رکھا۔ فجعلنا المعاملۃ اصلا و جوزنا المزارعۃ
تبعا لہا۔ پس ہمنے معاملت کو اصل قرار دیا اور مزارعت کو اسکے تابع کرکے جائز رکھا ف۔ یعنی ہمنے کہا کہ عقد
معاملت جائز ہی اور مزارعت جائز نہین مگر جبکہ معاملت کے تابع ہو۔ اور بہت چیزین ایسی ہوتی ہین کہ مستقل طور
پر جائز نہین ہوتی ہین اور تابع ہوکر جائز ہو جاتی ہین۔ کالشرب فی بیع الارض۔ جیسے زمین کے فروخت
مین اسکے شرب کی بیع ہی ف۔ کہ شرب کی بیع تنہا نہین جائز ہی اور زمین کے ساتھ مین اسکے تابع ہوکر جائز
والمنقول فی وقف العقار۔ اور جیسے مال منقول کا وقف عقار مین ہی ف۔ چنانچہ منقول کو تنہا وقف
کرنا نہین جائز ہی اور عقار کے تابع کرکے اسکا وقف کرنا جائز ہی یعنے عقار کے ساتھ مین منقول کا بھی وقف ہو
جیسے مثلاً حمام کے ساتھ مین اسکے گھڑے و پیالہ وغیرہ وقف مین داخل ہو جاتے ہین۔ اسی طرح معاملت درختان

Marfat.com

مساقہ مین مزارعت بھی جائز ہو جاتی ہے- یہ امام شافعی کی دلیل عقلی ہے- بالجملہ ہمارے نزدیک فتویٰ یہ ہے کہ مزارعت بھی مستقل جائز ہے اور معاملت بھی مستقل جائز ہے- وشرط المدۃ قیاس فیہما لانہا اجارۃ معنی کما فی المزارعۃ اور معاملت مین بیان مدت شرط کرنا بمقتضاے قیاس ہے یعنے قیاس مقتضی ہے کہ معاملت مین مدت شرط ہوا سواسطے کہ یہ بھی معنی مین اجارہ ہے جیسے مزارعت مین بیان مدت شرط ہے- وفی الاستحسان اذا لم یبین المدۃ یجوز ویقع علی اول ثمر یخرج- اور دلیل استحسان مین یہ حکم ہے کہ اگر مدت بیان نہین کی گئی تو بھی جائز ہے اور عقد معاملہ اس سال کے پہلے پھل نکلنے پر واقع ہوگا ف اور جب پختہ ہو جاوے تو ختم ہوگا- لان الثمر لادراکہا وقت معلوم وقل ما یتفاوت- اسکی وجہ یہ ہے کہ پھلون کے پختہ ہو جانے کے لیے ایک وقت معلوم ہے اور کمتر تفاوت ہوتا ہے ف اور ایسی خفیف تفاوت سے جھگڑا نہین پیدا ہوسکتا تو انتہار کی مدت معلوم ہے اور ابتدا مین احتمال رہا کہ عقد کے وقت سے ہے یا پھل نکلنے کے وقت سے ہے لیکن پھل نکلنے سے قطعی ہے اور اول مین احتمال ہے- ویدخل فیہا ما ہو المتیقن- اور اس مدت کے اندر وہ وقت داخل ہو جائیگا جو متیقن ہے ف یعنی پھل نکلنے کی ابتدار تو یقینی ہے پس اسوقت سے پختہ ہونے تک مدت ہوگئی- وادراک البذر فی اصول الرطبۃ فی ہذا بمنزلۃ ادراک الثمار لان لہ نہایۃ معلومۃ فلا یشترط بیان المدۃ- اور رطبہ کی جڑون مین بیجون کے پختہ ہونے کا عقد کرنا بیان مدت کے حق مین بمنزلہ پھلون کی پختگی کے ہے اسواسطے کہ رطبہ کے بیجون کے پکنے کی انتہار معلوم ہے تو بیان مدت شرط نہین ہے ف رطبہ سست جسکو گندنا کہتے ہین اور اسکی جڑین برابر زمین مین باقی رہتی ہین اور اسکے بیجون کو تنہا خرید فروخت کرتے ہین پس شیخ مصنف ح کی غرض یہ ہے کہ تخم رطبہ کا حکم بمنزلہ معاملت ہے نہ بمنزلہ مزارعت- چنانچہ اگر مالک نے رطبہ کی جڑین جو پوری اُگ آئی ہین اس شرط پر دین کہ انکو سینچے و پرداخت کرے یہانتک کہ بیج نکلکر پختہ ہون اس قرارداد پر کہ جو کچھ تخم حاصل ہون وہ ہم دونون مین نصفا نصف ہو- تو یہ معاملہ کے طور پر جائز ہے اور تخم ظاہر ہونے پر واقع ہوگا اور پختہ ہونے پر ختم ہوگا اور چونکہ اسکے پختہ ہونے کا وقت معروف و معلوم ہے اور اگر تفاوت ہو تو بہت خفیف ہوتا ہے پس نزاع کا احتمال نہین ہے تو رطبہ کے تخم مین بھی بمنزلہ پھلون کے معاملہ کرنا بدون بیان مدت کے استحسانا جائز ہے بخلاف الزرع- برخلاف کھیتی کے ف کہ اسمین بیان مدت شرط ہے- لان ابتدارہ یختلف کثیرا خریفا وصیفا وربیعا- اسواسطے کہ زراعت کی ابتدار مین اختلاف کثیر واقع ہوتا ہے از راہ خریف و گرمی و ربیع کے ف جہان تین فصلین ہوتی ہین حتی کہ ابتداے ربیع کے فصل کو آخر صیف مین کاٹتے ہین اور خریف کو آخر ربیع مین اور صیف کو آخر خریف مین کاٹتے ہین- ع- غرضکہ اسکی ابتدار مین اختلاف کثیر ہے اور انتہار تو حسب ابتدار ہوتی ہے- تو جب ابتدار مین اسقدر جہالت ہے تو انتہار مین بھی بہت جہالت ہوگی- والانتہاء بناء علیہ- اور انتہار کا مبنی ہونا ابتدار پر ہے- فتدخلہ الجہالۃ- تو اسمین جہالت کثیر داخل ہوگی ف جس سے نزاع پیدا ہوگا پس زراعت مین بیان مدت شرط ہوا اور اسی کے مثل درختون کے پودون کا حال ہے کہ بڑے درختون مین جنمین پھل آیا کرتے ہین بیان مدت شرط نہین ہے بخلاف زراعت کے- وبخلاف ما اذا دفع الیہ غرسا قد علق ولم یبلغ الثمر معاملۃ- اور برخلاف ایسے پودون کے جو زمین مین جم گئے لیکن پھلون کی حد تک نہین پہنچے ہین کہ جب انکو بٹائی پر دیا- حیث لا یجوز- تو یہ جائز نہین ہے- الا ببیان المدۃ- مگر بایں طور کہ مدت بیان کرے ف یعنی اسکی ابتدار و انتہار بیان کرے کیونکہ انکا معاملہ اسوقت مفید ہو کہ انمین پھل

Marfat.com

اگر بختہ ہوں حالانکہ پودوں میں یہ امر مجہول ہے۔ لانہ تتفاوت بقوۃ الاراضی وضعفہا تفاوتا فاحشا۔ کیونکہ
یہ امر بلحاظ زمین کی قوت وضعف کی تفاوت فاحش کے ساتھ متفاوت ہوتا ہے ف۔ چنانچہ بعضے پودے جو کسی
زمین پر لگائے جاتے ہیں وہ مثلاً تین سال میں پھل لاتے ہیں تو بعضے دیگر جو کمزور زمین پر ہیں پانچ سال میں پھل
لاتے ہیں اور ایسی ہی بہت تفاوت واقع ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رطبہ کے تخم میں معاملہ کرنا اوپر بیان ہوا کہ بدون
بیان مدت کے جائز ہے۔ بخلاف ما اذا دفع نخیلا او اصول رطبۃ علی ان تقوم علیہا۔ برخلاف اسکے اگر
دوسرے کو درختان خرما دیے یا رطبہ کی جڑیں دیں اس شرط پر کہ انکی یہ درخت پر قائم رہے ف۔ یعنی برابر انکو
سینچے اور یہ درخت وحفاظت کیا کرے یہانتک کہ درخت مذکور خود جاتے رہیں اور رطبہ کی جڑیں آخر جاتی رہیں
اس قرارداد پر کہ اللہ تعالے جو کچھ اسمیں روزی کریگا وہ ہم دونوں میں نصفا نصف ہے۔ شرح الکافی۔ او اطلق
فی الرطبۃ۔ یا رطبہ کی صورت میں اسنے مطلق چھوڑا ف۔ یہ نہیں کہا کہ یہاں تک کہ جڑیں جاتی رہیں حاصل
یہ کہ اصول خرما یا رطبہ میں کہا کہ یہانتک کہ یہ جاتے رہیں یا رطبہ میں یوں نہیں کہا بہرحال یہ حکم ہے کہ۔ تفسد المعاملۃ
لانہ لیس لذلک نہایۃ معلومۃ۔ معاملہ فاسد ہوگا اسواسطے کہ درختان خرما یا اصول رطبہ جاتے رہنے کے واسطے
کوئی انتہا معلوم نہیں ہے۔ لانہا تنمو ما ترک فی الارض فجہلت المدۃ۔ کیونکہ خرما کی طرح رطبہ کی جڑیں بھی جب تک
زمین میں چھوڑی جاویں برابر اگتی رہتی ہیں۔ تو مدت معاملہ مجہول ہوگئی ف۔ بالجملہ عقد معاملہ میں مدت معلوم ہونا
چاہیے ورنہ معاملت فاسد ہوگی۔ اور معلوم ہونا خواہ صریح بیان سے ہو یا عرف سے ہو۔ ویشترط تسمیۃ الجزء
مشاعا۔ اور شرط ہے کہ جزء مشاع بیان کیا جاوے ف۔ یعنی مقدار مقرر علیحدہ نہو جیسے دس من سیر یا پانچ ہزار
انبہ وغیرہ بلکہ تمام حاصلات کا کوئی حصہ مشترک ہو جیسے نصف و تہائی و چوتھائی وغیرہ۔ لما بینا فی المزارعۃ۔ بوجہ اسی
دلیل کے جو ہمنے مزارعت میں بیان کی ہے۔ اذ شرط جزء معین یقطع الشرکۃ۔ اسواسطے کہ جزء معین کی شرط کرنا شرکت
کو قطع کرتا ہے ف۔ اور توضیح یہ کہ اگر باغ میں سے حق عامل کے لیے کوئی درخت معین کردیا ہو یا دس من یا پانچ ہزار
وغیرہ سے تعیین کردے تو شرکت منقطع ہوگئی کیونکہ شاید اسی قدر پھل پیدا ہوں یا باغ میں سے صرف یہی درخت پھلے
نہ باقی یا یہی درخت بے پھل رہا نہ باقی۔ بہرحال شرکت منقطع ہوجائیگی پس محصل یہ ہوا کہ مساقاۃ و معاملت سے یہ مقصود
ہے کہ عامل کے کام کرنے سے جو کچھ پھل پیدا ہوں وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوں پس ہر ایسا امر جو اس مقصود
میں مخل ہو مفسد ہے۔ وان سمیا فی المعاملۃ وقتا یعلم انہ لا یخرج الثمر فیہا فسدت المعاملۃ لفوات المقصود
وہو الشرکۃ فی الخارج۔ اور اگر مالک وعامل نے معاملت میں ایسا وقت بیان کیا کہ یہ معلوم ہے کہ اسوقت میں پھل
نہیں حاصل ہونگے تو معاملہ فاسد ہے کیونکہ اصل مقصود نادارد ہے اور وہ حاصلات میں شرکت ہے ف۔ اور جب اس مدت
میں یقین ہے کہ حاصلات نہوگی تو بیفائدہ ہے اور ہر عقد جو بیفائدہ ہو فاسد ہے۔ اور یہی امام مالک وشافعی واحمد کا قول
ہے۔ ولو سمیا مدۃ قد یبلغ الثمر فیہا وقد یتاخر عنہا جازت۔ اور اگر دونوں نے ایسی مدت ٹھہرائی ہو کہ کبھی اس
مدت میں پھل پہونچ جاتے ہیں اور کبھی متاخر ہوتے ہیں تو معاملت جائز ہے۔ لانا لا نتیقن لفوات المقصود کیونکہ
ہمکو مقصود نادارد ہونے کا تیقن نہیں ہے ف۔ یعنی جہانتک ہمارا گمان ہوتا ہے اس سے ہمکو اس امر کا تیقن نہیں کہ پھل
نہیں آوینگے اور عقد بے فائدہ ہے اور جب بے فائدہ ہونا یقینی نہیں ہے تو عقد فاسد ہونا یقینی نہوا پس جائز ہے۔ مثال یہ ہے
کہ مالک وعامل نے انبہ کی سینچائی پر معاملہ ٹھہرایا کہ بھاگن سے چیت تک ہے لیکن چیت داخل نہیں تو علامت عادت سے
یقین ہے کہ انبہ نہیں حاصل ہونگے پس فاسد ہے اور اگر بیساکھ تک ہو تو شک ہے پس جائز ہے اور جب جواز ہوا تو اسکے ساتھ

احکام متعلق ہونگے ثم لو خرج فی الوقت المسمی فہو علی الشرکۃ لصحۃ العقد - پھر اگر اس بیان کی ہوئی مدت میں
پھل حاصل ہوئے تو وہ شرکت پر ہونگے کیونکہ عقد مذکور جائز تھا - وان تاخر فللعامل اجر المثل - اور اگر پھلوں کے
نکلنے میں تاخیر ہوئی تو عامل کو اسکا اجر المثل ملیگا ف - اور یہی اصح قول شافعی واصح قول احمد ہے - لفساد العقد -
کیونکہ عقد فاسد ہونا ظاہر ہوگیا - لانہ تبین الخطاء فی المدۃ المسماۃ - کیونکہ جو مدت بیان کی گئی اسمیں خطا ہونا ظاہر
ہوگیا - فصار کما اذا علم ذلک فی الابتداء - تو ایسا ہوگیا جیسے ابتداء میں یہ بات معلوم ہو ف - کہ اتنی مدت
میں پھل نہیں حاصل ہونگے حالانکہ اس صورت میں عقد فاسد ہوتا ہے تو یہاں بھی عقد فاسد ہوگا اور ہر عقد فاسد میں
عامل کو اجر المثل دیا جاتا ہے - اور یہ اسوقت ہے کہ مدت مذکورہ کے بعد پھل نکلے ہوں - بخلاف ما اذا لم یخرج اصلا
یہ برخلاف اسکے کہ پھل بالکل نہیں نکلے ف - یعنی مدت کے اندر یا اسکے بعد کسی حال میں اس سال پھل نہیں آئے
تو یہ ثبوت نہوگا کہ مدت ایسی ناقص تھی کہ پیداوار حاصل ہونے کو کافی نہیں تھی - لان الذہاب بآفۃ - کیونکہ پیداوار کا
جاتے رہنا تو کسی آفت کی وجہ سے ہوا ف - اور شاید یہ آفت نہوتی تو اس مدت کے اندر پھل پیدا ہوجاتے - فلا
تبین فساد المدۃ فیبقی العقد صحیحا ولا شئی لکل واحد منہما علی صاحبہ - تو یہ ظاہر نہوا کہ مدت مذکورہ کا فاسد تھا
پس عقد مذکور صحیح باقی رہا اور مالک درخت وعامل میں سے کسی کے واسطے دوسرے پر کچھ حق واجب نہیں ہوگا ف
کیونکہ اجر المثل تو فساد عقد کی صورت میں تھا اور جب کچھ قصور نہیں تو حق اسکے پھلوں سے متعلق ہے اور وہ آسمانی یا زمینی
آفت سے رکی دفعہ پیدا ہی نہیں ہوے - سرا یہ بیان کہ کن درختوں وپھلوں میں مساقات جائز ہے اور کن میں نہیں
جائز ہے - قال وتجوز المساقاۃ فی النخل والشجر والکرم والرطاب واصول الباذنجان - اور مساقات
یعنی معاملت درختان خرما وپھلدار درختوں وانگور ورطاب وبیخ بادنجان میں جائز ہے ف - رطاب کی جڑیں برابر
زمین میں رہتی ہیں جب پانی دیا جاوے تو اپنی فصل پر پھوٹتی اور اس سے تخم حاصل ہوتے ہیں اور بادنجان جنگلی
کی جڑیں بھی اسی قسم سے ہیں لہذا یہ ساگ وغیرہ کی قسم نہیں کہ خود نوچ کر درخت ہوتا رہتا ہے بلکہ برابر باقی اور اسکے پھل
اور درخت ہوتے ہیں اور نخل وانگور وامرود نارنگی وغیرہ میں یہ بات خود ظاہر ہے مگر آنکہ کہیں نارنگی کے درخت ایسے پرانے
ہوجاتے ہیں کہ پھل نہیں آتے ہیں جیسے کیلے وغیرہ میں ہے تو ایسی صورت میں ایسے درختوں میں جواز نہوگا اور بہت کے درخت
جھڑ جاتے ہیں اگرچہ کسی سال بعضے انبہ کے باغ یا بیر کے باغ میں کسی آفت سے پھل نہ آویں تو اسکا مضائقہ نہیں
الحاصل یہ بات نہو کہ کیلے کی طرح درخت موجود ہیں مگر وہ اب پھل نہیں لاتے ہیں اور اس سے ایک کلیہ قاعدہ نکل آیا کہ کچھ
توجہ سے سمجھ میں آجائیگا اور عینی رح نے لکھا کہ یہی قول مالک واحمد وثوری واوزاعی وصاحبین وغیرہ وقدیم قول شافعی
ہے کہ مساقات جمیع اشجار مثمرہ میں جائز ہے - وقال الشافعی فی الجدید لا یجوز الا فی الکرم والنخیل لان جوازہا
بالاثر وقد خصہما وہو حدیث خیبر - اور امام شافعی رح نے قول جدید میں فرمایا کہ مساقات کسی میں جائز نہیں سواے
انگور وخرما کے اسواسطے کہ مساقات جائز ہونا برخلاف قیاس کے بدلیل نص حدیث ہوا ہے اور نص نے مساقات کو صرف
نخل خرما وانگور کے ساتھ خاص کیا اور نص مذکور حدیث خیبر ہے ف - یعنی مساقات کو اگر قیاس پر لایا جاوے تو قیاس
مقتضی ہے کہ مساقات مانند مزارعت کے جائز نہو لیکن حدیث سے اسکا جواز نکلا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر
فتح کرکے وہاں کے یہودیوں کے ساتھ مساقات کا معاملہ کیا ولیکن اسمیں مخصوص نخل خرما وانگور کا ذکر ہے تو جہاں تک نص
وارد ہوئی ہے اسی تک جواز مخصوص رہا اور باقیوں میں نہیں جائز ہے لہذا ہمنے مزارعت کو فاسد کیا مگر مساقات نخل وکرم
کے ضمن میں جائز ہے - اس استدلال شافعی رح کے جواب میں بعض نے کہا کہ حدیث خیبر کی بعض روایات میں اسطرح

Marfat.com

وارد ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے اس چیز پر جو زرع و ثمر سے خیبر سے حاصل ہو معاملہ کیا۔ اور ایک روایت میں لفظ نخل و شجر ہے پس حدیث میں جو زراعت کو عام طور پر شامل ہے اور شجر عام ہے کہ ہر پھلدار کو شامل ہے میں کہتا ہوں کہ جب یہ روایات ثبوت ہوئیں تو بے شک امام شافعی کی تخصیص باطل ہو گئی حالانکہ ثمر اور زرع کی روایت صحیحین و جماعت کے نزدیک موجود ہے۔ ولیکن یہ اشکال تب بھی لازم ہے کہ تمنے زراعت میں سے ساگ و ترکاری کی خصوصیت اور درختوں میں سے کیلا وغیرہ جو دائمی پھل لانے میں لیقین نہیں دلاتے ہیں انکی خصوصیت کہاں سے نکالی کہ انمیں نہیں جائز ہے پس یہ طریقہ بحث کے قابل ہے اور شیخ مصنف رح نے کہا کہ۔ ولنا ان الجواز للحاجۃ و قد عمت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مساقات جائز ہونا بوجہ ضرورت و حاجت کے ہوا اور حاجت تو سب قسم کے درختوں کو شامل ہے ف۔ لیکن یہ طریقہ استدلال اس امر پر مبنی ہے کہ جس نص سے جواز نکلا اسکی علت مفہوم ہے تو اسی پر دوسرے درختوں کو قیاس کر سکتے ہیں اور علت یہ کہ نخل میں جواز بوجہ حاجت کے ہوا تو جہاں یہ حاجت متحقق ہوگی وہاں جواز ہوگا اور حاجت سب قسم کے پھلدار درختوں کو شامل ہے تو سب میں جواز ہوا بلکہ ہم کہتے ہیں کہ۔ واثر خیبر لا یخصہما۔ خیبر کی حدیث میں کوئی تخصیص نخل انگور کی نہیں ہے۔ لان اہلہا یعملون فی الاشجار والرطاب ایضا۔ اسواسطے کہ اہل خیبر تو سوائے خرما کے دیگر درختوں و رطاب میں بھی معاملت کرلے تھے ف۔ ابن حزم رح نے لکھا کہ امام شافعی رح نے خود حدیث کی مخالفت کی کیونکہ بے شک خیبر میں ترکاری و انار و کیلا و گنّا وغیرہ تھے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے اس چیز کے نصف پر جو خیبر سے حاصل ہو معاملہ کیا۔ انتہی۔ ع۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہ صحیح کہ حدیث خیبر میں یہ لفظ ثبوت ہو کہ خیبر سے جو کچھ حاصل ہو اسکے نصف پر معاملہ تھا۔ حالانکہ دیگر روایات صحیح وغیرہ میں خرما کا اندازہ کرنا مذکور ہے یا ثمر و زرع ہے اور مجھے نہیں معلوم کہ کسی روایت میں ترکاریوں وغیرہ مذکورہ بالا اشیاء کا نصف بھی آیا ہو سوائے اسکے کہ اگر لفظ مذکور بطور عام ثبوت ہو تو دلالت کرتا ہے اور کچھ شک نہیں کہ ترکاری و اسکے مانند چیزوں میں حنفیہ و ایک جماعت فقہاء نے خلاف کیا تو معلوم ہوا کہ تخصیص مراد ہے جسکو امام شافعی رح نے واقعہ خیبر کی دوسری روایات سے لیا کہ وہ نخل و انگور تک ہے اور چونکہ انکے نزدیک یہ خلاف قیاس ہے تو صرف جہانتک وارد ہے وہین تک اقتصار ہوگا لیکن کھیتی و جمیع اثمار کو شامل کرنا بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ جو معاملہ خیبر میں صحیحین وغیرہ میں ہے امام شافعی رح کے اقتصار نخل و کرم کو باطل کرتی ہے۔ ولو کان کما زعم۔ اور اگر ایسا ہی ہوتا جیسے امام شافعی رح نے دعویٰ کیا کہ ف۔ معاملہ خیبر صرف نخل خرما و انگور کے ساتھ مخصوص و خاص تھا تو یہ صرف واقعہ کا بیان ہوتا لیکن نص میں یہ تو مذکور نہیں کہ مساقات صرف نخل خرما و انگور کے ساتھ مخصوص ہے بلکہ یہی ہوتا کہ اہل خیبر کے ساتھ نخل خرما و انگور میں واقع ہوا تھا تو ایسا واقع ہونا خواہ مخواہ خصوصیت کی دلیل نہیں کہ ما سوائے میں جائز نہو۔ فالاصل فی النصوص ان تکون معلولۃ۔ کیونکہ نصوص میں اصل یہ ہے کہ معلول ہوں ف۔ یعنی نص میں جو حکم دیا گیا وہ کسی علت پر مبنی ہے۔ پھر اگر کسی دوسری دلیل سے معلوم ہو کہ اسکی علت نہیں نکل سکتی اور دوسری جگہ جاری نہیں ہوتی ہے تو البتہ اس اصل سے عدول کیا جاتا ہے جیسے نماز میں قہقہہ سے وضوء باطل ہونا دوسری جگہ اسوجہ سے جاری نہیں ہوتا کہ قیاس سے اسکی علت متعدی نہیں ہوتی ہے اور جب تک یہ بات نہو تو ہر نص اپنی اصل پر ہے کہ اسکے حکم کی علت لی جاوے اور وہ دوسری جگہوں میں جاری کی جاوے سیما علی اصلہ۔ خصوصا امام شافعی کی رائے پر ف۔ کہ وہ تو نص میں ایسی علت نکالتے ہیں جو سوائے نص کے دوسری جگہ متعدی بھی نہو جیسے سونے و چاندی میں ربا کی وجہ یہ نکالتے ہیں کہ ثمن ہیں حالانکہ ثمن ہونے کی علت سوائے ان کے کسی ہر جگہ نہیں پائی جاتی ہے اور ہمارے نزدیک تو علت ضرور ایسی چاہیے جو دوسری جگہ بھی

Marfat.com

متعدی ہو۔ اب جاننا چاہیے کہ نص میں اگرچہ یہ احتمال ہے کہ حکم کی کوئی علت ہو لیکن یہ امر دلیل قائم کرلے سے معلوم ہوگا کہ یہ نص فی الحال اس علت سے معلول ہے اور ہمنے دلیل سے ثابت کیا کہ خرما و انگور میں مساقات ظاہر ہونے کی علت یہ کہ لوگوں پر حرج و مشقت نہو تو پس سب پھلوں میں اسی علت سے جواز ہے۔ اور حق یہ ہے کہ امام شافعی رح اس نص کو خلاف قیاس جانتے ہیں تو جہاں وارد ہے اسی حد تک رکھتے ہیں اور یہ البتہ کہتے ہیں کہ اصل جواز تو خرما و انگور میں ہے اور اسی کے ضمن میں زرع کی مزارعت بھی جائز ہے جیسے کہ حدیث میں منصوص ہے تو تنہا زرع کے واسطے جواز نہیں ہے اور ہم لوگوں نے قیاس سے فاسد جانا لیکن نص میں جواز کے ساتھ پہچانا کہ حاجت کی وجہ سے جواز ہے تو یہ کل پھلوں و کھیتی کو شامل ہے پس سب جائز ہیں فافہم۔ م۔ **ولیس لصاحب الکرم ان یخرج العامل من غیر عذر لانہ لا ضرر علیہ بالوفاء بالعقد**۔ اور مالک باغ انگور (وغیرہ) کو یہ جائز نہیں کہ بغیر عذر شرعی کے عامل کو خارج کرے اسواسطے کہ مساقات کا معاہدہ پورا کرنے میں اسپر کوئی ضرر نہیں ہے **ف** بلکہ عامل کے کام سے جو کچھ حاصلات ہو وہ اپنا حصہ پاویگا۔ **وکذا لیس للعامل ان یترک العمل بغیر عذر**۔ اور اسی طرح مساقات میں عامل کو بھی یہ اختیار نہیں کہ بغیر عذر شرعی کے کام چھوڑ بیٹھے **ف** جیسے جملہ اجارات میں ہوتا ہے کہ بغیر عذر کے دونوں میں کسی کو تنہا عقد فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ **بخلاف المزارعۃ بالاضافۃ الی صاحب البذر علی ما قدمنا** برخلاف مزارعت کے بلحاظ بیجوں والے کے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں **ف** کہ مزارعت میں جسکی طرف سے بیج ہیں اسکو بالفعل اپنے بیجوں کا ضرر برداشت کرنا اس امید پر ہوتا ہے کہ آیندہ نفع ہوگا پس اسکو اختیار ہے کہ بالفعل ضرر برداشت کرنے سے انکار کرے۔ اور جسکی طرف سے بیج نہیں ہیں اسپر بغیر عذر کے چھوڑنا ممنوع ہے۔ **قال فان دفع نخلا فیہ ثمر مساقاۃ والثمر یزید بالعمل جاز**۔ مختصر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنا باغ خرما مساقات پر دیا جسمیں چھوہارے لگے ہیں اور حال یہ کہ عامل کی پرداخت کرنے سے چھوہاروں میں بڑھاو ہوگی تو عقد مساقات جائز ہے۔ **وان کانت قد انتہت لم یجز**۔ اور اگر چھوہاروں کی بڑھاو پوری ہوگئی ہو تو عقد کرنا نہیں جائز ہے **ف** کیونکہ عامل کے کام سے کچھ فائدہ مترتب نہیں ہے تو کام ہی ندارد ہے۔ **وکذا علی ہذا اذا دفع الزرع وہو بقل جاز**۔ وعلی ہذا اگر کاشتکار کو جمی ہوئی کھیتی بعقد مزارعت دی حالانکہ وہ ابھی ساگ ہے تو عقد مزارعت جائز ہے۔ **ولو استحصد وادرک لم یجز**۔ اور اگر کھیتی کاٹنے کے لائق ہوگئی اور پختہ تیار ہوگئی تو مزارعت نہیں جائز ہے **ف** بالجملہ مزارعت میں بھی مثل مساقات کے حکم ہے۔ **لان العامل انما یستحق بالعمل ولا اثر للعمل بعد التناہی والادراک**۔ اسواسطے کہ عامل و کاشتکار کو تو اجرت کا استحقاق بوجہ عمل کے ہوتا ہے اور پھل و کھیتی پوری و پختہ ہونے کے بعد کام کا کچھ اثر نہیں ہے۔ **فلو جوزناہ لکان استحقاقا بغیر عمل ولم یرد بہ الشرع**۔ پس اگر ہم ایسی مزارعت یا معاملت کو جائز کہیں تو عامل کا استحقاق بدون عمل کے ہوجاویگا ایسے استحقاق کے ساتھ شرع وارد نہیں ہوئی ہے **ف** بلکہ شرع میں عامل کا استحقاق ایسی صورت میں وارد ہوا ہے کہ اسنے کچھ کام کیا ہو یعنے اسکے کام کا اثر پیدا ہوا ہے اور یہاں تو پھلوں و کھیتی کی بڑھاو پوری ہوچکی تو اسلیے کام کی کچھ حاجت باقی نہیں رہی۔ **بخلاف ما قبل ذلک لتحقق الحاجۃ الی العمل**۔ برخلاف اسکے پہلی حالت کے کیونکہ اسوقت عامل کے کام کی حاجت ہے **ف** لہذا اسکو کام سے استحقاق ہوتا ہے۔ **قال واذا فسدت المساقاۃ فللعامل اجر مثلہ**۔ اور جس صورت میں کہ مساقات فاسد ہو تو عامل کے واسطے اجر المثل ملیگا **ف** یعنی اسکو حصہ کا استحقاق نہیں ہے بلکہ جو کچھ ایسے کام کی مزدوری ہوتی ہے اسپر نظر کی جاوے اور پھلوں میں سے اسکے مشروط حصہ پر نظر

کی جاوے پس اگر اجر المثل کم یا برابر ہو تو اجر المثل دیا جاوے اور اگر اجر المثل زائد ہو تو اسمین سے بقدر حصہ مشروط
کے دیا جاوے وفیہ خلاف۔م۔ **لانہ فی معنی الاجارۃ الفاسدۃ**۔ کیونکہ عقد معاملہ جو فاسد ہو گیا ہی وہ اجارہ
فاسدہ کے معنی مین ہی ف۔ اور اجارہ فاسدہ مین اجر المثل ملتا ہی تو مساقات مین بھی یہی ملیگا۔ **وصارت
کالمزارعۃ اذا فسدت**۔ اور معاملہ فاسدہ ایسا ہو گیا جیسے مزارعت فاسدہ ہی ف۔ کہ دونون کی حالت
یکسان ہین۔ **قال ویبطل المساقاۃ بالموت لانہا فی معنی الاجارۃ وقد بیناہ فیہا**۔ اور موت کی وجہ سے
عقد مساقات باطل ہو جاتا ہی کیونکہ وہ اجارہ کے معنی مین ہی اور ہمنے اسکو اجارات مین بیان کیا ہی ف۔ کہ جب
متعاقدین مین سے ایک مرگیا اور حال یہ ہی کہ اُسنے عقد اجارہ اپنی ذات کے واسطے کیا تھا یعنی وہ اس عقد مین وکیل
یا فضولی نہین تھا تو اُسکی موت سے عقد اجارہ مٹ جائیگا۔ اسی طرح اجارہ کے معنی مین جو عقود ہین جیسے عقد معاملہ
وہ بھی مٹ جائیگا۔ رہا یہ کہ جب عقد معاملہ باقی نہین رہا تو بعد اسکے پیداوار کا کیا حال ہی پس اسکی چند صورتین ہین
اول یہ کہ مالک باغ نے انتقال کیا اور عامل باقی ہی اور مالک کے وارثون نے بٹوارہ چاہا۔ پھر ایکیہ کہ عامل نے انکار
کیا اور پھلون کی پرداخت چاہی اور دوم یہ کہ عامل نے بھی کام سے انکار کیا۔ اور سوم یہ کہ وارثون نے یہ تعہد نہین کیا
بلکہ عامل نے چاہا۔ صورت دوم یہ کہ عامل مرا اور اسکے وارثون و مالک باغ مین یہ وجوہ پیدا ہوئے۔ **فان مات
رب الارض والخارج بسر فللعامل ان یقوم علیہ کما کان یقوم قبل ذلک الی ان یدرک الثمر وان
کرہ ذلک ورثۃ رب الارض استحسانا فیبقی العقد دفعا للضرر عن العامل ولا ضرر فیہ علی الآخر**۔
اور اگر مالک زمین ایسی حالت مین مرگیا کہ پھل ہنوز خام کیریان ہین تو عامل کو اختیار ہی کہ جیسے پہلے پرداخت کرتا تھا
اسی طرح برابر پرداخت کرتا رہے یہانتک کہ پھل پک جاوین اگرچہ رب الارض کے وارث اسپر راضی نہون اور یہ حکم
استحسان ہی پس عامل سے ضرر دور کرنے کے لیے عقد باقی رہیگا اور اسمین دوسرے پر کچھ ضرر نہین ہی ف۔ یعنی
رب الارض کے وارثون پر کچھ ضرر نہین ہی۔ **ولو التزم العامل الضرر**۔ اور اگر اس صورت مین عامل نے ضرر
برداشت کرنے کا التزام کیا ف۔ یعنی عامل نے کام سے انکار کیا۔ **تخیر ورثۃ رب الارض بین ان یقتسموا
البسر علی الشرط**۔ تو رب الارض کے وارثون کو تین باتون کا اختیار ہی۔ چاہین کیریون کو شرط کے موافق بٹوارہ
کرلین۔ **وبین ان یعطوہ قیمۃ نصیبہ من البسر**۔ اور چاہین عامل کو کیریون مین سے اسکے حصہ کی قیمت دیدین
وبین ان ینفقوا علی البسر حتی یبلغ فیرجعوا بذلک فی حصۃ العامل من الثمر۔ اور چاہین کیریون کی پرداخت
اپنے خرچہ سے کرائین یہانتک کہ وہ پختہ ہو جاوین پس چھوہارون مین سے حصہ عامل سے یہ خرچہ واپس لین ف۔
اور جو کچھ بچے وہ عامل کا ہوگا۔ پس رب الارض کے وارثون کو یہ اختیارات حاصل ہین۔ **لانہ لیس لہ الحاق الضرر
بہم وقد بینا نظیرہ فی المزارعۃ**۔ اسواسطے کہ عامل کو یہ اختیار نہین کہ وارثون کو ضرر لاحق کرے اور مزارعت مین
ہم اسکی نظیر بیان کرچکے ہین۔ یہ سب اس صورت مین کہ مالک باغ نے انتقال کیا ہو۔ **ولو مات العامل فلورثتہ
ان یقوموا علیہ وان کرہ رب الارض لان فیہ النظر من الجانبین**۔ اور اگر عامل نے انتقال کیا درحالیکہ
پھل کیریان ہین تو اسکے وارثون کو اختیار ہی کہ باغ کی پرداخت کرین اگرچہ مالک باغ راضی نہو اسواسطے کہ ایسا کرنے
مین جانبین کی بہتری ہی۔ **وان ارادوا ان یصرموہ بسرا کان صاحب الارض بین الخیارات
الثلثۃ التی بیناہا**۔ اور اگر عامل کے وارثون نے چاہا کہ کچی کیریان توڑکر تقسیم کرین تو مالک باغ کو مذکورۂ بالا ہر سہ
اختیارات ہین ف۔ یعنی انکو مالک باغ کے ذمہ ایسا ضرر لاحق کرنے کی قدرت نہین ہی تو مالک کو اختیار ہی چاہے

Marfat.com

تو وہی کیریان توڑکر بٹوارہ کرلے اور چاہے ان لوگون کو وارث کے حصہ کیرون کی قیمت دیدے اور کل پھل مالک کے ہوجاوینگے اور چاہے اپنے پاس سے انکی پرداخت مین خرچ کرے اور جب پختہ ہوجاوین تو عامل کے حصہ سے اپنا خرچہ نکال لے یعنی تمام خرچہ جو عامل کے کام کی جگہ تھا اسمین سے نکال لے پھر اگر کچھ باقی رہے تو وہ وارثان عامل کا ہوگا۔ **وان ماتا جميعا فالخيار لورثة العامل لقيامهم مقامه**۔ اور اگر مالک باغ اور عامل دونون مرگئے تو پرداخت مین وارثان عامل کو اختیار ہے ف کہ چاہین بدستور عامل کی طرح پرداخت کرتے رہین کیونکہ ایسا کرنے مین دونون کی بہتری ہے پس وارثان مالک باغ کا انکار کچھ مضر نہین ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمھارے نزدیک خیار تو میراث نہین ہوتا ہے پس عامل کا خیار کیونکر اسکے وارثون کو میراث ملا۔ جواب یہ کہ خیار میراث نہین ملا ہے۔ **وہذا خلافة فی حق مالی**۔ اور یہ تو مالی حق مین قائم مقامی ہے ف یعنی بجاے عامل مورث کے اسکے وارث قائم و خلیفہ ہوئے ہین۔ **وہو ترک الثمار علی الاشجار الی وقت الادراک لا ان یکون وراثة فی الخیار** اور وہ حق مالی یہ ہے کہ پختہ ہونے تک پھلون کو درختون پر چھوڑنا۔ اور یہ خیار کی وراثت نہین ہے۔ **فان ابی ورثة العامل ان تقوموا علیہ کان الخیار فی ذلک الی ورثة رب الارض علی ما وصفنا**۔ پھر اگر عامل کے وارثون نے پرداخت کرنے سے انکار کیا تو اس بارہ مین مالک باغ کے وارثون کو بوصف مذکورۂ بالا اختیار ہوگا ف کہ چاہین کیریان توڑکر بٹوارہ کرین اور چاہے کیریون مین سے حصہ عامل کی قیمت اسکے وارثون کو دیدین اور چاہے اپنے پاس سے خرچ کرین یہانتک کہ پھل تیار ہون تو خرچہ عامل کے حصہ سے واپس لین۔ **قال واذا انقضت مدة المعاملة والخارج بسر اخضر فہذا والاول سواء**۔ اور اگر مساقات کی مدت ایسی حالت مین گزرگئی کہ پھل کیریان سبز ہین تو یہ صورت اور پہلی صورت دونون کا حکم یکسان ہے ف یعنی اگر کیریان سبز ہونے کی حالت مین متعاقدین یا ایک کے مرجانے مین جو حکم تھا وہی اس صورت مین کہ متعاقدین زندہ ہین مگر معاملہ کی مدت گزرگئی۔ **وللعامل ان یقوم علیہا الی ان یدرک لکن بغیر اجر**۔ اور عامل کو اختیار ہوگا کہ باغ کی پرداخت کرے یہانتک کہ پھل پختہ ہوجاوین ولیکن بغیر اجرت ہوگی ف یعنی عامل پر اپنے حصہ کی بابت جو درختون پر لگے رہے یہانتک کہ پختہ ہوئے ہین کوئی اجرت واجب نہوگی۔ **لان الشجر لا یجوز استیجارہ**۔ کیونکہ درخت کو اس کام کے واسطے اجارہ لینا جائز نہین ہے۔ **بخلاف المزارعة فی ہذا**۔ برخلاف مزارعت کے ایسی صورت مین ف عامل پر اسکے حصہ زراعت کے واسطے پختہ ہونے تک زمین کا اجرالمثل واجب ہوگا۔ **لان الارض یجوز استیجارہا**۔ اسواسطے کہ زمین کو اجارہ پر لینا جائز ہے۔ ف چنانچہ اگر کسی نے زمین مین کچی زراعت خریدی پھر زمین کو اجارہ پر لیا تو دیکھا جاوے کہ اگر دس روپیہ پر دوماہ کے واسطے اجارہ لے تو اجرت مسمی یعنے دس روپیہ واجب ہوگی۔ اور اگر کھیتی پختہ ہونے تک اجارہ پر لے تو جب تک پختہ ہوکر کاٹی جاوے اس مدت کا اجرالمثل واجب ہوگا۔ بخلاف اسکے اگر درختون پر پھل خریدے پھر پھل پختہ ہونے تک درختون کو اجارہ پر لیا یا دوماہ کے واسطے اجارہ پر لیا تو کسی صورت مین نہین جائز ہے اور کچھ بھی اجرت واجب نہوگی اور پھلون مین جو کچھ بڑھا اور زیادتی ہوئی ہے وہ حرام ہے اسکو صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر پھلون کے خرید مین یہ شرط ہو تو بیع فاسد ہے۔ پس جب یہ معلوم ہوا تو اب مزارعت و معاملت مین فرق ہوا کہ سبز رہنے کی حالت مین اگر مزارعت کی مدت تمام ہوگئی تو زمیندار و کاشتکار کا یہ مال مشترک ہے پس دونون اپنے اپنے خرچہ سے اسکی پرداخت کرین اور عامل پر اسکے حصہ کے واسطے زمیندار کی زمین کا اجرالمثل واجب ہوگا۔ اور اگر معاملت مین سبز کیریان ہونے کی حالت مین مدت معاملہ تمام ہوگئی تو یہ مال مشترک ہے اور اسکے توڑ ڈالنے سے یہ بہتر ہے کہ پختہ ہوجاوے لیکن اس

صورت میں عامل پر اسکے حصہ کار کی بابت درختوں کا اجر المثل واجب نہیں ہوگا کیونکہ درختوں کا اجارہ لینا نہیں جائز ہے تو عامل کے پھل بغیر اجرت کے لگے رہیں یہانتک کہ پختہ ہوں۔ وکذالک العمل کلہ علی العامل ہہنا۔ اور اسی طرح معاملت کی ایسی صورت میں پرداخت وکام بھی کل بذمہ عامل رہیگا ف۔ اور مالک باغ پر اپنے حصہ کا کام نہیں ہوگا۔ وفی المزارعۃ فی ہذا علیہما۔ اور مزارعت میں ایسی صورت میں کام دونوں پر ہوتا ہے ف۔ یعنی زمیندار وکاشتکار دونوں کام کریں اور جو کچھ خرچ پڑے دونوں اُٹھاویں۔ لانہ لما وجب اجر مثل الارض بعد انتہاء المدۃ علی العامل لا یستحق علیہ العمل۔ اسواسطے کہ مدت اجارہ گزر جانے کے بعد جب کھیتی تیار ہونے تک کاشتکار پر اسکے حصہ کی بابت زمین کا اجر المثل واجب ہوا تو اب اسپر کام کرنے کا استحقاق نہیں رہا۔ وہہنا لا اجر فیجاز ان یستحق العمل کما یستحق قبل انتہائہا۔ اور یہاں عامل کے ذمہ اجرت نہیں تو جائز ہوا کہ اسپر کام کرنے کا استحقاق ہو جیسے انتہائے مدت سے پہلے اسپر استحقاق تھا۔ قال وتفسخ بالاعذار لما بینا فی الاجارات عقد معاملہ بوجہ عذروں کے فسخ کیا جاتا ہے بدلیل مذکورۂ اجارات ف۔ کہ عاقد کو عقد معاملہ پورا کرنا بدون ایسے زائد ضرر کے اُٹھائے ممکن نہیں ہو بمقتضائے عقد سے اسپر لازم نہ تھا لہذا عقد توڑ دیا جائیگا۔ وقد بینا وجوہ العذر فیہا اور ہمنے عذر کی صورتیں کتاب الاجارات میں بیان کی ہیں۔ ومن جملتہا ان یکون العامل سارقا یخاف علیہ سرقۃ السعف والثمر قبل الادراک۔ اور منجملہ عذروں کے جن سے معاملہ فسخ کیا جاوے یہ ہے کہ عامل چور ہو جسکی ذات سے یہ خوف ہو کہ وہ خرما کی ڈالیاں وپتے چرا دیگا اور پھلوں کو پکنے سے پہلے چرا دیگا ف۔ پس ایسی صورت میں عقد معاملہ توڑنا جائز ہے جبکہ باقی رکھنا مضر ہے۔ لانہ یلزم صاحب الارض ضررا لم یلتزمہ فیفسخ بہ۔ اسواسطے کہ مالک باغ کے ذمہ ایسا ضرر لازم آویگا جسکا عقد میں اسنے التزام نہیں کیا تھا پس اسکی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جائیگا۔ ومنہا مرض العامل اذا کان یضعفہ عن العمل۔ اور ازانجملہ عامل کی بیماری ہے جبکہ اسکو کام سے ضعیف ولاچار کرے ف۔ اگر کہا جاوے کہ وہ مزدور رکھے۔ جواب یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا ہے۔ لان فی الزامہ استیجار الاجراء زیادۃ ضرر علیہ ولم یلتزمہ فیجعل ذالک عذرا۔ اسواسطے کہ مزدوروں کا تقرر اسکے ذمہ لازم کرنے میں اسپر زیادہ ضرر لازم آیا جسکا اسنے عقد معاملہ میں التزام نہیں کیا تھا تو یہ اسکے حق میں فسخ کا عذر قرار دیا جائیگا۔ ولو اراد العامل ترک ذالک العمل۔ اور اگر عامل نے یہ کام ہی چھوڑنا چاہا ف۔ یعنی چاہا کہ یہ پیشہ چھوڑ دے۔ ہل یکون عذرا۔ تو کیا یہ بھی عذر شمار کیا جائیگا یا نہیں۔ فیہ روایتان۔ جواب یہ کہ اسمیں دو روایتیں آئی ہیں ف۔ ایک روایت یہ کہ عذر ہے اور دوسری روایت میں مطلقا اسپر جبر کیا جاوے وعذر نہیں ہے غایہ۔ وتاویل احدہما ان یشترط العمل بیدہ فیکون عذرا من جہتہ۔ اور اول روایت کی تاویل یہ ہے کہ اسنے اپنے ہاتھ سے کام کرنا شرط کیا تھا تو یہ اسکی طرف سے عذر ہوگا ف۔ جبکہ اسنے یہ پیشہ چھوڑ دیا ہے حتی کہ اگر اپنے ہاتھ سے کام شرط نکیا ہو بلکہ چاہے خود کام کرے یا اپنے نوکروں سے کام لے تو یہ عذر نہیں ہے۔ ومن دفع ارضا بیضاء الی رجل سنین معلومۃ لیغرس فیہا شجرا علی ان تکون الارض والشجر بین رب الارض والغارس نصفین لم یجز ذالک لاشتراط الشرکۃ فیما کان حاصلا قبل الشرکۃ لا بعملہ۔ اگر ایک شخص نے عامل کو صاف زمین بدون درخت کے چند سال معلوم کے لیے دی کہ اسمیں پودے لگا دے اس شرط پر کہ زمین ودرخت درمیان مالک زمین وعامل کے نصفا نصف ہوں تو یہ جائز نہیں ہے اسواسطے کہ عقد میں ایسی چیز کی شرکت شرط کی جو پیشتر سے بدون عامل کے کام حاصل تھی ف۔ اور وہ زمین ہے کیونکہ زمین تو بدون کار عامل کے رب الارض کے پاس موجود تھی۔ پھر جب یہ شرط مفسد

Marfat.com

جائز نہوئی اور معاملہ فاسد ہوا تو کیا حکم ہے۔ پس فرمایا۔ **وجمیع الثمر والغرس لرب الارض** ۔ اور تمام پھل اور پودے
کے مالک زمین کے ہونگے ۔ **وللغارس قیمۃ غرسہ واجر مثلہ فیما عمل** ۔ اور عامل کے واسطے اسکے پودوں کی قیمت
اور جو اسنے کام کیا اسکا اجر المثل ملیگا۔ **لانہ فی معنی قفیز الطحان اذ ہو استیجار ببعض ما یخرج من عملہ وہو
نصف البستان فیفسد**۔ اسواسطے کہ یہ عقد معاملہ بمعنی قفیز الطحان ہے اسواسطے کہ اسکو اجرت پر لیا بعوض ایک حصہ
اس چیز کے جو اسکے عمل سے حاصل ہو اور وہ نصف بستان ہے پس معاملہ فاسد ہوگا ف۔ کیونکہ اسنے گویا اس عامل
کو مزدور کیا کہ بنجر اس زمین کو باغ کردے بذریعہ اپنی اشیاء و آلات کے اس شرط پر کہ جو کچھ اسکے کام سے حاصل ہوا اسکا
نصف بطور اجرت دونگا۔ زیلعی۔ جیسے پیسنے والے کو کہا کہ یہ چار من گیہوں پیسے کہ جو آٹا حاصل ہو اسمین سے دس سیر
آٹا دونگا۔ اور یہ فاسد ہے تو عقد معاملہ بھی فاسد ہے۔ **وتعذر رد الغراس لاتصالہا بالارض** ۔ اور پودوں کا واپس
کرنا اسوجہ سے متعذر ہے کہ وہ زمین سے متصل ہوگئے ہین۔ **فیجب قیمتہا واجر مثلہ لانہ لا یدخل فی قیمۃ
الغراس لتقومہا بنفسہا**۔ پس پودون کی قیمت واپس کرنا واجب ہے اور اجر المثل دے اسواسطے کہ پودون کی قیمت مین
اجر المثل داخل نہین ہوگا کیونکہ پودے بذات خود قیمتی چیزین ہین ف۔ اور پودون کے ساتھ کام کو جنسیت نہین ہے
کیونکہ کام خود قیمتی چیز نہین بلکہ اجارہ کی ضرورت سے قیمتی ہو جاتا ہے ع۔ **وفی تخریجہا طریق آخر بیناہ فی کفایۃ
المنتہی وہذا اصحہما واللہ تعالی اعلم**۔ اور اس مسئلہ کی تخریج کے واسطے دوسرا ایک طریقہ ہے جسکو ہمنے کفایۃ المنتہی
مین بیان کیا ہے لیکن دونون مین سے یہ زیادہ صحیح ہے جو بیان مذکور ہے۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب تم المعاملہ۔

کتاب الذبائح

یہ کتاب ذبائح کے بیان مین ہے۔

ذبائح جمع ذبیحہ اور وہ اس چیز کا نام ہے جو ذبح کیا جاوے۔ اور ذبح کا نام ذکوۃ ہے ع۔ **قال الذکوۃ شرط حل الذبیحۃ**
ذکاۃ ذبیحہ حلال ہونے کی شرط ہے ف۔ یعنی جو جانور کھایا جاتا ہے اسکے حلال ہونے کی شرط یہ کہ ذبح کیا ہو۔ **لقولہ تعالی
الا ما ذکیتم**۔ یعنی اللہ تعالی نے مردار وغیرہ سے استثناء کیا کہ سوائے اس جانور کے کہ جسکو تمنے تذکیہ کیا یعنی ذبح کیا ہو۔
ولان بہا یتمیز الدم النجس من اللحم الطاہر۔ اور اس دلیل سے کہ ذکاۃ ہی سے نجس خون گوشت پاک سے جدا ہوتا ہے
ف۔ یعنی خون مسفوح نجس ہے اور وہ گوشت سے مجاور و مخلوط ہے پس ذکوۃ کے ذریعہ سے تمام رگون سے یہ خون نکل جاتا ہے تو
گوشت پاک ہوجائیگا۔ **وکما یثبت بہ الحل**۔ اور جسطرح ذبح سے حلت ثابت ہوئی ہے ف۔ یعنی ذبح کرلینے سے جیسے کھانے
کے قابل جانورون مین کھانے کی حلت ثبوت ہوتی ہے۔ **یثبت بہ الطہارۃ فی الماکول وغیرہ**۔ اسیطرح ذبح سے ماکول وغیر ماکول
سب مین طہارت ثابت ہوجاتی ہے ف۔ حتی کہ جو جانور کھائے نہین جاتے ہین جیسے شیر وغیرہ اگر بسم اللہ کرکے ذبح کیے گئے تو
پاک ہوجاوینگے۔ اگرچہ کھانے کے قابل نہین ہین۔ **فانہا تنبئ عن الطہارۃ**۔ کیونکہ ذکاۃ کا لفظ معنی طہارت سے آگاہ کرتا ہے
ومنہ قولہ علیہ السلام ذکاۃ الارض یبسہا ۔ اور اسی معنی مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ زمین کی ذکاۃ
یعنی طہارت یہ کہ خشک ہوجاوے ف۔ لیکن ان الفاظ سے حدیث نہین ملی۔ اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ابن
الحنفیہ و ابو قلابہ نے کہا کہ جب زمین خشک ہوگئی تو اسکی ذکاۃ ہوگئی ۔ بہر حال ذکاۃ بمعنی طہارت موجود ہے۔ پھر واضح ہو کہ
ذکوۃ دو قسم ہے ذکوۃ اختیاریہ و ذکوۃ اضطراریہ ۔ **فالاختیاریۃ الجرح فیما بین اللبۃ واللحیین**۔ اور
ذکوۃ اختیاری وہ ہے جیسے لبہ وجبڑون کے درمیان مین جرح کرنا ف۔ لبہ سینہ کے سرے سے اوپر۔ لحیین دونون

Marfat.com

جبڑے جنمیں دانت لگے ہوتے ہیں - یعنی جب اختیار کے ساتھ ذبح کرے تو معمولی طور پر سینہ و جبڑے کے درمیان کاٹے۔ والاضطراریۃ وھی الجرح فی ای موضع کان من البدن - اور ذکاۃ اضطراری یہ ہے کہ بدن میں سے جہاں کہیں ممکن ہو جرح کرے ف۔ مثلاً اونٹ بدک کر بھاگا اور اسکے ہاتھ آنے کی صورت نہیں ہے تو نیزہ مارے اور تکبیر کہہ لے اور جہاں اسکے بدن سے زخمی کرکے ہلاک کرے وہ ذبح ہو جائیگا۔ والثانی کالبدل عن الاول لانہ لایصار الیہ الاعند العجز عن الاول وھذا آیۃ البدلیۃ - اور ذکاۃ اضطراری گویا ذکاۃ اختیاری کا بدل ہے کیونکہ ذکاۃ اضطراری کا جواز نہیں مگر جبھی کہ ذکاۃ اختیاری سے عاجز ہو اور یہ بدل ہونے کی علامت ہے۔ وھذا لان الاول اعمل فی اخراج الدم والثانی اقصر فیہ فاکتفی بہ عند العجز عن الاول اذ التکلیف بحسب الوسع - اور یہ حکم اسوجہ سے ہے کہ ذکاۃ اختیاری تو خون نجس خارج کرنے میں خوب کام دیتی ہے اور ذکاۃ اضطراری اس کام میں قاصر ہے پس جب ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ہو تو ذکاۃ اضطراری پر اکتفا کیا جائیگا اسواسطے کہ بندہ پر تعمیل حکم بحسب قدرت ہے ف۔ لہذا جب اسکو منع کیا گیا کہ مال کو ضائع و برباد کرے حالانکہ وہ بدکے ہوئے اونٹ کو یا کنوئیں میں گری ہوئی بکری کو ذبح اختیاری نہیں کرسکتا تو اضطراری طور پر ذبح کرکے پاک کرے۔ پھر یہ ضرور ہے کہ دونوں صورتوں میں جرح پایا جاوے یعنی ایسے ہتھیار سے ہو کہ چھری یا تلوار یا نیزہ سے مجروح کرے اور یہ نہیں کہ کچل دے مانند پتھر و لاٹھی کے یا پھوڑ دے جیسے بندوق کی گولی وغیرہ کے۔ ومن شرطہ ان یکون الذابح صاحب ملۃ التوحید اما اعتقادا کالمسلم او دعوی کالکتابی - اور ذبح کے شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ ذبح کرنے والا ملت توحید والا ہو خواہ ازراہ اعتقاد جیسے مسلمان یا ازراہ دعوی جیسے یہودی و نصرانی۔ وان یکون حلالا خارج الحرم علی مانبینہ ان شاء اللہ تعالی - اور دوم یہ ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان احرام میں نہو بلکہ حلال ہو اور حرم محترم سے باہر ہو چنانچہ ہم اسکو ان شاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ قال وذبیحۃ المسلم والکتابی حلال - اور مسلم و کتابی کا ذبیحہ حلال ہے۔ لما تلونا - بدلیل اس آیت کے جو ہمنے تلاوت کی ف۔ یعنی قولہ تعالی الا ما ذکیتم۔ سوائے اسکے جسکو تم مذکیٰ کرو ف۔ یعنی عمداً ذکوٰۃ کرو۔ ولقولہ تعالی وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم - اور بدلیل قولہ تعالی وطعام الذین الخ یعنی طعام ان لوگون کا جو کتاب دیئے گئے ہیں تمہارے واسطے حلال ہے ف۔ یعنی اہل کتاب کا طعام حلال ہے۔ اور طعام سے ذبیحہ مراد ہے اسواسطے کہ طعام غیر ذبیحہ تو ہر کافر سے حلال ہے اسمیں اہل کتاب کی شرط نہیں ہے - زیلعی - ویحل اذا کان یعقل التسمیۃ والذبیحۃ ویضبط - اور ذبیحہ حلال ہوگا جبکہ تسمیہ سمجھتا ہو یعنی اللہ تعالی کے نام پر ذبح کرے اور ذبح کا طریقہ جانے اور اوداج کاٹنے وغیرہ پر قادر ہو۔ وان کان صبیا او مجنونا او امرأۃ - اگرچہ وہ طفل غیر بالغ ہو یا مجنون ہو یا عورت ہو - اما اذا کان لایضبط ولا یعقل التسمیۃ والذبیحۃ لاتحل - اور اگر ذبح کرنے والا ایسا ہو کہ ضبط نکرے یعنی اوداج کاٹنا وغیرہ پر ضابط نہو اور تسمیہ نہیں سمجھتا ہو اور ذبح کا طریقہ نجانے تو اسکا ذبیحہ حلال نہوگا - لان التسمیۃ علی الذبیحۃ شرط بالنص - اسواسطے کہ ذبیحہ پر تسمیہ کہنا نص قرآنی سے شرط ہے ف۔ چنانچہ فرمایا - کلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ - یعنی جسپر اللہ تعالی کا نام ذکر ہوا اسمیں سے کھاؤ - اور فرمایا - ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ الآیۃ - اور ایسے ذبیحہ سے مت کھاؤ کہ اسپر اللہ تعالی کا نام نہیں ذکر کیا گیا - پس معلوم ہوا کہ اللہ تعالی کا نام ذکر ہونا شرط ہے - وذلک بالقصد - اور یہ بقصد متعمد ہوگا - وصحۃ القصد بما ذکرناہ - اور قصد صحیح ہونا بذریعہ مذکورہ بالا ہے ف۔ یعنی تسمیہ کو سمجھتا ہو کہ اسکا ذبح کرنا اللہ تعالی کے نام پر ہے کہ وہی خالق ہے اور اسی کے حکم سے اسکی جان واسطے منفعت مخلوقات کے لینا اسی کے

Marfat.com

حکم سے ہے۔ والاقلف والمختون سواء لما ذکرنا۔ اور بے ختنہ کیا ہوا اور ختنہ کیا ہوا دونوں برابر ہیں بدلیل مذکورہ بالا ف۔ کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ حلت ذبیحہ کچھ ختنہ وغیرہ پر موقوف نہیں بلکہ اہل کتاب یا اہل اسلام ہو۔ واطلاق الکتابی ینتظم الکتابی الذمی والحربی والعربی والتغلبی لان الشرط قیام الملة علی ما مر۔ اور کتابی کا لفظ مطلق سب قسم کی کتابی کو شامل ہے خواہ اسلام کی عملداری میں ذمی ہوکر رہتا ہو یا خودمختار حربی ہو خواہ عربی ہو یا تغلبی ہو اسواسطے کہ شرط تو یہ ہے کہ ملت قائم ہو جنانچہ گزرا ف۔ کہ ملت توحید ہو خواہ حقیقیہ جیسے مسلم میں ہے اور خواہ دعوی سے جیسے یہود و نصاری میں کہ باوجود شرک کے اہل کتاب ہیں۔ قال ولا تؤکل ذبیحة المجوسی لقوله علیه السلام سنوا بهم سنة اهل الکتاب غیر ناکحی نسائهم ولا اکلی ذبائحهم۔ اور مجوسی کا ذبیحہ نہیں کیا جائیگا اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے اسکے کہ انکی عورتوں سے نکاح کرنے والے مت ہو اور انکا ذبیحہ کھانے والے مت ہو ف۔ رواہ عبدالرزاق وابن ابی شیبہ عن محمد بن الحنفیہ مرسلا اور ابن بحجر رح نے کہا کہ یہ مرسل جید الاسناد ہے اور قیس بن مسلم راوی کو امام احمد و یحیی بن معین وابوحاتم ونسائی وشعبہ بن بن الحجاج وابن حبان وابن سعد وعجلی ویعقوب بن سفیان نے ثقہ کہا ہے۔ اور بیہقی نے کہا کہ یہ مرسل بذریعہ اجماع فقہا کے مؤید ہے۔ سفع ن۔ ولانه لا یدعی التوحید فانعدمت الملة اعتقادا ودعوی۔ اور اس دلیل سے کہ مجوسی دعوی توحید نہیں کرتا تو ملت از راہ اعتقاد اور دعوی کے ندارد ہوگئی ف۔ حالانکہ ذبیحہ اس شخص کا حلال نکلا تھا کہ جسکو توحید کا دعوی ہو یا اعتقاد بھی ہو۔ قال والمرتد۔ اور مرتد کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جائیگا۔ لانه لا ملة له فانه لا یقر علی ما انتقل الیه۔ کیونکہ مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اسواسطے کہ وہ جس ملت کی جانب منتقل ہوا ہے اسپر برقرار نہیں چھوڑا جائیگا ف۔ بلکہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے۔ بخلاف الکتابی اذا تحول الی غیر دینه لانه یقر علیه عندنا۔ بخلاف کتابی کے کہ وہ جب اپنے دین کے سوائے دوسرے دین کی جانب منتقل ہوا تو ہمارے نزدیک اسپر چھوڑ دیا جائیگا فیعتبر ما هو علیه عند الذبح لا ما قبله۔ تو ذبح کے وقت وہ جس دین پر ہے اسکا اعتبار کیا جائیگا نہ اس ملت کا جسپر وہ پہلے تھا ف۔ مثلا پہلے وہ یہودی یا نصرانی تھا پھر اگر یہودی منتقل ہوکر نصرانی ہوگیا یا نصرانی مرلکر یہودی ہوگیا تو ذبح کے وقت دونوں میں سے جس ملت پر ہو اسکا ذبیحہ جائز ہے۔ اور اگر انمیں سے کوئی مجوسی یا ہندو ہوگیا اور ذبیحہ کے وقت وہ اسی بت پرستی یا آتش پرستی پر ہے تو ذبیحہ مردار ہے۔ قال والوثنی۔ اور بت پرست کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جائیگا۔ لانه لا یعتقد الملة۔ اسواسطے کہ وہ ملت توحید کا اعتقاد نہیں کرتا ف۔ یعنی اسکو توحید کا اعتقاد نہیں اور نہ اس ملت کا دعوی ہے۔ اور روا ہو کہ اگر ہندو یا مجوسی یا یہودی و نصرانی وغیرہ کسی نے مچھلی یا ٹیڑی شکار کی تو وہ بالاجماع کھائی جائیگی اور اگر مجوسی نے مچھلی ذبح کی تو وہ بھی بالاجماع کھائی جاوے کیونکہ مچھلی کے واسطے ذبح نہیں ہے تو وہ ٹکڑے کرنے کے معنی میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ذبیحہ اہل کتاب کا مسئلہ ہمنے تفسیر جامع اردو میں مدلل شرح بیان کیا ہے اور محقق میرے نزدیک یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے جو لوگ آسمانی دین کا دعوی کرتے ہیں اور اپنے زعم میں وہ توریت یا انجیل کے ساتھ متدین ہیں یعنی انھیں کے احکام پر چلنا اعتقاد کرتے ہیں تو انکا ذبیحہ جائز ہے اگرچہ وہ تثلیث وغیرہ سے درحقیقت مشرک ہیں پھر ہم اس زمانہ میں دیکھتے ہیں کہ یہود و نصاری میں سے ایک قوم ہیں کہ وہ ذبح کو باطل اور احکام کو انسانی مصلحت وقت کا قانون سمجھتے ہیں اور گردن مروڑ کر بدون خون بہانے کے نرمی و بہتر جانتے ہیں تو انکا ذبیحہ مردار ہے یہانتک کہ توریت وانجیل کے موافق متدین و اعتقاد ہو خالصہ تعالی اعلم بالصواب۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالے نے اہل کتاب کا ذبیحہ حلال کیا ہے۔ جواب یہ کہ ہاں اہل کتاب کا ذبیحہ حلال کہا اور اہل کتاب وہ ہیں کہ کتاب توریت وانجیل پر متدین ہوں تو ہم بھی اسی آیت سے انکا ذبیحہ حلال جانتے ہیں اور اللہ تعالی نے

Marfat.com

اہل الرائے کا ذبیحہ حلال نہیں کیا لہذا جننے انکے اہل الرائے وغیر شدین کا ذبیحہ حرام جانا کہ وہ خلاف نص ہے۔ فاحفظہ۔ م
قال والمحرم یعنی من الصید۔ اور جو شخص احرام میں ہو اُسکا ذبیحہ حرام ہے یعنے جب وہ شکار کو ذبح کرے تو وہ مردار ہے
ف اور اگر بالو مرغی وغیرہ ذبح کرے تو جائز ہے۔ وکذا لایوکل ما ذبح فی الحرم من الصید۔ اور اسی طرح شکار
میں سے جو جانور کہ حرم میں ذبح کیا گیا ہو وہ نہیں کھایا جائیگا ف خواہ اُسکو محرم نے ذبح کیا ہو یا حلال نے ذبح کیا ہو
والاطلاق فی المحرم ینتظم الحل والحرم۔ اور محرم کے حق میں اطلاق شامل حل وحرم ہے ف یعنی محرم کا شکار ذبح کرنا
حرام ہے خواہ وہ حل میں ذبح کرے یا حرم میں ذبح کرے۔ والذبح فی الحرم یستوی فیہ الحلال والمحرم۔ اور حرم میں ذبح
کرنے میں حلال ومحرم یکساں ہیں ف یعنی حرم میں شکار ذبح کرنا مردار ہے خواہ محرم ذبح کرے یا حلال ذبح کرے۔ وہذا لان
الذکاۃ فعل مشروع وہذا الصنع محرم فلم تکن ذکاۃ۔ اور یہ حکم اسوجہ سے ہے کہ ذکاۃ تو مشروع فعل ہے یعنی حلت
کے واسطے ہے اور یہ حرکت تو حرام کی گئی ہے پس ذکاۃ نہیں ہوگی ف اور جب ذکاۃ نہوئی تو جانور مردار ہوگیا۔ بخلاف ما اذا
ذبح المحرم غیر الصید او ذبح فی الحرم غیر الصید صح لانہ فعل مشروع اذ الحرم لایومن الشاۃ وکذا لایحرم ذبحہ
علی المحرم۔ برخلاف اسکے اگر محرم نے سوائے صید کے پالو جانور ذبح کیا ہو یا حرم میں سوائے شکار کے کوئی جانور ذبح کیا گیا
تو صحیح ہے اسواسطے کہ یہ مشروع ہے کیونکہ حرم میں پالو جانور مانند بکری کو امن نہیں دیا گیا ہے اور اسی طرح محرم پر بکری کا ذبح کرنا حرام
نہیں کیا گیا ہے ف غرضکہ شکار میں غیر مشروع یہ کہ احرام باندھنے والا اُسکو ذبح کرے اگرچہ حل میں ہو یا شکار کو حرم میں ذبح
کیا جاوے اگرچہ ایسے شخص نے ذبح کیا جو احرام میں نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ذبح کے وقت بسم اللہ منصوص ہے یعنے اس
جانور کی جان لینا اللہ تعالے عزوجل کے نام پاک پر ہو حتی کہ علماء کے نزدیک سوائے تعظیم خالق عزوجل کے کسی کے واسطے
ذبح کفر ہے پھر تسمیہ میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دل میں ہو اور زبان سے بھی ادا کرے۔ دوم یہ کہ زبان سے بھول جاوے
اور دل میں باقی ہو کیونکہ تسمیہ منصوص ہے اور اسکا چھوڑنا دو طرح پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ عمداً چھوڑ دے۔ دوم یہ کہ بھولے سے
چھوٹے اور تیسری صورت نہیں نکلتی ہے۔ قال وان ترک الذابح التسمیۃ عمداً فالذبیحۃ میتۃ لاتوکل۔ اور اگر ذابح نے
عمداً تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ مردار ہے نہیں کھایا جائیگا۔ وان ترکہا ناسیاً اکل۔ اور اگر اسنے بھولے سے تسمیہ چھوڑا ہو تو ذبیحہ
کھایا جائیگا ف حلال ہوگیا۔ وقال الشافعی اکل فی الوجہین۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں
میں ذبیحہ کھایا جائیگا ف خواہ ذبیحہ عمداً چھوڑا ہو یا بھولے سے چھوڑا ہو۔ وقال مالک لاتوکل فی الوجہین۔
اور امام مالک رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں نہیں کھایا جائیگا ف خواہ عمداً چھوڑے یا بھولے سے چھوڑے۔ و
المسلم والکتابی فی ترک التسمیۃ سواء۔ اور تسمیہ چھوڑنے میں مسلمان وکتابی دونوں برابر ہیں ف یعنی جیسے کتابی نے
ذبیحہ پر اگر اللہ تعالے کا نام عمداً چھوڑا تو کھایا نجاوے جیسے مسلمان میں ہے اور اگر سہواً چھوڑا تو کھایا جاوے جیسے مسلمان
میں ہے۔ وعلی ہذا الخلاف اذا ترک التسمیۃ عند ارسال البازی۔ اور اسی اختلاف پر یہ صورتیں مبنی ہیں کہ تسمیہ
ترک کیا بروقت باز چھوڑنے کے ف یعنی سکھایا ہوا شکاری باز کسی شکار پر چھوڑا اور تسمیہ چھوڑا پس امام مالک رح کے
نزدیک مطلقاً حرام ہے۔ اور شافعی رح کے نزدیک مطلقاً حلال ہے اور ہمارے نزدیک اگر عمداً تسمیہ چھوڑا تو حرام ہے اور اگر نسیان
سے ہو تو حلال ہے۔ والکلب۔ یا بروقت کتا چھوڑنے کے ف یعنی سکھایا ہوا شکاری کتا کسی شکار پر چھوڑا۔ وعند الرمی۔
اور تیر مارنے کے وقت ف تسمیہ چھوڑ کر شکار کو تیر مارا تو اختلاف مذکور جاری ہے۔ وہذا القول من الشافعی مخالف
للاجماع فانہ لاخلاف فیمن کان قبلہ فی حرمۃ متروک التسمیۃ عامداً۔ اور امام شافعی سے یہ قول مذکور مخالف اجماع
سلف ہے کیونکہ شافعی سے اگلوں میں کچھ خلاف اس بارہ میں نہیں تھا کہ جسپر عمداً تسمیہ چھوڑا گیا ہو وہ حرام ہے۔ وانما الخلاف

Marfat.com

بینہم فی متروک التسمیۃ ناسیا۔ اور صرف سلف مین خلاف ایسی صورت مین تھا کہ نسیان کے ساتھ تسمیہ چھوڑ دیا ہو
ف۔ تو بعض کے نزدیک ذبیحہ حلال تھا اور بعض کے نزدیک مردار تھا۔ فمن مذہب ابن عمر رضی اللہ عنہما انہ
یحرم ومن مذہب علی وابن عباس رضی اللہ عنہم انہ یحل بخلاف متروک التسمیۃ عامدا۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ
عنہما کا مذہب یہ تھا کہ بسبب بھولنے کے تسمیہ چھوڑا ہو وہ مردار ہی اور مذہب علی وابن عباس رضی اللہ عنہم یہ کہ حلال ہی بخلاف
ایسی صورت کے کہ عمداً تسمیہ چھوڑا ہو تو بالاجماع بلا خلاف حرام ہی ف۔ واضح ہو کہ مشہور قول مالک واحمد مثل ہمارے
مذہب کے ہی۔ ذکرہ ابن قدامۃ۔ اور مذہب ابن عمر وعلی وابن عباس وغیرہم کو شیخ ابو بکر الرازی نے احکام القرآن
مین اسناد کے ساتھ روایت کیا ہی اور ابن عباس سے مالک رحمہ نے مؤطا مین روایت کیا۔ بالجملہ بھولکر چھوڑنے مین یہ اختلاف
ہونا اس امر کی دلیل ہی کہ عمداً متروک التسمیہ کے حرام ہونے مین سب کا اتفاق ہی۔ ولہذا قال ابو یوسف والمشائخ
ان متروک التسمیۃ عامدا لا یسع فیہ الاجتہاد۔ اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف و دیگر مشائخ نے فرمایا کہ عمداً تسمیہ چھوڑا ہو
حرام دار ہونے مین کچھ اجتہاد کو گنجائش نہیں ہی ف۔ کہ وہ کسی کے اجتہاد مین حلال نکلے۔ ولو قضی القاضی بجواز بیعہ
لا ینفذ لکونہ مخالفا للاجماع۔ اور اگر کسی قاضی نے متروک التسمیہ عمدی کے بیع جائز ہونے کا حکم دیدیا تو اسکی بیع نافذ نہیں
ہوگی کیونکہ وہ مخالف اجماع ہی ف۔ کیونکہ محل اجتہاد وہ مسئلہ ہوتا ہی جسمین گمان ہو اور اجماع سلف اسکے حرام ہونے پر
قطعی ہی تو محل اجتہاد نہیں رہا۔ اور شاید واللہ اعلم بات یہ ہی کہ امام شافعی رح کے متروک التسمیہ عمدی کے حرام ہونے پر اجماع
سلف ثبوت نہیں ہوا ورنہ ممکن نہیں ہی کہ شافعی رح مخالفت کرین۔ کیونکہ اجماع حجت قطعی ہونے مین شافعی رح کو کچھ شک
وکلام نہیں ہی۔ ہان یہ ممکن ہی کہ اجماع ہوا اور شافعی رح کو ثبوت نہوا۔ اور امام محمد نے آثار مین عن ابی حنیفۃ عن یزید عن
عبد الرحمن عن رجل عن جابر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ہر مسلمان مین تسمیہ ہی خواہ تسمیہ کیا یا نکیا ہو۔ امام محمد رح نے اسکو بھولنے
پر محمول کیا اگرچہ محتمل ہی کہ عمداً ترک مراد ہو اور یہی شافعی کا قول ہی پس محتمل ہی کہ حضرت جابر رض کا یہی قول ہو تو اجماع نہوگا۔
ولہ قولہ علیہ السلام المسلم یذبح علی اسم اللہ تعالی سمی اولم یسم۔ اور شافعی رح کی دلیل یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم ہی کہ مسلم تو اللہ تعالے کے نام پر ذبح کرتا ہی خواہ تسمیہ کہا ہو یا نکہا ہو ف۔ پس ظاہر حدیث یہ کہ عمداً تسمیہ نکیا ہو تو بھی
جائز ہی۔ ولان التسمیۃ لو کانت شرطا للحل لما سقطت لعذر النسیان۔ اور اس دلیل سے کہ اگر تسمیہ کہنا
حلت کی شرط ہوتا تو نسیان کے عذر سے ساقط نہوتا۔ کالطہارۃ فی باب الصلوۃ۔ جیسے نماز کے باب مین طہارت
ہی ف۔ کہ اگر بھولے سے بغیر طہارت نماز پڑھی تو صحیح نہین ہوتی حالانکہ تم کہتے ہو کہ بھولے سے تسمیہ چھوڑنے مین حلت
ہی تو معلوم ہوا کہ حلت کی شرط تسمیہ نہیں ہی۔ ولو کانت شرطا۔ اور اگر تسمیہ شرط ہو ف۔ یعنی اگر فرض کیا جاوے کہ تسمیہ
شرط سہی۔ فالملۃ اقیمت مقامہا کما فی الناسی۔ تو ملت توحیدی بجائے تسمیہ کے قائم ہوئی جیسے تسمیہ بھولنے والے
مین ہی ف۔ کہ باتفاق ملت اسلامی اسکے واسطے کافی ہو گئی۔ پھر واضح ہو کہ جو حدیث استدلال شافعی رح مین مذکور ہی
اس لفظ سے نہیں پائی گئی بلکہ ابن عباس رض سے مرفوع روایت ہی کہ مسلم کو اسکا نام کافی ہی پس اگر وہ تسمیہ بھول گیا بوقت ذبح
کے تو اسکو چاہیئے کہ تسمیہ کہے اور اللہ تعالے کا نام لے پھر کھاوے۔ رواہ الدارقطنی۔ ابن القطان نے کہا کہ اسکی اسناد مین
کسی مین کلام نہیں سوائے محمد بن یزید بن سنان کے کہ وہ مرد صالح صدوق تھا ولیکن اسمین غفلت شدید تھی۔ اور ابن الجوزی
نے بو معقل بن عبید اللہ الجزری مین کلام کیا اسکو تنقیح مین رد کردیا کہ وہ صحیح مسلم کا راوی ہی اور ابن حبان نے ثقات مین لکھا
اور بعض سے تضعیف نقل کی۔ اور واضح ہو کہ محمد بن یزید بن سنان مین بھی اختلاف ہی پس اسناد قریب درجہ حسن ہی ولیکن
تنقیح مین کہا کہ صحیح بات یہ ہی کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ ابن عباس رض کا قول موقوف ہی۔ پھر اسکو تحقیق کے ساتھ بیان کیا۔ علاوہ بریں

Marfat.com

اگر حدیث تسلیم ہو تو اسکو حنفیہ نے عمداً تسمیہ چھوڑنے پر محمول نہیں کیا کیونکہ یہ بھول جانے کے معنی میں بھی صحیح ہے خصوص اس صورت میں کہ قرآن میں ممنوع ہے کہ لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ - اور ظاہر ہے کہ عدم ذکر کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ بھولکر ہو - دوم یہ کہ عمداً ہو پس ضرور ہے کہ قرآن کی مخالفت میں کوئی صورت باقی رہے ورنہ آیت منسوخ کرنا لازم ہوگا کیونکہ اب یہ کہتے ہو کہ تم کھاؤ جس پر اللہ تعالے کا نام چھوڑ دیا بھولکر یا عمداً - اور یہ صریح آیت سے معارض ہے پس وہاں حدیث میں سہو مراد ہے - اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رضہ میں جو آیا کہ آپ سے قوم نے کہا کہ ہمارے پاس لوگ گوشت لاتے ہیں ہم نہیں جانتے کہ انھوں نے نام الٰہی ذکر کیا یا نہیں تو فرمایا کہ تم اللہ تعالی کا نام لیکر کھاؤ - کما فی صحیح البخاری - تو اس روایت میں صرف پوچھنے والوں نے شک کیا اور متروک التسمیہ عمداً یا سہواً کچھ معلوم نہیں ہے پس اسکے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں کیونکہ ظاہر حال تو تسمیہ ہے ولیکن انکے وہم کی وجہ سے انکو تسمیہ کہنے کا ارشاد کیا تاکہ وہم دور ہو - ولنا الکتاب وہو قولہ تعالے ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ الآیۃ - اور ہماری حجت قرآن ہے اور وہ قول الٰہی عزوجل ولا تاکلوا مما لم یذکر الآیۃ - یعنی جس پر اللہ تعالی کا نام نہیں ذکر کیا گیا اس سے مت کھاؤ - نہی وہو للتحریم - یہ قول الٰہی عزوجل نہی ہے اور نہی واسطے تحریم کے ہوتی ہے - والاجماع وہو ما بینا - اور دوسری حجت اجماع سلف ہے اور وہ ہمنے اوپر بیان کیا **ف** کہ امام شافعی رح سے پہلے علماء سلف سب تارک التسمیہ عمدی کے حرام ہونے پر متفق تھے - پس قرآن قطعی و اجماع قطعی سے حجت قائم ہوئی - والسنۃ وہو حدیث عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ - اور ہماری حجت حدیث صحیح ہے اور وہ حدیث عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ ہے - فانہ علیہ السلام قال فی آخرہ فانک انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب غیرک - چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ تو نے تو صرف اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا تھا اور دوسرے کے کتے پر تسمیہ نہیں پڑھا تھا **ف** یعنی یہ شکار حرام ہوا - علل الحرمۃ بترک التسمیۃ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام ہونے کی علت یہ بیان فرمائی کہ تسمیہ چھوڑا **ف** پوری حدیث عدی بن حاتم طائی رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور تسمیہ کہہ لیتا ہوں تو آپ نے فرمایا کہ جب تو نے اپنا کتا چھوڑا یعنی شکار پر چھوڑا اور تسمیہ کہہ لیا ہے پس اسنے شکار پکڑکر قتل کیا پس تو اس شکار میں سے کھا اور اگر کتے نے اسمیں سے کھایا ہو تو مت کھا کہ اسنے اپنے واسطے یہ شکار پکڑا ہے (یعنی سیکھا ہوا نہیں ہے) میں نے عرض کیا کہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور اپنے کتے کے ساتھ میں دوسرا کتا پاتا ہوں اور یہ نہیں جانتا کہ دونوں میں سے کسنے اس شکار کو پکڑا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ تو اسمیں سے مت کھا کیونکہ تو نے تو صرف اپنے کتے پر تسمیہ کہا تھا اور دوسرے کتے پر تسمیہ نہیں کہا تھا - رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح - پس آپ نے حرام ہونے کی یہ وجہ فرمائی کہ ساتھ میں ایسا کتا ملا جس پر تسمیہ چھوڑا گیا ہے کیونکہ یہی ظاہر حال ہے پس معلوم ہوا کہ جس پر تسمیہ چھوڑا گیا وہ مردار ہے - ومالک رحمہ اللہ یحتج بظاہر ما ذکرنا اذ لا فصل فیہ - اور امام مالک رح ان دلائل کے ظاہر کے ساتھ حجت لیتے ہیں کیونکہ انمیں کوئی تفصیل نہیں ہے **ف** عمداً تسمیہ چھوڑا ہو یا سہواً چھوڑا ہو تو بہر حال حرام ہے - ہم کہتے ہیں کہ بے شک ظاہر دلائل یہی ہے - ولکنا نقول فی اعتبار ذلک من الحرج ما لا یخفی - ولیکن ہم کہتے ہیں کہ ایسا اعتبار کرنے میں جو کچھ حرج ہے وہ مخفی نہیں ہے **ف** یعنی ہمنے دوسری دلیل سے جانا کہ یہ اعتبار نہیں ہے کہ ضرور تسمیہ ہو - لان الانسان کثیر النسیان اسواسطے کہ آدمی تو بہت بھولنے والا ہوتا ہے **ف** تو بارہا ایسا اتفاق ہوگا کہ جانور کے ذبح میں وہ تسمیہ بھول جائیگا والحرج مدفوع - اور حرج تو شرعاً مدفوع ہے **ف** پس یہ اعتبار بھی مدفوع ہے - یعنی ظاہر دلائل سے معلوم ہوا کہ

Marfat.com

مقصود ہونا ضرور معتبر ہے لیکن یہ کہ زبان سے ہو یا دل سے بھی کافی ہے - تو امام مالک رح کے نزدیک ضرور زبان سے ہونا شرط ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہم کو دوسری آیات سے مانند قولہ تعالے ما جعل علیکم فی الدین من حرج الآیۃ - وغیرہ سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالے نے دین میں حرج و مشقت دور فرمائی ہے پس اگر ہم زبان سے شرط کریں تو بسا اوقات ذبیحہ مردار ہو گا اور مال برباد اور حرج شدید لاحق ہو گا اسواسطے کہ آدمی بہت بھولتا ہے - تو ضرور ہوا کہ جب حرج دور کیا گیا ہے تو یہ شرط نہیں ہے ورنہ حرج دفع نہو - **والسمع غیر مجری علی ظاہرہ** - اور دلائل سمعیہ یعنے آیات و احادیث اپنے ظاہر لفظ پر جاری نہیں ہوئی ہیں **ف** یعنی اُنسے زبانی تسمیہ منصوص نہیں ہے - **اذ لو ارید بہ لجرت المحاجۃ** - اسواسطے کہ اگر ان نصوص سے ظاہر مراد ہوتا تو حجت لانا جاری ہوتا **ف** حتی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جو لوگ بھولے سے تسمیہ چھوڑنے کو حلال کہتے ہیں اُنپر دوسرے لوگ بھی حجت لاتے - **وظہر الانقیاد** - اور انکی طرف سے تسلیم ظاہر ہوتی **ف** یعنی فوراً نص کو تسلیم کرتے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو اعلیٰ مرتبہ پر ہیں ادنیٰ مسلم کی یہ شان ہے کہ جب اسپر نص ظاہر پیش کیجاوے تو فوراً اسکا سر تسلیم جھکاتا اور مطیع و منقاد ہو جاتا ہے تو صحابہ بدرجہ اولیٰ نص ظاہر کی منقاد ہو جاتے - **وارتفع الخلاف فی الصدر الاول** - اور صدر اول میں اس مسئلہ میں اختلاف مرتفع ہو جاتا **ف** خلاصہ یہ کہ سلف میں سے ایک جماعت نے بھولکر تسمیہ چھوڑنے کی صورت میں ذبیحہ حلال رکھا ہے پس اگر نص قرآن و حدیث میں زبان سے تسمیہ شرط ہوتا تو جبھی انپر یہ نصوص حجت لائی جاتیں اسی وقت مان لیتے اور اختلاف مرتفع ہو جاتا پس معلوم ہوا کہ نصوص اسپر منصوص نہیں ہیں پھر ہمنے دیکھا کہ زبان سے تسمیہ شرط کرنے میں حرج شدید ہے تو معلوم کیا کہ نصوص میں زبانی تسمیہ مراد نہیں ہے فافہم - شافعی رح نے اعتراض کیا کہ زبانی تسمیہ بھولکر چھوڑنے میں ملت توحیدی قائمقام تسمیہ کی ہوتی ہے تو عمداً چھوڑنے میں بھی ایسا ہی کیا جاوے - جواب دیا کہ ان دونوں میں فرق ہے - **والاقامۃ فی حق الناسی وہو معذور لا یدل علیہا فی حق العامد ولا عذر** - اور بھول جانے والے کے حق میں ملت توحید کو تسمیہ کے قائمقام کرنا درحالیکہ بھولنے والا معذور ہوتا ہے اس امر کی دلیل نہیں کہ عمداً چھوڑنے والے کے حق میں بھی ملت قائمقام تسمیہ ہو حالانکہ عمداً چھوڑنے والا معذور نہیں ہے **ف** خلاصہ یہ کہ ملت کو تسمیہ کا قائمقام کرنا ایسے شخص کے حق میں ہے جو تسمیہ بھول گیا اور وہ معذور ہے پس اسپر عمداً تسمیہ چھوڑنے والے کا قیاس صحیح نہیں کیونکہ وہ معذور نہیں ہے مثلاً رمضان میں اگر کسی نے بھولے سے کھایا تو وہ معذور ہے اور روزہ باقی رہا اور جسنے عمداً کھایا تو اسکا روزہ نہ رہا بلکہ کفارہ لازم ہے کیونکہ وہ معذور نہیں ہے - **وما رواہ محمول علی حالۃ النسیان** - اور شافعی رح نے جو حدیث روایت کی وہ حالت نسیان پر محمول ہے **ف** یعنی حدیث مذکور میں ترک تسمیہ سے مراد ہے کہ اسنے بھول کر چھوڑا تھا تو کچھ ضرر نہیں پس بسم اللہ کرکے کھاوے چنانچہ ہمنے اوپر بیان کر دیا ہے - پس حاصل مسئلہ یہ نکلا کہ اگر کسی نے عمداً تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ مردار ہے اور اگر بھولے سے چھوڑا تو حلال ہے اگرچہ کتابی ہو اور مخفی نہیں کہ ہمارے زمانہ کے نصرانی اہل کتاب کی ایک جماعت عظیمہ عمداً تسمیہ چھوڑتے بلکہ نہیں جانتے ہیں پس ذبیحہ مردار ہے - **ثم التسمیۃ فی ذکاۃ الاختیار تشترط عند الذبح وہو علی المذبوح** - پھر ذکاۃ اختیاری میں تسمیہ کہنا ذبح کرتے وقت شرط ہے اور یہ مذبوح جانور پر ہو گا **ف** یعنی جانور پر تسمیہ کہتا ذبح کرتا جاوے - **وفی الصید تشترط عند الارسال والرمی وہو علی الآلۃ** - اور شکار کی صورت میں یعنی غیر اختیاری ذکاۃ کی صورت میں کتا و باز وغیرہ چھوڑنے و تیر مارنے کے وقت تسمیہ شرط ہے اور یہ آلہ پر تسمیہ ہے **ف** یعنی جس آلہ سے ذکاۃ اضطراری کے ساتھ صید کو ذبح کرنا منظور ہے اسپر تسمیہ کہدیا گیا تو کافی ہے - **لان المقدور لہ فی الاول الذبح** - کیونکہ اختیاری صورت میں ذبح کرنے والے کی قدرت میں ذبح ہے **ف** تو ذبیحہ پر تسمیہ پڑھ سکتا ہے - **وفی الثانی الرمی والارسال دون الاصابۃ** - اور دوسری صورت یعنی

صید کی صورت مین شکار پاتا اسکی قدرت مین نہین بلکہ تیر پھینکنا یا کتا وغیرہ چھوڑنا اسکے اختیار مین ہی- فیشترط عند فعل
العبد علیہ- پس تسمیہ ایسے فعل کے وقت شرط ہوا جسپر قادر ہو ف- اور حدیث صحیح عدی بن حاتم مین گذرا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم کو کتا چھوڑنے کے وقت تسمیہ کا ارشاد فرمایا تو صریح نص سے بھی یہ ثابت ہوا اور
قیاس موافق نص کے ہی- بالجملہ غیر اختیاری ذکاۃ صید وغیرہ مین تو تیر یا نیزہ یا کتا یا باز وغیرہ مارنے وچھوڑنے کے وقت تسمیہ
کہے اور ذکاۃ اختیاری مین خود اس جانور پر شرط ہی جسکو ذبح کرتا ہی- حتی لو اضجع شاۃ وسمی فذبح غیرہا بتلک
التسمیۃ لا یجوز- حتی کہ اگر ایک بکری ذبح کے لئے کو لٹائی اور تسمیہ پڑھا مگر اس تسمیہ سے دوسری بکری ذبح کر دی تو ذبیحہ نہین
جائز ہی ف- بلکہ جسپر تسمیہ پڑھا تھا اگر وہی ذبح کرتا تو حلال ہوتی اور جس کو ذبح کیا اسپر تسمیہ نہین پڑھا تو یہ مردار
ہوئی- ولو رمی الی صید وسمی فاصاب غیرہ حل- اور اگر اسنے تیر کسی شکار کی طرف مارا اور تسمیہ پڑھ دیا ہی
پھر یہ تیر کسی دوسرے شکار کو لگا تو وہ بھی حلال ہی ف- کیونکہ تیر پھینکنے پر تسمیہ واجب تھا وہ اس تیر مین موجود ہی جو
شکار کو لگا اور شکار پر تسمیہ واجب نہین تھا- تو شکار حلال ہوگیا- وکذا فی الارسال- اور یہی حکم کتا وغیرہ شکاری
جانور چھوڑنے مین ہی ف- کہ اگر شکاری جانور چھوڑنے کے وقت اسپر تسمیہ پڑھ دیا اور شکار پر چھوڑا پھر اسنے اس چھوڑنے مین دوسرا
شکار مارا تو وہ حلال ہی کیونکہ شکار پر تسمیہ واجب نہین تھا بلکہ اسی شکاری جانور پر شرط تھا اور وہ موجود ہی تو اس شکاری تازی یا باز
جس شکار کو مارا وہ حلال ہی اور مترجم نے اسے چھوڑنے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر تسمیہ پڑھکر کتا چھوڑا اور اسنے شکار نہین پایا پھر واپس
آیا یا کسی دوسری جانب کو گھوم گیا تو اب دوسرے شکار کے واسطے اسپر دوسرا تسمیہ شرط ہی کیونکہ یہ چھوڑنا دوبارہ واقع ہوگا یا یون
کہا جاوے کہ جب شکاری جانور پر تسمیہ پڑھ کر چھوڑا تو اسنے اس راہ مین جس کسی شکار کو مارا وہ حلال ہی اور واضح رہے کہ جب ایک
شکار مارا تو دوسرے شکار کے واسطے اسپر دوسرا تسمیہ ضروری ہی جیسے ہر ایک ذبیحہ پر تسمیہ علحدہ ہونا چاہیئے ہم- ولو اضجع شاۃ
وسمی ثم رمی بالشفرۃ وذبح باخری اکل- اور اگر اسنے بکری کو لٹایا اور تسمیہ پڑھا پھر چھری پھینک دی اور دوسری چھری سے
ذبح کیا تو وہ حلال ہی کھائی جائیگی ف- کیونکہ تسمیہ تو اس ذبیحہ پر ہی اور چھری پر نہین ہی- ولو سمی علی سہم ثم رمی بغیرہ صیدا
لا یوکل- اور اگر اسنے کسی تیر پر تسمیہ پڑھا تھا پھر اس تیر کے سوائے دوسرا تیر مارکر شکار گرایا تو یہ شکار نہین کھایا جائیگا ف
اسواسطے کہ تسمیہ جس تیر پر تھا وہ نہین مارا گیا ہی اور یہان تیر ہی پر تسمیہ شرط تھا وہ نہ مارا ہی- قال ویکرہ ان یذکر مع اسم اللہ تعالی
شیأ غیرہ- فرمایا کہ اللہ تعالی کے نام پاک کے ساتھ کوئی دوسری چیز ذکر کرنا مکروہ ہی ف- یعنی خالص بسم اللہ- اللہ اکبر یا اسکے
مانند ہو جسمین صرف اللہ تعالی کا نام پاک یا مع تعظیم ہو- اور کسی دوسری چیز کا ذکر نہو حتی کہ آنحضرت صلعم کا نام شریف بھی جائز نہین
ہی اور اسی طرح دعا ومقصود وغیرہ بیان کرنا بھی نہین جائز ہی- وان یقول عند الذبح اللہم تقبل من فلان- اور
مکروہ ہی کہ ذبح کے وقت کہے کہ الٰہی اسکو فلان شخص کی طرف سے قبول کر ف- یعنی کہا کہ بسم اللہ اللہ اکبر الٰہی اسکو
فلان کی طرف سے قبول کر- تو یہ مکروہ ہی اور واضح ہو کہ سوائے تسمیہ کے دوسری چیز ذکر کرنے مین دو طریقہ ہین ایک یہ کہ
تسمیہ کے ساتھ حرف عطف لاکر دوسری چیز مذکور ہو اور دوم یہ کہ بدون عطف لانے کے ملاکر ہو جیسے اوپر مذکور ہوا ہی
وہذہ ثلث مسائل- اور یہ تین مسئلہ ہین- احدہا ان یذکر موصولا لا معطوفا- اول یہ کہ دوسری چیز کو تسمیہ سے
ملاکر بیان کرے اور عطف نکرے ف- تو اس صورت مین مجموعہ پر حکم نہین ہوگا- ویکرہ ولا تحرم الذبیحۃ وہو المراد
بما قال- پس ایسا کرنا مکروہ ہی اور ذبیحہ حرام نہوگا اور مصنف کے قول سے بھی یہی مراد ہی ف- کہ بدون عطف کے
اللہم تقبل من فلان- بیان کرے- اسی واسطے مکروہ ہونے کا حکم دیا ہی- کیونکہ دونون ملاکر تسمیہ نہین ہوا بلکہ تسمیہ تو اللہ تعالی
کے نام پاک سے ہوگیا مگر دعاے مذکور بیان کرنا مکروہ ہی- ونظیرہ ان یقول بسم اللہ محمد رسول اللہ- اور اسی کی

نظیر یہ کہ اسنے ذبح کرنے وقت کہا کہ بسم اللہ محمد رسول اللہ ف یعنی محمد کو رفع کے ساتھ لایا۔ اور اسم اللہ پر عطف
نہیں کیا ورنہ مجرور ہوتا۔ تو اس صورت مین بھی مکروہ ہی اور ذبیحہ حرام نہوگا۔ لان الشرکة لم توجد فلم یکن الذبح
واقعالہ۔ اسواسطے کہ شرکت نہین پائی گئی تو ذبح کرنا محمد رسول اللہ کے نام شریف کے واسطے نہین واقع ہوا ف
یعنی یہ معنی نہین ہوئے کہ ذبح کرتا ہون اللہ تعالے کے نام اور محمد رسول اللہ کے نام سے بلکہ یہ معنی ہوئے کہ اللہ تعالے
کے نام سے ذبح کرتا ہون اللہ تعالی کے رسول پاک محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہین۔ تو ذبح مین شرک نہین ہوا۔ الا انہ یکرہ
لوجود القران صورة۔ لیکن اتنی بات ہو کہ یہ مکروہ ہی اسواسطے کہ ظاہر صورت مین ملان پایا گیا۔ فیتصور بصورة
المحرم۔ تو ایسی شکل بن جاتی ہو جو حرام ہی ف اگرچہ باطن و معنی مین شرک نہین ہی اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی
نے معنی مین شرکت کا قصد کیا تو حرام قبیح ہی اور یہ قصد اسی قدر ہو کہ ذبح اسکے واسطے ہو۔ کیونکہ موت و زندگی سب اللہ تعالے
عزوجل کے واسطے ہی وقد قال تعالے ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لا شریک لہ۔ یعنی آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا کہ مشرکین مکہ کو جو بتون کے نام پر یعنی بتون کے واسطے قربانی کیا کرتے تھے ہدایت کرنے
کے لیے یون کہو کہ میری نماز و میری قربانی و میری زندگی و میری موت اللہ رب العالمین کے واسطے ہی اسکا کوئی شریک
نہین ہی۔ پس اگر کسی نے سوائے اللہ تعالے خالق عزوجل کے کسی غیر کے واسطے اعتقاد کیا تو کافر ہوگیا اور اگر ظاہر مین
کوئی ایسا فعل کیا جو لفظ مین یا معنی مین غیر کے واسطے ہوتا ہو حالانکہ اسکا قصد و اعتقاد یہ نہین ہی پس اگر معنی مین موہم ہو
تو حرام ہی اور اگر فقط لفظ مین ہوتا ہو تو مکروہ ہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کافر نے بت وغیرہ کے قصد و نیت سے
قربانی کی تو وہ کافر و ذبیحہ مردار ہی خواہ لفظ مین بسم اللہ کہے یا کوئی اور لفظ کہے لیکن اگر کسی مسلمان نے سوائے اللہ تعالے
کے کسی پری یا جن وغیرہ کے واسطے قربانی کی یعنے دل مین اسی کے واسطے قصد کیا تو وہ مرتد ہوگیا پھر اگر اسنے ظاہر مین
بھی اسکا نام لیا یا ظاہر مین بسم اللہ و فلان کہا تو ذبیحہ مردار ہی اور اگر اسنے ظاہر مین خالی بسم اللہ کہا تو ظاہر شرع مین
اسکے مرتد ہونے کا حکم نہین دیا جائیگا کیونکہ ہمکو اسکی دلی نیت معلوم نہین ہی اور اگر وہ ظاہر کرے تو اسی وقت مرتد ہونے
کا حکم ہوگا اگرچہ وہ جھوٹ کہے۔ یہ اس مقام پر اصل فقہ ہی اور اسی پر مسائل مبنی ہین۔ پس تسمیہ مین غیر کا ذکر اگر بدون
عطف ہو تو ذبح کرنا مجموعہ کے واسطے نہوگا پس ذبیحہ حرام نہوگا لیکن یہ فعل اسوجہ سے مکروہ ہی کہ ظاہر مین اسطرح ملان
پایا جاتا ہو کہ جو صورت حرام ہی اسکے مشابہت پیدا ہو جاتی ہی۔ والثانیة ان یذکر موصولا علی وجہ العطف
والشرکة۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ غیر کو بطور عطف و شرکت کے ملا کر کہے۔ بان یقول بسم اللہ و اسم فلان۔ باین
طور کہ مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہون بنام خدا و بنام فلان۔ او یقول بسم اللہ و فلان۔ یا کہے کہ ذبح کرتا ہون بنام اللہ
و فلان کے ف یعنی نام حق عزوجل کے ساتھ کسی عام مخلوقات آدمی وغیرہ کا نام لے۔ او بسم اللہ ومحمد
رسول اللہ۔ یا کہے کہ ذبح کرتا ہون بنام اللہ و محمد رسول اللہ کے ف یعنی نام الٰہی عزوجل کے ساتھ اسکے خلق
مین سے اشرف و اکرم خاتم المرسلین سرور عالم محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا نام شریف ملا دے۔ بکسر الدال
بکسرۂ دال ف یعنی محمد کی دال کو کسرہ دے کہ اسم اللہ پر عطف ہو جاوے تاکہ ذبح کرنا مجموعہ دونون کے نام پر
ملا کر واقع ہو۔ پاجلان سب صورتون مین حکم یہ کہ اگر بدون اعتقاد کے ہو تو یہ فعل قبیح حرام ہی۔ فتحرم الذبیحة۔ پس ذبیحہ
حرام مردار ہوگا۔ لانہ اہل بہ لغیر اللہ۔ کیونکہ اللہ تعالے کے سوائے غیر کے لیے بھی آواز نکالی گئی ف حالانکہ
جسپر سوائے اللہ تعالے کے دوسرے کا نام پکارا جاوے وہ مردار حرام ہی چنانچہ قرآن مجید مین اسکی حرمت دینا پاکی مرتبع
منصوص ہی۔ اور اگر یہ شخص جسنے اسطرح ذبح کیا ہی دل مین بھی غیر کے واسطے ذبح کی نیت رکھتا ہو تو وہ مرتد ہی کیونکہ اسکو

اللہ تعالے کے واسطے خالص ہونے کا یقین نہیں ہے۔ **والثالثۃ ان یقول مفصولا عنہ صورۃ ومعنی**۔ اور تیسری صورت
یہ ہے کہ غیر کا ذکر تسمیہ سے صورت میں اور معنی میں دونوں طرح جدا ہو۔ **بان یقول قبل التسمیۃ وقبل ان یضجع الذبیحۃ
او بعدہ**۔ بایں طور کہ تسمیہ سے پہلے اور جانور لٹانے سے پہلے یا پیچھے کہے **ف** کہ الٰہی فلان کے واسطے یہ قربانی
قبول فرما۔ یعنی بسم اللہ کہکر ذبح کرے پھر کہے کہ الٰہی اسکو فلان کے واسطے قبول فرما۔ یا بکری کو لٹاکر یا لٹانے سے
پہلے کہے کہ الٰہی یہ قربانی فلان بندہ کے واسطے قبول فرما پھر بسم اللہ کہکر ذبح کرے۔ **وہذا لا باس بہ**۔ اور ایسا
کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے **ف** اگرچہ یوں بھی کہنا عوام کے خیال سے کچھ اچھا فعل نہیں ہے اور اگر لوگ سمجھدار ہوں
تو جائز ہے۔ **لما روی عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ قال بعد الذبح اللہم تقبل ہذہ عن امۃ محمد ممن شہد لک
بالوحدانیۃ ولی بالبلاغ**۔ کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے بعد ذبح کرنے کے دعا فرمائی کہ
الٰہی اس قربانی کو امت محمد میں سے ایسے لوگوں سے قبول فرما کہ جو تیرے واسطے وحدانیت کی اور میرے واسطے رسالت
پہونچانے کی گواہی دے **ف** یعنی اس زمانہ سے قیامت تک جو لوگ ہونگے وہ سب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی امت
دعوت ہیں مگر انمیں سے امت قبول وہ لوگ ہیں جو ایمان لاویں تو آپ نے اس قربانی کرنے کے بعد دعا فرمائی کہ الٰہی میری
امت میں سے جو لوگ دل سے تیری وحدانیت کا یقین کریں اور میری رسالت کا یقین کریں انکے واسطے یہ قربانی قبول فرما
سب اہل ایمان میں سے جو لوگ محتاج ہیں کہ قربانی نہیں کرسکتے ہیں انکو بھی بشارت ہو کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے انکے
واسطے قربانی کر دی۔ والحمد للہ رب العالمین اسواسطے کہ جو شخص خود قربانی کرتا ہے اسکی قربانی قبول ہونے میں کبھی شک
بھی پیدا ہو جاتا ہے کہ شاید مال پاکیزہ نہو یا نیت خراب ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی میں کچھ شک نہیں بلاشبہ
وہ مقبول پاکیزہ ہے اللہ تعالے ہمکو اور سب مسلمانوں کو آپ کی صدق نبوت کا اللہ تعالے کی وحدانیت کے ساتھ یقین
کرنے والا رکھے اور اسی پر خاتمہ بالخیر فرماوے آمین یا ارحم الراحمین۔ پھر یہ حدیث جسکا مصنف رحمہ نے حوالہ دیا
ہے صحیح مسلم میں حدیث ام المومنین عائشہ رض کی روایت سے اور مستدرک الحاکم میں حدیث ابو رافع رض سے مروی ہے اور
تمام تفسیر مترجم کی تفسیر اردو سورۂ حج میں تلاش کرو وللہ الحمد فی الاولے والآخرہ۔ م۔ اور تسمیہ خالص ذکر اللہ عز وجل
ہے چنانچہ کہا۔ **ثم الشرط ہو الذکر الخالص المجرد**۔ پھر شرط تو ذکر خالص مجرد ہے **ف** یعنی کچھ لفظ بسم اللہ یا بسم اللہ
اللہ اکبر۔ کی خصوصیت نہیں بلکہ اللہ تعالے کا ذکر خالص ہو بدون اسکے کہ غیر کا کچھ میل ہو اور مجرد ہو کہ اسمیں اپنی دعا وغیرہ
کوئی غرض شامل نہو۔ **علی ما قال ابن مسعود رضی اللہ عنہ جردوا التسمیۃ**۔ بنابر آنکہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ
عنہ نے کہا کہ تم لوگ تسمیہ کو مجرد کہو **ف** اسمیں اپنی دعا وغیرہ شامل نکرو لیکن ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول کتب
روایات میں نہیں ملا۔ اور کچھ شک نہیں کہ تسمیہ خالص مجرد چاہیے کیونکہ یہ قربانی ایک ذی روح مخلوق کی اسکے خالق عز وجل
کے واسطے ہے جیسا کہ فقہ المقام سے پیشتر آگاہ کیا گیا۔ **حتی لو قال عند الذبح اللہم اغفر لی لا یحل**۔ حتی کہ اگر ذبح کرنے والے
تسمیہ کی جگہ یوں کہا کہ اللہم اغفر لی۔ الٰہی مجھے بخشدے تو ذبیحہ حلال نہوگا **ف** اگرچہ ذبح کے وقت نام الٰہی ذکر ہوا
لانہ دعاء وسوال۔ اسواسطے کہ یہ تو دعا و درخواست ہے۔ **ولو قال الحمد للہ او سبحان اللہ یرید التسمیۃ حل**
اور اگر اسنے تسمیہ کے بجاے الحمد للہ کہا یا سبحان اللہ کہا حالانکہ اسکی مراد تسمیہ ہے تو ذبیحہ حلال ہوگا **ف** اسواسطے
کہ اسمیں اپنی غرض شامل نہیں ہے بلکہ اسی کے نام پر ذبح ہے جسکے واسطے حمد و تقدیس ہے۔ وہی خالق ہے اور وہ موت سے
پاک ہے اور وہی مارتا اور جلاتا ہے۔ **ولو عطس عند الذبح**۔ اور اگر ذابح کو ذبح کرتے وقت چھینک آئی۔ **فقال الحمد للہ**
پس اسنے کہا کہ الحمد للہ **ف** یعنی چھینک پر الحمد للہ کہکر چھری پھیر دی اور دوسری تسمیہ نہیں کیا۔ **لا یحل فی اصح الروایتین**

Marfat.com

تو دو روایتون مین سے اصح روایت پر ذبیحہ حلال نہین ہوگا - لانہ یرید بہ الحمد للہ علی نعمۃ دون التسمیۃ - اسواسطے
کہ وہ نعمت عافیت پر الحمد للہ کا قصد کرتا ہی اور تسمیہ اسکی مراد نہین ہی ف۔ حالانکہ اسوقت ذبح پر خالص تسمیہ چاہیے
ہی - بالجملہ ذبح کے وقت اللہ تعالے کا ذکر خالص ہو اور دلی نیت یہ کہ قربان اللہ تعالی ہی کے واسطے ہی - والمتداول
بالالسن عند الذبح - اور جو تسمیہ کہ ذبح کے وقت لوگون کی زبانون پر متداول ہی - وہو قولہ بسم اللہ واللہ اکبر
اور وہ بسم اللہ واللہ اکبر - ہی منقول عن ابن عباس فی قولہ تعالی فاذکروا اسم اللہ علیہا صواف
تو یہ ابن عباس رضی اللہ عنہما علی قولہ تعالی فاذکروا اسم اللہ علیہا صواف - کی تفسیر مین منقول ہی ف۔ اور مترجم
نے تفسیر مین توضیح بیان کیا ہی اور محصل یہ کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے مینڈھون
کے ذبح کرنے مین بسم اللہ واللہ اکبر - منقول ہی اور اس حدیث کو ائمہ صحاح ستہ سب نے روایت کیا ہی اور شاید کہ
مصنف رح کی مراد یہ کہ آیت مین ذکر کا حکم وارد ہی اور ابن عباس رض سے اُسکی تفسیر بروایت حاکم وغیرہ یہی کلمہ مروی ہی
پھر ایک روایت مین ہی کہ بسم اللہ واللہ اکبر اللہم منک والیک - یعنی اونٹون کو تین پانون باندھکر کھڑا کرے اور نحر
کرے یہ کہکر کہ بسم اللہ واللہ اکبر اللہم منک والیک یعنی مین نحر کرتا ہون اللہ تعالی کے نام پر اور اللہ بہت بزرگ
ہی الٰہی تیری جانب سے ہی اور تیری ہی طرف راجع ہی - یعنی پیدائش کا ظہور تیری ہی طرف سے ہوا اور تیری ہی جانب
پھیرا جاتا ہی - اور دوسری روایت مین آیا کہ پھر کہے کہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہم منک ذلک - یعنی اللہ اکبر اللہ اکبر - الٰہی
تیری ہی طرف سے ظہور حیات ہی اور تیرے ہی واسطے ممات ہی - شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ مین اور عینی رح
نے نقل کیا کہ ذخیرہ مین بقالی وشمس الائمہ نے بسم اللہ اللہ اکبر - بدون واو کو بہتر سمجھا اور صحیح یہ کہ مع واو بہتر ہی کیونکہ
حدیث صحیح مین واو ثبوت ہوا تو اسکی اتباع چھوڑنا نہین چاہیے - مین کہتا ہون کہ یہی صواب ہی - اور تفسیر ابن عباس
مین اس فقہ کی تصریح ہی جو مترجم نے اوپر بیان کی کہ ذبح کے وقت اسم الٰہی عزوجل سے تنبیہ ہی کہ اسی کی طرف سے
ظہور اور اسی کی جانب پھر لوٹنا ہی یعنے حیات وممات اسی کے واسطے ہی - پھر یہان ایک نکتہ ہی جس کا اصلی مقام تو تفسیر
ہی مگر بضرورت بیان مین لایا جاتا ہی کہ حیات مخلوقات حضرت خالق عزوجل کی طرف سے اُسی کی تسبیح وتقدیس ہی بس
بحکم قولہ تعالے ان من شئی الا یسبح بحمدہ الآیۃ وغیرہ سے ہر حیوان کی بھی تسبیح ہی لیکن تسبیح انسانی سب سے اشرف ہی لہذا
جائز ہی کہ اللہ تعالے کے نام پر انسان تمام پاک جانورون کو ذبح کرکے کھاوے اور اُسکی غذائی قوت سے تسبیح الٰہی عزوجل
پر قیام کرے بس یہ اس انسان کے واسطے جیسے بہتر ہی ویسے ہی حیوان کے واسطے چراگاہ جنت مین نعمت ہی لہذا حیوانات
کے واسطے ذبح ہونا فضیلت ہی لیکن جسنے ذبح کیا اور کھایا تو اُسپر حق نعمت یہ کہ اداے تسبیح پر قیام ہو اور الحمد للہ رب العالمین
شکر نعمت ہی اور مزید رعایت درکار ہی - اور اگر کسی کافر نے اس جاندار کو مار کر کھایا تو اسنے تسبیح کرنے والے کو شیطانی
افعال وعادات کے واسطے ضائع کیا بس وہ مستوجب عذاب شدید ہی جیسے دیگر نعمتون کی ناشکری مین عقاب کا مستحق
ہوتا ہی فاحفظہ وتدبر واللہ تعالی ہو الموفق للصدق والصواب والیہ المرجع والمآب غفرانک اللہم وبحمدک استغفرک واتوب
الیک م پھر جانور حلال کرنے مین ذبح ونحر دو طریقہ ہین - قال والذبح بین الحلق واللبۃ - اور ذبح کرنا حلق ولبہ کے
درمیان مین ہوتا ہی ف۔ یعنی اعلاے حلق سے لبہ تک ہی اسی واسطے کہا گیا کہ جبڑون سے لیکر لبہ یعنی سر سینہ تک ہی
وفی الجامع الصغیر لاباس بالذبح فی الحلق کلہ وسطہ واعلاہ واسفلہ - اور جامع صغیر مین تصریح ہی کہ مضائقہ نہین
کہ تمام حلق مین جہان چاہے ذبح کرے خواہ درمیان مین خواہ اعلاے حلق پر اور خواہ اسفل حلق پر ف۔ یعنی چاہے
جبڑون سے نیچے نلی مری چھری چلاوے یا بیچ حلق مین یا سینہ سے متصل نیچے حلق پر چھری چلاوے سب جائز ہین والاصل
Marfat.com

فیہ قولہ علیہ السلام الذکاۃ ما بین اللبۃ واللحیین - اور اصل اس بات مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان شریف ہی
کہ ذکاۃ درمیان لبہ و جبڑون کی ہی ف یعنی اس درمیان مین جہان چاہے ذبح کرے اور یہ ذکاۃ اختیاری کا بیان ہی
لیکن حدیث مذکور بروایت دارقطنی ضعیف ہی - البتہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے ایسے آثار وارد ہین - اور واضح ہو کہ ذخیرہ مین
مصرح ہی کہ اگر حلقوم سے اوپر یا حلقوم سے نیچے سینہ پر ذبح واقع ہوا تو اسکا کھانا حرام ہوگا کیونکہ جو ذبح کا مقام اختیاری ہی
اس سے خلاف واقع ہوا اسواسطے کہ مذبح تو فقط حلقوم ہی - م ن ع - اور یہ بھی ذکاۃ اختیاری سے مخصوص ہی ورنہ اضطراری
مین مذبح تمام بدن ہی جیسا کہ مصنف رح نے اول الکتاب مین تصریح کردی - پس معلوم ہوا کہ ذکاۃ اختیاری مین مذبح معین ہی
اور وہ حلقوم اوپر سے نیچے تک ہی بدلیل روایت مذکورہ - ولانہ مجمع المجری والعروق - اور اس قیاس سے کہ حلقوم
مین کھانے پانی کا نل و سانس کا نل اور رگین سب جمع ہین ف اور ذبح کا مقصود یہ کہ نجس خون نکل جاوے و تقیف
نفس و تزکیہ قلب سے مانع ہوتا ہی - فیحصل بالفعل فیہ انہار الدم علی ابلغ الوجوہ - پس حلقوم مین ذبح کا فعل
واقع ہونے سے سب صورتون مین سے اچھے طور پر خون بہ جانا حاصل ہوگا - فکان حکم الکل سواء - تو اوپر سے نیچے
تک پورے حلقوم اس معنی مین یکسان ہی ف پس جہان چاہے ذبح کرے - بالجملہ حلقوم کے مذبح ہونے مین کچھ شک
نہین ہی لیکن یہ امر ثبوت نہین ہوتا کہ سوائے حلقوم کے دوسری جگہ ذبح سے مردار ہوگا اگرچہ ذکاۃ اختیاری مین ذبح حلقوم
چھوڑنا فعل مکروہ ہی لیکن حرمت ذبیحہ جیسا کہ ذخیرہ سے نقل ہوا محل تامل ہی واللہ تعالے اعلم - اگرچہ احتیاط یہی کہ روایت
ذخیرہ پر فتوی دیا جاوے - م - قال والعروق التی تقطع فی الذکاۃ اربعۃ الحلقوم والمری والودجان - تو ذکاۃ
مین جو رگین کاٹی جاتی ہین وہ حلقوم و مری اور دو وداج ہین ف حلقوم ظاہر ہی اور مری وہ نل جسمین سے طعام جاتا ہی
اور وداج رگ گردن - لقولہ علیہ السلام افر الاوداج بما شئت - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اوداج کو
جس چیز سے چاہے کاٹ دے ف یہ حدیث نہین پائی جاتی ہی اور اگر ثبوت ہو تو استدلال کا طریقہ یہ کہ اسمین اوداج
کاٹنے کا حکم دیا - وہی اسم جمع - اور اوداج لفظ جمع ہی - واقلہ الثلث - اور کمتر جمع تین ہی ف تو تین رگین کاٹنا
واجب ہوا - فیتناول المری والودجین - تو یہ مری اور دو وداج کو شامل ہوا ف کیونکہ مری کا نرخرہ کاٹنا بالاتفاق
لازم ہی - وہو حجۃ علی الشافعی فی الاکتفاء بالحلقوم والمری - اور یہ روایت امام شافعی پر حجت ہی کہ حلقوم و مری کاٹنے
پر اکتفا جائز کہتے ہین ف اگر کہا جاوے کہ روایت مذکورہ سے تمنے نکالا کہ مری اور دونون رگون کو شامل ہی پس وہ تم پر بھی
حجت ہی کہ تمنے حلقوم کاٹنا نکالا ہی - جواب یہ کہ روایت کے خلاف ہمنے نہین نکالا کیونکہ روایت اگرچہ مری اور دونون رگون کو
شامل ہی - الا انہ لا یمکن قطع ہذہ الثلثۃ الا بقطع الحلقوم فیثبت قطع الحلقوم باقتضائہ - لیکن ان تینون کو
کاٹنا بدون قطع حلقوم کے ممکن نہین ہی تو اقتضائے حدیث سے حلقوم کاٹنا ثبوت ہوگیا ف پس حدیث کے معنی یہ ہوئے
کہ حلقوم کے ساتھ مری اور دو وجین کو کاٹ - پھر واضح ہو کہ حلقوم و مری اور دو وجین کاٹنے پر اجماع ہی اور خود امام شافعی رح
نے اسی پر تنصیص فرمائی ہی اور صرف حلقوم و مری پر اکتفا کرنا خود شافعی رح کا قول نہین بلکہ شافعیہ مین سے اصطخری کا قول ہی
کذا فی العینی عن الحلیۃ - پھر ظاہر یہ کہ حلقوم و مری اور دونون رگون کا کاٹنا ذبح ہی - وبظاہر ما ذکرنا یحتج مالک رح و لا یجوز
الاکتفاء بل یشترط قطع جمیعہا - اور روایت مذکورہ کے ظاہر سے امام مالک رح نے حجت پکڑی اور انہین سے اکثر کا قطع کرنا
ذبح مین کافی نہین کہتے بلکہ چارون کا قطع کرنا شرط کرتے ہین - وعندنا ان قطعہا حل الاکل - اور ہمارے نزدیک اگر
چارون کو قطع کردیا تو خود ظاہر ہی کہ کھانا حلال ہی - وان قطع اکثرہا فکذلک عند ابی حنیفۃ رح - اور اگر اسنے چارون
مین سے اکثر کو قطع کیا یعنی تین کو کاٹا تو بھی امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک کھانا حلال ہی ف خواہ کوئی تین مثلاً حلقوم کے

ساتھ دونوں رگیں ہوں یا حلقوم کے ساتھ مری وایک رگ ہو۔ وقالا لا بد من قطع الحلقوم والمری واحد الودجین۔ اور صاحبین رح نے فرمایا کہ حلقوم و مری اور ایک رگ کاٹنا ضرور ہے۔ قال رضی اللہ عنہ ہکذا ذکر القدوری الاختلاف فی مختصرہ۔ شیخ رح نے فرمایا کہ ایسا ہی اختلاف قدوری رح نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ف کہ صاحبین دونوں کا یہ قول ہے۔ والمشہور فی کتب مشائخنا رحمہم اللہ تعالی ان ہذا قول ابی یوسف وحدہ۔ اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر کی کتابوں میں مشہور یہ کہ جو مذکور ہوا فقط ابو یوسف رح کا قول ہے ف یعنی قدوری وغیرہ مشائخ بغداد و عراق سے ہمارے مشائخ کی روایت مخالف ہے۔ وقال فی الجامع الصغیر وان قطع نصف الحلقوم ونصف الاوداج لم یوکل۔ اور جامع صغیر میں یوں مذکور ہے کہ اگر اسنے نصف حلقوم اور نصف اوداج کو کاٹا تو نہیں کھایا جائیگا ف یعنی حلقوم و مری اور دونوں رگوں کو نصف نصف قطع کیا تو ذبیحہ تمام نہوا۔ وان قطع الاکثر من الاوداج والحلقوم قبل ان یموت اکل۔ اور اگر جانور مرنے سے پہلے اسکے اوداج و حلقوم سے زیادہ حصہ کاٹ دیا یعنی نصف سے زائد کاٹ دیا تو ذبیحہ کھایا جائیگا۔ ولم یحک خلافا۔ اور اسمین کوئی اختلاف بیان نہیں کیا ف پس معلوم ہوا کہ ظاہر الروایۃ میں کچھ اختلاف مذکور نہیں ہے اور مشائخ عراق و ماوراء النہر کی کتابوں میں اختلاف مذکور ہوا اور وہ بھی مختلف طور پر مذکور ہے۔ پس ظاہر الروایۃ یہ کہ اگر حلقوم و مری اور دونوں رگوں سے زیادہ حصہ کاٹ دیا تو ذبیحہ جائز ہے۔ واختلف الروایۃ فیہ۔ اور اکثر کے بیان میں روایات مختلفہ ہیں ف یعنی نصف سے زائد ہو یا دو ثلث ہو۔ اور ظاہر یہ کہ اکثر کا اطلاق کافی ہے۔ فالحاصل ان عند ابی حنیفۃ رح اذا قطع الثلث ای ثلث کان یحل۔ پس حاصل اختلاف یہ نکلا کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک چاروں میں سے جب تین کو کاٹ دیا کوئی تین ہوں تو ذبیحہ حلال ہے۔ وبہ کان یقول ابو یوسف اولا ثم رجع الی ما ذکرنا۔ اور یہی پہلے ابو یوسف رح کہا کرتے تھے پھر اس سے رجوع کر کے وہ قول کہا جو ہمنے اوپر بیان کیا ہے ف کہ حلقوم و مری وایک رگ کا قطع ضرور ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ چاروں میں سے تین کا قطع کافی ہونے میں اتفاق ہے مگر ابو حنیفہ رح کے نزدیک کوئی تین ہوں کافی ہیں۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک تین معین ہیں کہ حلقوم و مری کے ساتھ ایک رگ ہو۔ بالجملہ ان دونوں کے قول پر اکثر کافی ہے لیکن یہ چاروں کے مجموعہ سے اکثر لیا گیا یعنی چار میں سے دو ہوں تو نصف ہیں اور تین ہوں تو اکثر ہیں۔ پس امام رح کے نزدیک اس اکثر کے اعتبار میں ایک رگ یا مری یا حلقوم چھوٹ سکتی ہے۔ وعن محمد انہ یعتبر اکثر کل فرد۔ اور امام محمد رح سے مروی ہے کہ ہر فرد کا اکثر حصہ معتبر ہے ف یعنی اکثر سے یہ معنی کہ چاروں میں ہر ایک سے اکثر حصہ قطع کرنا کافی ہے۔ اور اس روایت پر کوئی چھوٹ نہیں سکتی ہے۔ لیکن اگر وہ کل قطع نہو بلکہ اکثر قطع ہو جاوے تو کافی ہے۔ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ رح۔ اور یہی ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہے۔ لان کل فرد منہا اصل بنفسہ لانفصالہ عن غیرہ۔ اس دلیل سے کہ چاروں میں سے ہر فرد بذات خود اصل ہے کیونکہ وہ دوسرے سے جدا ہے ف حلقوم و مری و دونوں رگیں سب الگ الگ مستقل ہیں اور ہر ایک کا قطع معتبر ہے۔ ولورود الامر بفریہ۔ اور اس دلیل سے کہ ہر ایک کے قطع کرنے کا حکم وارد ہے ف یعنی حدیث میں وارد ہے۔ فیعتبر اکثر کل فرد منہا۔ تو انمیں سے ہر فرد کا اکثر حصہ معتبر ہے ف لیکن ابو یوسف رح دونوں رگوں کو مشترک مانتے ہیں اگرچہ حلقوم و مری کو الگ الگ مستقل کہتے ہیں۔ ولابی یوسف ان المقصود من قطع الودجین انہار الدم فتنوب احدہما عن الآخر اذ کل واحد منہما مجری الدم۔ اور ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ دونوں رگوں کے کاٹنے سے خون بہانا مقصود ہے تو ہر ایک دوسری رگ کی نائب ہو سکتی ہے اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک خون جاری ہونے کا راستہ ہے ف۔ اور تمام رگیں جسمیں خون رواں رہتا ہے سب میں اتصال ہے تو چاہے جس رگ کو کھول دو

Marfat.com

خون نکل جائیگا۔ ہاں اگر دونوں کو ول دو تو بہت جلد نکل جائیگا۔ پس دونوں رگوں کے کاٹنے سے جو مقصود ہو وہ ایک رگ کاٹنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اما الحلقوم یخالف المری۔ رہی حلقوم تو وہ مری کے مخالف ہے۔ فانہ مجری العلف والماء والحلقوم مجری النفس۔ کیونکہ مری تو دانہ پانی جانے کا راستہ ہے اور حلقوم سانس کا راستہ ہے۔ ف۔ تو دونوں جدا جدا ہیں پس ایک دوسرے کا نائب نہوگا۔ فلا بد من قطعہما۔ تو ان دونوں کا کاٹنا ضرور ہے۔ ف۔ لہذا ہمنے کہا کہ دونوں رگوں میں سے ایک رگ ہو اور حلقوم و مری ہو پس ان تینوں کا قطع ضرور ہے۔ یہ ابو یوسف رح کی تحریر دلیل ہے۔ ولابی حنیفۃ رح ان الاکثر یقوم مقام الکل فی کثیر من الاحکام۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے احکام میں اکثر کو کل کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ ف۔ جیسے وضو میں سر کا مسح کرنے میں اور نماز میں ستر عورت کھل جانے میں اور احرام میں سر ڈھانکنے میں و مانند اسکے اور احکام کثیرہ ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی اکثر قائم مقام کل ہو جاتا ہے۔ وای ثلث قطعہا فقد قطع الاکثر۔ اور چاروں میں سے جن تین کو قطع کیا تو اسنے اکثر کو قطع کر دیا۔ ف۔ تو لازم آیا کہ یہ کل کے قائم مقام ہو جاوے۔ وما ہو المقصود یحصل بہا وہو انہار الدم المسفوح۔ اور جو مقصود ہے وہ ان تینوں کے قطع سے حاصل ہو جائیگا اور وہ خون مسفوح بہانا۔ والتوجیہ فی اخراج الروح۔ اور روح کو جلد نکالنا۔ لانہ لا یحیی بعد قطع مجری النفس او الطعام ویخرج الدم بقطع احد الودجین۔ اسواسطے کہ سانس کا نل کٹ جانے کے بعد یا طعام کا نل کٹ جانے کے بعد وہ زندہ نہیں رہیگا اور دونوں رگوں میں سے ایک کے کٹ جانے کے ذریعہ سے خون نکل جائیگا۔ ف۔ تو مقصود حاصل ہو گیا۔ فیکتفی بہ تحرزا عن زیادۃ التعذیب۔ پس جانور کو زیادہ تکلیف دینے سے بچاؤ کی غرض سے اکثر کے ساتھ اکتفا کیا جاوے۔ بخلاف ما اذا قطع النصف۔ برخلاف اسکے جبکہ نصف قطع کی گئی ہو۔ ف۔ یعنی چار میں دو قطع ہوئیں تو کافی نہیں ہے۔ لان الاکثر باق۔ اسواسطے کہ زیادہ باقی ہے۔ ف۔ یعنی اسقدر باقی ہے کہ حرمت کا لحاظ کرکے اسکو زیادہ شمار کرنا چاہیے یا یہ کہ ان میں سے زیادہ حصہ ہے۔ فکانہ لم یقطع شیئا احتیاطا لجانب الحرمۃ۔ تو حرمت کے پلہ کی جانب احتیاطاً لحاظ کرکے یہ حکم ہوا کہ گویا اسنے کچھ نہیں کاٹا۔ ف۔ کیونکہ جب اکثر باقی ہے اور وہ بمنزلہ کل ہوتا ہے تو یہاں دو طرف لحاظ ہو سکتا ہے ایک یہ کہ قطع ہو کر حلال ہے اور دوم یہ کہ نہیں حلال ہوا پس جب دونوں جانب برابر ہیں تو ہمنے احتیاط سے جانب حرمت کو ترجیح دی تو گویا اکثر قطع نہونے سے کل قطع نہیں ہوا پس ذبح نہیں ہوا۔ یہ تحریر دلیل ابو حنیفہ رح ایسے طور پر ہے کہ امام مالک رح کا جواب ہو گیا کہ چاروں میں سے اکثر بمنزلہ کل کے ہے اور نصف چونکہ اکثر نہیں ہے تو حلال ہونے میں وہ بمنزلہ کل نہیں ہو سکتا بلکہ حرام ہونے میں احتیاطاً بمنزلہ کل ہے۔ پھر مخفی نہیں کہ شرع کے مسائل میں اکثر بمنزلہ کل کے بیشک وارد ہوا ہے لیکن یہ کلیہ نہیں ہے حتی کہ سورۂ فاتحہ کے سات آیات میں سے پانچ بمنزلہ کل نہیں ہیں بلکہ سجدہ سہو واجب ہوتا ہے اور جب تک یہاں دلیل قائم نہو تب تک اکثر کو قائم مقام نہیں کر سکتے ہیں پھر دلیل باعتبار مقصود کے قائم ہے اور وہ اخراج روح و خون ہے پس ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں رگوں میں سے ایک بجائے دونوں کے سمجھی ہے اور حلقوم و مری ہر ایک مستقل ہے اور امام رح کے نزدیک دونوں رگیں مع ایک حلقوم یا مری کے بھی کافی ہے۔ لیکن قول ابو یوسف رح زیادہ احتیاط و اطمینان دیتا ہے اسواسطے کہ روح و خون نکالنا مطلقاً مقصود نہیں حتی کہ بکری کو دو ٹکڑے کرنے سے یہ مقصود حاصل حالانکہ زکاۃ شرعی نہولی بلکہ اسی مذبح کے قطع سے یہ بات حاصل ہونا معتبر ہے تو جب اس مذبح کی خصوصیت ہے تو حلقوم و مری ہر ایک کو علیحدہ اعتبار کرنا بہتر ہے کیونکہ انمیں شرکت نہیں ہے۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔

قال ویجوز الذبح بالظفر والسن والقرن اذا کان منزوعا۔ ذبح کرنا بذریعۂ ناخن و دانت و سینگ کے جائز ہے بشرطیکہ علحدہ ہو ہوئے۔ ف۔ یعنی اگر جانور سے سینگ علحدہ ہو گیا پھر وہ اتنی دھار رکھتا ہے کہ جسمیں ممکن ہو تو اس سے ذبح جائز ہے۔

Marfat.com

یہی حال مثلاً شیر وغیرہ کے ناخن یا دانت کا ہے۔ اور اگر ناخن وغیرہ لگا ہو مثلاً آدمی نے اپنے ناخن سے ذبح کیا تو جائز نہیں ہے اور جب جدا ہو تو جائز ہے یعنی کہ ذبیحہ حلال ہو جائیگا۔ حتی لایکون باکلہ باس الا انہ یکرہ ہذا الذبح۔ حتی کہ اسکے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن اسطرح ذبح کرنا مکروہ ہے ف اور یہی جامع صغیر میں ابو حنیفہ رح سے منصوص ہے۔ وقال الشافعی المذبوح میتۃ۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ مذبوح مردار ہے ف یعنی ناخن ودانت وسینگ سے جو جانور ذبح کیا گیا وہ مردار ہے اگرچہ یہ اجزاء جدا ہوں۔ لقولہ علیہ السلام کل ما انہر الدم وافری الاوداج الا ما خلا الظفر والسن فانہما مدی الحبشۃ۔ دلیل امام شافعی رح اول یہ ہے کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھا ایسے ذبیحہ کو جو ذبح کیا گیا ایسی چیز سے جسنے خون بہایا اور رگ وداج قطع کیں ماسوائے ناخن ودانت کے کہ یہ حبشیوں کی چھری ہے ف یہ ایک روایت نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں سے قدر استدلال نکالکر ملا لیا ہے چنانچہ حدیث اول یہ کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ ایک سفر میں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے پس میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ جہاد کے سفر میں ہوتے ہیں اور ہمارے ساتھ ذبح کی چھریاں نہیں ہوتی ہیں (تو ہم کس چیز سے ذبح کر سکتے ہیں) پس آپ نے فرمایا کہ جو چیز ایسی ہو کہ خون بہا دے اور ذبیحہ پر اللہ تعالے کا نام ذکر کیا گیا تو تم اسکو کھاؤ جب تک کہ یہ چیز کوئی دانت یا ناخن نہو اور میں اسکی بات تمسے بیان کرتا ہوں کہ دانت تو ہڈی ہے اور رہا ناخن تو وہ حبشیوں کی چھری ہے۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ۔ اور دوسری حدیث رافع بن خدیج میں ہے کہ میں نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ لیطہ ذبح کرنے کو دریافت کیا تو فرمایا کہ کھا ایسی چیز کا ذبیحہ جو اوداج کو کاٹے ماسوائے دانت وناخن کے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ پس ظاہر حدیث یہ ہے کہ دانت وناخن اگرچہ رگیں ونرخرہ کاٹ ڈالیں تو بھی ذبیحہ مت کھا۔ پس جب کھانے سے ممانعت ہے تو ذبیحہ مردار ہوا اور اگر یہ ہوتا کہ ایسی چیزوں سے ذبح کر جو خون بہا دیں ورگیں کاٹیں سوائے دانت وناخن کے۔ تو احتمال ہوتا کہ دانت وناخن سے ذبح کرنا شاید مکروہ ہو لیکن ذبیحہ جائز ہو جاوے اور جبکہ کھانے کے تحت میں ہے تو ذبیحہ مردار ہوا۔ ولانہ فعل غیر مشروع۔ اور دوسری دلیل یہ کہ ایسا کرنا فعل غیر مشروع ہے۔ فلا یکون ذکاۃ۔ تو یہ ذکاۃ نہو گا۔ کما اذا ذبح بغیر المنزوع۔ جیسے بغیر جدا کیے ہوئے دانت وغیرہ سے ذبح کیا تو ذکاۃ نہیں ہوتا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام انہر الدم بما شئت۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت م نے فرمایا کہ خون بہا دے جس چیز کے ذریعہ سے تو چاہے ف چنانچہ عدی بن حاتم رض سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ م سے پوچھا کہ آپ ارشاد فرما دیں کہ اگر ہم میں سے کسی نے شکار پایا اور اسکے پاس چھری نہیں ہے تو کیا وہ مروہ یعنی پتھر دھاردار سے یا لاٹھی کی کھپاچ دھاردار سے ذبح کرے تو آپ نے فرمایا کہ خون بہا دے جس چیز سے تو چاہے اور اللہ تعالی کا نام ذکر کر۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن حبان والحاکم۔ اور صحیح روایات میں امر الدم بفتح ہمزہ وکسر میم وآخر راء مہملہ مخفف ہے۔ یا انہر الدم۔ یا اہرق الدم۔ بروایت سنن کبری للنسائی ہے۔ اور یہ جو مصنف رح نے لکھا کہ۔ ویروی افر الاوداج بما شئت۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ قطع کر دے اوداج کو جس چیز کے ذریعہ سے تو چاہے ف تو روایت غریب ہے بالکل نہیں جاتی ہے واللہ تعالی اعلم۔ اگر کہا جاوے کہ صحاح ستہ کی حدیث میں جو ممانعت ہے تو مقدم ہوگی۔ جواب دونگا کہ یہ اسوقت کہ دونوں حدیثوں میں معارضہ مانا جاوے اور معارضہ خلاف اصل ہے بلکہ توفیق دینا چاہیے پس ہمنے اس حدیث عدی بن حاتم کو جو موافق فقہ وقیاس ہے عام معنی پر رکھا۔ وما رواہ محمول علی غیر المنزوع۔ اور جو شافعی رح نے روایت کی وہ بغیر جدا کیے ہوئے پر محمول ہے ف یعنی مثلاً ناخن جو جدا نہو اس سے ذبح کرنا ممنوع ہے۔ فان الحبشۃ کانوا یفعلون ذالک۔ کیونکہ حبشی لوگ ایسا کرتے تھے ف کہ اپنے ناخن سے جانور پرند وغیرہ کو مجروح کر دیتے تھے اور اسکو ذبح سمجھتے تھے اسی واسطے حدیث میں فرمایا کہ ناخن تو حبشیوں کی چھری ہے اور غالبا بڑے جانور میں وہ دانت کا استعمال کرتے ہوں۔ علاوہ بریں

Marfat.com

بن القعمان نے لکھا کہ اس حدیث رافع بن خدیج میں دو مقام پر تامل ہی اول یہ کہ روایت متصل ہی اور دوم یہ کہ دانت وہڈی کی تفصیل آیا حدیث مرفوع ہی یا رافع بن خدیج کا کلام ہی پس اول مقام میں وجہ یہ ہی کہ ابوداؤد نے عبایہ بن رفاعہ بن رافع بن خدیج عن جدہ کے درمیان میں عبایہ بن رفاعہ عن رفاعہ بن رافع عن ابیہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ روایت کیا اور چونکہ روح وعبایہ رح متعین ہی اور ابوالاحوص رح نے درمیان میں رفاعہ بن رافع کو متصل کیا تو ظاہرا یہی متصل ہی اگرچہ ترمذی نے کہا کہ عبایہ رح نے اپنے دادا سے سُنا ہی ولیکن یہ احتمال باقی ہی کہ حدیث سنی یا نہیں - اور مقام دوم یہ کہ حدیث مسلم وغیرہ میں نص نہیں کہ دانت وہڈی کی تفصیل از کلام سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم ہی اور ابوالاحوص نے بیان کر دیا کہ یہ تفصیل از کلام رافع رضی اللہ عنہ ہی - انتہی ملخصا ملتقطا - اور مترجم نے سابق میں بیان کیا کہ استثناے ظفر والسن یعنی دانت وناخن کا استثنار در اصل ما انہر الدم سے ہی یعنے جو چیزیں کہ خون بہانے والی ہیں انہیں سے ناخن وہڈی کا استثنا ہی اور قولہ کل - یعنے کھانے کے حکم سے استثنار نہیں ہی کیونکہ یہ محض بے معنی ہی تو حاصل یہ نکلا جو جانور کہ سواے ناخن ودانت کے ذبح کیا گیا اسکو کھا - پھر یہ بیان نہیں کہ جو جانور کہ ناخن و دانت سے ذبح کیا گیا اسکا کیا حکم ہی آیا حرام ہی یا کردہ ہی - اسی واسطے امام محمد رح نے آثار میں علقمہ رح تابعی جلیل سے روایت کی کہ ہر ایسی چیز سے جو اوداج کو قطع کرے وخون بہاوے اس سے ذبح کر سواے دانت وناخن وہڈی کے کہ یہ حبشیون کی چھری ہین - اسکے بعد امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہی اور مؤطا میں کہا کہ ہر چیز جو اوداج کو قطع کرے اور خون بہاوے تو جب اس سے ذبح کیا جاوے تو مضائقہ نہیں ہی سواے دانت وناخن وہڈی کے کہ انہیں سے کسی چیز سے ذبح کرنا مکروہ ہی اور یہی امام ابوحنیفہ وہمارے سب فقہار کا قول ہی - اور کہا کہ اگر دانت یا ناخن سے جو کہ جدا وعلحدہ ہی ذبح کیا گیا پس اسنے رگون کو کاٹ دیا اور خون بہا دیا تو ذبیحہ کھایا جاوے اور یہ فعل مکروہ ہی اور اگر یہ چیزیں جدا نہوں تو ذبح نہیں بلکہ اسنے ایک طور پر جانور کو قتل کر دیا تو وہ مردار ہی نہیں کھایا جائیگا اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہی - مترجم کے بیان سے معلوم ہوا کہ حدیث رافع بن خدیج میں ناخن ودانت کا استثنار کچھ لگے ہوئے پر محمول کرنے کی حاجت نہیں جیسے شیخ مصنف رح نے کہا ہی بلکہ یہ آلات ذبح سے استثنار ہی کیونکہ ناخن ودانت سے ذبح کرنا بالاجماع مکروہ ہی اور کلام اسمین ہی کہ اگر کسی نے ناخن ودانت سے ذبح کیا تو کیا حکم ہی پس حدیث رافع بن خدیج میں اسکا بیان نہیں ہی مگر شافعی رح تو مفہوم مخالف نکال لیتے ہین پس انکے نزدیک (مت کھا) نکلا اور ہمارے نزدیک (مت ذبح کر) نکلتا ہی لیکن اگر ذبح کیا تو اسکا حکم مذکور نہیں ہی لہذا ہمنے حدیث عدی بن حاتم کی طرف رجوع کیا اور اس سے نکل آیا کہ اگر ناخن یا دانت لگا ہوا ہو تو اسنے اپنے زور سے جانور کو دبا کر مار ڈالا یا اسکے زور سے مر جانے کا احتمال ہی پس ذبیحہ مردار ہی اور اگر یہ چیزیں جدا ہوں پس اگر دھاردار ہو جسنے رگین کاٹ کر خون بہا دیا تو عموم حدیث سے ذبیحہ ہو گیا لیکن اسنے مخالفت کی پس مکروہ تحریمی ہی لیکن ذبیحہ میں کچھ نقصان نہیں آیا - م - ولانہ آلۃ جارحۃ - اور اس دلیل سے کہ دانت یا ناخن بھی ایک پھاڑنے ومجروح کرنے والا آلہ ہی - فیحصل بہ ما ہو المقصود وہو اخراج الدم - تو اسکے ذریعہ سے جو مقصود ہی یعنے خون نجس نکال دینا وہ حاصل ہو جائیگا - وصار کالحجر والحدید - اور اسکا حکم مثل پتھر ولوہے کے ہو گیا - ف - کیونکہ پتھر سے جب دھاردار ہو بلاخلاف جائز ہی - پس حاصل یہ نکلا کہ حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ میں آپ نے جائز طریقہ سے ذبح کرنا بتلایا اور حدیث عدی بن حاتم میں ذبح ہو جانے کا کلیہ فرمایا اور ہمنے دونوں حدیثوں پر عمل کیا اور اسنے نکالا کہ سواے ناخن وہڈی ودانت کے ایسے آلہ سے جو رگین کاٹ دے اور تسمیہ پڑھا جاوے فعل جائز اور ذبیحہ جائز ہی اگرچہ تیز دھاردار عمدہ ہی اور ناخن ودانت اگر جدا ہوں اور ذبح ہو جاوے تو فعل مکروہ ہی اگرچہ ذبیحہ بوجہ ذبح ہو جانے کے جائز ہی - بخلاف غیر المنزوع - برخلاف ایسے ناخن یا دانت یا سینگ کے جو جدا نہو - ف - بلکہ جسم میں لگا ہوا ہو تو اس سے ذبح کرنا حرام و ذبیحہ بھی حرام ہوگا -

لانہ یقتل بالثقل - کیونکہ ذابح اپنے بوجھ سے جانور کو مار ڈالیگا - فیکون فی معنی المنخنقة - تو یہ مردہ مقتول گلا گھونٹے ہوئے مردار کے معنی میں ہے ف - کیونکہ اگر بوجھ سے مار ڈالنے کا یقین نہو تو احتمال غالب موجود ہے اور ایسے احتمال سے وہ مردار ہے - اگر کہا جاوے کہ اگر جدا ناخن یا دانت ہو تو اسمیں کراہت کی کیا وجہ ہے - جواب دیا کہ - وانما یکرہ لان فیہ استعمال جزء الآدمی - کراہت کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے میں آدمی کے جزو کا استعمال ہے ف - یعنی آدمی سے جو دانت یا ناخن جدا ہو گیا وہ تکریم سے دفن کرنا چاہیے اور اسکو کام میں لانا مکروہ ہے لیکن یہ وجہ اسوقت کہ ناخن یا دانت آدمی کا ہو حالانکہ شیر وغیرہ کا زیادہ کار آمد ہے جیسے سینگ جانور سے ہوگا لہذا فرمایا - ولان فیہ اعسارا علی الحیوان اور اسوجہ سے کہ ایسا کرنے میں ذبیحہ پر سختی و بے رحمی ہے - وقد امرنا فیہ بالاحسان - حالانکہ ہمکو جانور کے ذبح میں بھی ترحم و احسان کا حکم دیا گیا ہے ف - چنانچہ حدیث صحیح میں یہ معنی موجود ہیں کہ اللہ تعالے نے ہر مخلوق کے ساتھ احسان لکھا ہے سو جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح سے خوبی کے ساتھ ذبح کرو - لہذا علماء نے کہا کہ جانور کو اچھی طرح کھلا دے پلا دے اور اسکے سامنے دوسرے جانور کو ذبح نکرے اور اسکو ذبح کی طرف نہ کھینچے اور چھری تیز ہو کہ فوراً ذبح کرے اور بعد ذبح کے فی الفور اسکی کھال مت کھینچو وغیر ذلک - اور اس باب میں احادیث ہیں چنانچہ صحیح میں ہے کہ ایک عورت اگلی امتوں میں سے تھی جسنے ایک بلی کو بند کر دیا کہ نہ اسکو کھانا دیا اور نہ چھوڑا کہ وہ خود کیڑے مکوڑے کھائے یہانتک مر گئی تو یہ عورت اسکے سبب سے جہنم میں داخل ہوئی - اور صحیح میں ہے کہ اگلی امتوں میں ایک عورت فاحشہ تھی ایک روز وہ ایک جنگل میں ایک کنوئیں پاس گزری کہ وہاں ایک کتا پیاس کی وجہ سے زبان نکالے کیچڑ چاٹتا تھا اور اسمیں طاقت نہیں رہی تھی پس اسنے اپنی اوڑھنی پھاڑ کر رسی بنا کر پانی نکالکر اس کتے کو پلایا پس اللہ تعالی نے اس فاحشہ کا شکر یہ کیا کہ اس زمانہ کے پیغمبر کو وحی فرمائی کہ اسکو بخشا گیا - اور صحیح میں ہے کہ ہمارے واسطے ہر جگر والے جانور میں ثواب ہے اور اس قسم کی احادیث بہت کثرت سے ہیں پس سخت عجب ان متعصب جاہل قوموں سے ہے جو بہتان باندھتے ہیں کہ اسلام میں بیرحمی ہے حالانکہ رحمت کی تاکیدات سے قرآن و حدیث مالامال ہے - م - قال ویجوز الذبح بالليطة والمروة وكل شئ انهر الدم - اور ذبح کرنا لیطہ و مروہ و ہر ایسی چیز سے جو خون بہاوے جائز ہے ف - لیطہ نرکل کا پوست جسمیں دھار ہوتی ہے - مروہ سپید پتھر باریک دھاردار جس سے چھری کی طرح ذبح کرتے ہیں - اور پتھر کی احادیث صحیح بخاری وغیرہ میں معروف ہیں - غرضکہ ہر دھار دار چیز سے جو رگوں ذکوٰۃ کو کاٹے جائز ہے - الا السن القائم والظفر القائم فان المذبوح بهما ميتة لما بينا - سوائے لگے دانت اور لگے ہوئے ناخن کے کہ ان دونوں سے ذبح کیا ہوا مردار ہے بدلیل مذکورہ بالا ف - کہ وہ بوجھ کے صدمہ سے قتل کریگا تو گلا گھونٹے ہوئے کے معنی میں ہوگا - ونص محمد فی الجامع الصغیر علی انہا میتة لانہ وجد فیہ نصا - اور امام محمد رح نے جامع صغیر میں تصریح کی کہ وہ مردار ہے اسواسطے کہ امام محمد رح نے اسمیں کوئی حدیث صریح پائی ہوگی ف - اسپر قرینہ یہ ہے کہ - وما لم یجد فیہ نصا یحتاط فی ذلک فیقول فی الحل لا باس بہ وفی الحرمة یقول یکرہ او لم یوکل - جس چیز میں امام محمد رح کوئی نص نہیں پاتے تو اسکے حکم میں احتیاط کرتے ہیں پس حلت کی صورت میں یوں کہتے ہیں کہ اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اور حرمت کی صورت میں کہتے ہیں کہ وہ مکروہ ہے یا نہیں کھایا جائیگا ف - اور جب لگے ہوئے دانت یا ناخن سے ذبیحہ کو کہا کہ مردار ہے تو صریح نص پائی ہوگی - مترجم کہتا ہے کہ جسمیں بوجھ سے مر جانے کا احتمال مدلل موجود ہے تو یہ بمنزلہ حقیقت کے ہے پس مردار ہے واللہ تعالے اعلم - م - عینی رح نے لکھا کہ بعض علماء نے کہا کہ جہاں کہا جاوے کہ مضائقہ نہیں تو اسمیں بھی ضعف ہے پس اسکو ترک کرنا اولی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ یہ کلیہ قاعدہ نہیں ہے - ع - قال ویستحب ان یحد الذابح

Marfat.com

شفرتہ۔ اور مستحب ہے کہ ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرے۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب الاحسان الی کل شیٔ
فاذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحۃ ولیحد احدکم شفرتہ ولیرح ذبیحتہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے ساتھ احسان و نکوئی کرنا لکھ دیا ہے یعنی فرض کر دیا ہے پس جب تم قتل کرو تو خوبی کے
ساتھ قتل کرو اور جب تم ذبح کرو تو خوبی کے ساتھ ذبح کرو اور تم میں سے ذبح کرنے والا اپنی چھری کو تیز کر لے اور اپنی ذبیحہ کو
راحت دے۔ ف۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ کہا گیا کہ قتل میں خوبی سے مراد یہ کہ اگر کسی شخص کا حق قصاص دوسرے پر واجب
ہو تو صرف قتل کا بدلہ لے اور وہ بھی آہستہ خوبی کے ساتھ بدون تخویف و تعذیب وغیرہ کے۔ اور ذبیحہ کو راحت دینے سے
واللہ اعلم بہت سے معانی مراد ہیں مثلاً ذبح سے پہلے اسکو راحت دے حتی کہ بعد ذبح کے بھی کھال کھینچنے میں جلدی نہ کرے
یہانتک کہ سرد ہو جاوے۔ ویکرہ ان یضجعہا ثم یحد الشفرۃ۔ اور یہ امر مکروہ ہے کہ جانور کو لٹا دے پھر چھری تیز کرے
لما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ رای رجلا اضجع شاۃ وہو یحد شفرتہ فقال لقد اردت ان تمیتہا
موتات ہلا حددتہا قبل ان تضجعہا۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا جسنے بکری
کو لٹایا تھا اور خود چھری تیز کرتا تھا تو فرمایا کہ تو نے چاہا کہ بکری کو کئی موتوں سے مارے کیوں نہ تو نے لٹانے سے پہلے
چھری نہیں تیز کر لی۔ ف۔ رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً ورواہ الطبرانی مرسلاً عن عکرمۃ۔ اور ابن عمرؓ سے روایت
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چھریاں تیز کر لی جاویں اور جانوروں سے پوشیدہ کی جاویں۔ رواہ احمد وابن
ماجہ والدارقطنی۔ اور عبدالحق نے کہا کہ صحیح یہ کہ زہری تک ابن عمرؓ سے مرسل ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث میں دلالت ہے کہ حیوانات
کے واسطے ان امور کی سمجھ موجود ہے اگرچہ وہ اپنے رب عزوجل کے واسطے مطیع اور تدبیر الٰہی عزوجل سے آدمیوں سے
منقاد ہیں اور جسکی سمجھ میں آیا تو صاف ہے اور جسنے نہیں سمجھا تو اسکے واسطے تاویلات کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ اور ادب مقدم
ہے۔ م ع۔ قال ومن بلغ بالسکین النخاع او قطع الراس کرہ لہ ذلک وتوکل ذبیحتہ۔ اگر کسی نے چھری کو نخاع
تک پہونچایا۔ اور بعض نسخوں میں ہے کہ نخاع کو قطع کیا) یا جانور کا سر کاٹ دیا تو اسکے حق میں یہ فعل مکروہ ہے اور اسکا ذبیحہ
کھایا جائیگا۔ والنخاع عرق ابیض فی عظم الرقبۃ۔ اور نخاع ایک سپید رگ ہے جو گردن کی ہڈی میں ہے۔ ف۔ یعنی
ریڑھ کے اندر ہے جسکو حرام مغز بولا کرتے ہیں۔ پس یہانتک چھری پہونچانا مکروہ ہے۔ اما الکراہۃ فلما روی عن النبی
صلی اللہ علیہ وسلم انہ نہی ان تنخع الشاۃ اذا ذبحت۔ اور کراہت کی دلیل وہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے بکری کو تنخع کیے جانے سے منع فرمایا جب کہ وہ ذبح کی جاوے۔ ف۔ جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں یہ معنی موجود
ہیں۔ ت۔ لیکن تنخع کے معنی میں اختلاف ہے۔ وتفسیرہ ما ذکرناہ۔ اس لفظ کی تفسیر وہ ہے جو ہمنے بیان کی۔ ف۔ کہ ذبح
کرنے میں نخاع تک چھری پہونچانا۔ وقیل معناہ ان یمد راسہ حتی یظہر مذبحہ۔ اور بعض نے کہا کہ اس لفظ کے یہ معنی
کہ جانور کا سر کھینچے تاکہ اسکا مذبح ظاہر ہو جاوے۔ ف۔ جیسے بعضے قصائی کرتے ہیں۔ وقیل ان یکسر عنقہ قبل ان
یسکن من الاضطراب۔ اور بعض نے کہا کہ تنخع یہ کہ تڑپ سے سکون ہونے سے پہلے اسکی گردن توڑ دے۔ ف۔
جیسے اکثر قصاب کیا کرتے ہیں بلکہ سکون سے پہلے اسکی مینڈھ میں چھری بھونک دیتے اور حرام مغز پھاڑ دیتے ہیں اور ظاہرا
یہ تفسیر اقرب ہے۔ وکل ذلک مکروہ۔ اور یہ ہر فعل مکروہ ہے۔ ف۔ خواہ کوئی معنی لیے جاویں۔ اور اس سے معلوم ہوگیا
کہ یہ سب افعال مکروہ ہیں۔ وہذا لان فی جمیع ذلک وفی قطع الراس زیادۃ تعذیب الحیوان بلا فائدۃ وہو منہی
عنہ۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ان سب حرکات میں اور سر کاٹ ڈالنے میں حیوان کو زیادہ دکھ دینا بے فائدہ ہے حالانکہ ہمکو بے
دکھ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ والحاصل ان ما فیہ زیادۃ ایلام لا یحتاج الیہ فی الذکاۃ مکروہ۔ اور حاصل یہ فائدہ کلیہ

Marfat.com

نکلا کہ جس حرکت کرنے میں حیوان کو ذکاۃ کی ضرورت سے زیادہ دکھ پہونچتا ہو وہ مکروہ ہے ف۔ پس ذبح کرنے میں جسقدر
ہے اسی قدر لاچاری سے دکھ دینا عفو ہے اور اس سے نکلا کہ جہاں کوئی حیوان مرا جاتا ہو اور تیر وغیرہ کے سوائے بس نہیں ہے تو
بضرورت اس سے ذبح کرنا جائز ہے تاکہ وہ مردار حرام نہو جاوے۔ **ویکرہ ان یجر ما یرید ذبحہ برجلہ الی المذبح**۔ اور مکروہ
افعال میں سے ایک یہ ہے کہ جس جانور کو ذبح کرنا منظور ہے اسکی ٹانگ گھسیٹکر وہاں لیجاوے جہاں ذبح کریگا ف۔ جیسے
اکثر قصائی بقصاب کیا کرتے ہیں۔ **وان تنخع الشاۃ قبل ان تبرد یعنی تسکن من الاضطراب**۔ دوم یہ کہ بکری کو تنخع
کرے قبل اسکے کہ وہ ٹھنڈی ہو جاوے یعنی تڑپ سے ساکن ہو جاوے ف۔ معنی یہ ہے کہ جب تک تڑپ موقوف نہو تب تک
اسکی گردن توڑنا نہیں چاہیے۔ اور حقیقت میں سرد ہونا مراد نہیں بلکہ تڑپ سے سکون ہونا مقصود ہے اور اسی طرح سکون سے
پہلے اسکے حرام مغز میں چھری بھونک کر چیرنا مکروہ ہے۔ **ولبعدہ لا الم**۔ اور ٹھنڈی ہو جانے کے بعد کچھ دکھ نہیں ہے ف۔
تو جسطرح چاہے کرے۔ **فلا یکرہ النخع والسلخ**۔ تو پھر تنخع و کھال کھینچنا کچھ مکروہ نہیں ہے ف۔ اگر کہا جاوے کہ جب یہ چیزیں
مکروہ ہیں تو ذبیحہ حرام ہونا چاہیے جواب یہ کہ ایسے افعال تو ضرور مکروہ ہیں۔ **الا ان الکراہۃ لمعنی زائد وہو زیادۃ الالم
قبل الذبح او بعدہ**۔ لیکن یہ کراہت ایک زائد معنی کی وجہ سے ہے اور وہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے پیچھے زیادہ دکھ دینا
ف۔ یعنی ذبح میں کراہت نہیں ہے تاکہ ذبیحہ میں حرمت پیدا ہو بلکہ ذبح سے زائد معنی کی راہ سے کراہت ہے اور وہ معنی
یہ کہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے بعد جانور کو زیادہ دکھ دینا لازم آتا ہے پس یہ مکروہ ہے۔ **فلا یوجب التحریم**۔ تو یہ ذبیحہ حرام
ہونے کا موجب نہیں ہیں۔ **فلہذا قال تؤکل ذبیحتہ**۔ اسی جہت سے مصنف رحمہ نے تنبیہ کر دی کہ اسکا ذبیحہ کھایا جائےگا
ف۔ یعنی ذبیحہ میں کچھ کراہت نہیں ہے۔ م۔ **قال وان ذبح الشاۃ من قفاہا فبقیت حیۃ**۔ اگر بکری کو (یعنی)
اسکی پشت گردن کی طرف سے ذبح کیا پس وہ زندہ باقی رہی ف۔ پھر اسنے زیادہ کاٹا۔ **حتی قطع العروق حل**۔ یہانتک
کہ رگیں کاٹ دیں تو وہ حلال ہو گئی۔ **لتحقق الموت بما ہو ذکاۃ**۔ کیونکہ موت ایسے سبب سے متحقق ہوئی جو ذکاۃ ہے ف۔
یعنی دونوں رگیں و مری و حلقوم یا اکثر کے قطع ہونے سے مری اور یہی ذبح و ذکاۃ ہے تو ذکاۃ سے حلال ہو گئی۔ **ویکرہ**۔
اور یہ فعل مکروہ ہے۔ ھ۔ **لان زیادۃ الالم من غیر حاجۃ**۔ کیونکہ ایسا کرنے میں بے فائدہ زیادہ دکھ ہے۔ **فصار کما اذا
جرحہا ثم قطع الاوداج**۔ تو یہ ایسا ہوا جیسے پہلے بکری کو مجروح کیا پھر اسکی رگیں کاٹیں ف۔ یعنی ایسا ہوا کہ پہلے
بکری کو زخمی کیا پھر اس کو ذبح کیا۔ یہ اسوقت ہے کہ اوداج کاٹنے تک وہ زندہ ہو۔ **وان ماتت قبل قطع العروق لم
تؤکل لوجود الموت بما لیس بذکاۃ فیہا**۔ اور اگر وہ بکری رگوں کے کاٹنے سے پہلے مرگئی ہو تو نہیں کھائی جائیگی اسواسطے
کہ بکری کی موت ایسی چیز کے سبب سے پائی گئی جو اسکے حق میں ذکاۃ نہیں ہے ف۔ یعنی اگر گدی کی طرف سے کاٹنے
میں رگیں و حلقوم کاٹنے سے پہلے مرگئی تو وہ مردار ہے۔ اسواسطے کہ خالی گدی کاٹنا اسکا ذبح نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ صید
میں ذکاۃ اضطراری جائز ہوتی ہے جبکہ صید ہو اور پالو جانوروں میں ذکاۃ اختیاری ہوتی ہے جبکہ پالو باقی رہے۔ **قال وما
استانس من الصید فذکاتہ الذبح**۔ اور شکار میں سے جو جانور ہل جاوے تو اسکی ذکاۃ ذبح ہے ف۔ یعنی
بکری کی طرح اسکو ذکاۃ اختیاری سے ذبح کرے۔ کیونکہ اسپر قدرت حاصل ہے تو اب ذکاۃ اضطراری کافی نہوگی۔ **وما توحش
من النعم فذکاتہ العقر والجرح**۔ اور نعم یعنے پالو اونٹ و گاے بکری کے اقسام میں سے جو جانور کہ وحشی ہو جاوے
تو اسکی ذکاۃ کوچیں کاٹنا و مجروح کرنا ف۔ یعنی ذکاۃ اضطراری کے طور پر اسکو حلال کر سکتا ہے پس تسمیہ پڑھکر نیزہ وغیرہ
جہاں ممکن ہو مارے حتی کہ مرجاوے کیونکہ وہ شکار کے حکم میں ہو گیا اور اختیار سے خارج ہوا۔ **لان ذکاۃ الاضطرار
انما یصار الیہ عند العجز عن ذکاۃ الاختیار علی ما مر**۔ اسواسطے کہ اضطراری ذکاۃ تبھی جائز ہوتی ہے کہ ذکاۃ اختیاری

Marfat.com

سے عاجزی ہو چنانچہ سابق مین گذرا ف کہ ذکاۃ اضطراری گویا ذکاۃ اختیاری کا بدل ہی تو جب تک ذکاۃ اختیاری ممکن ہو ذکاۃ اضطراری نہین جائز ہی۔ اور جب اختیاری سے عاجزی ہو تو اضطراری کافی ہی۔ والعجز یتحقق فی الوجہ الثانی دون الاول۔ اور عاجزی تو اول صورت مین نہین بلکہ دوسری صورت مین ہی ف یعنی جب جانور بدک کر وحشی ہو گیا تو ذکاۃ اختیاری سے لاچاری ہی پس ذکاۃ اضطراری جائز ہو گئی اگرچہ اصل مین یہ جانور پالو تھا۔ اور صورت اول مین وحشی جب مل گیا تو اسکو اختیاری طور پر ذبح کر سکتے ہین پس جب عاجزی نہین تو اضطراری کافی نہین بلکہ اختیاری لازم ہی اگرچہ یہ جانور اصل مین وحشی تھا۔ وکذا ما تردی من النعم فی بیر ووقع العجز عن ذکاۃ الاختیار لما بینا۔ اور اسی طرح پالو جانورون نعم مین سے جو جانور کہ کنوئین یا کھتے مین گر پڑا اور اختیاری ذکاۃ سے عاجزی ہو گئی تو اضطراری ذکاۃ جائز ہو گئی بدلیل مذکورۂ بالا ف کہ جب اختیاری سے عجز ہو تو اسکا بدل یعنے ذکوۃ اضطراری جائز ہوتی ہی پس اگر کوئی بیل کنوئین مین گرا اور نکالنا ممکن نہین ہی پس اگر داخل ہو کر ذبح ممکن ہو تو ذبح اختیاری واجب ہی اور اسکو گرہ کہتے مین ہی اور جو شخص داخل ہو اسکو مار ڈالیگا تو اضطراری طور پر ذکاۃ کیا جاوے اور اگر داخل ہونا ممکن نہین یا داخل ہونے تک مر جائیگا تو اضطراری جائز ہی۔ وقال مالک رح لایحل بذکاۃ الاضطرار فی الوجہین۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ دونون صورتون مین ذکاۃ اضطراری سے نہین حلال ہوگا ف یعنی خواہ پالو سے وحشی ہو جاوے یا کنوئین یا کھتے مین گر جاوے۔ لان ذلک نادر۔ اسواسطے کہ ایسا واقع ہونا نادر ہی ف اور شاذ و نادر کا احکام مین لحاظ نہین ہوتا ہی۔ اور روایت ہی کہ ایک اونٹ ایک گڈھے مین اوندھا گرا تھا تو سعید بن المسیب رح سے پوچھا گیا کہ اسکے پچھلی طرف سے نحر کرین فرمایا کہ نہین بلکہ جہان حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نحر کیا ف یعنی جو منحر معروف ہی۔ ونحن نقول۔ اور ہم کہتے ہین ف اور یہی شافعی و احمد و ثوری کا قول ہی کہ۔ المعتبر حقیقۃ العجز وقد تحقق فیصار الی البدل۔ معتبر تو حقیقۃً عجز ہی اور عاجزی متحقق ہو گئی تو اسکے بدل کی جانب جانا جائز ہو گیا ف یعنی یہان عاجزی حقیقۃً پائی گئی تو ذکاۃ اختیاری نہین رہی پس اسکا بدل یعنے ذکاۃ اضطراری جائز ہو گئی۔ کیف وانا لانسلم الندرۃ بل ہو غالب۔ کیونکر جائز نہو حالانکہ ہم اسکا نادر ہونا نہین مان سکتے ہین بلکہ اکثر واقع ہوتا ہی ف کہ اونٹ گائے بکری بھیڑی وغیرہ کنوئین کھتے مین گر پڑی یا بدک کر وحشی ہو گئی۔ اور حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ مین ہی کہ ہم لوگ سفر مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور ہانڈیان چڑھائی گئی تھین پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہانڈیان اوندھائی گئین (کیونکہ غنیمت کے جانورون کا بٹوارہ ٹھیک نہین تھا) پھر انکے درمیان خود بٹوارہ فرمایا پس دس بکریون کو ایک اونٹ کے برابر کیا۔ اتنے مین ایک اونٹ لوگون کے اونٹون مین سے بدک کر وحشی ہو گیا اور لشکر مین گھوڑے بہت کم تھے پس ایک شخص نے اسکو تیر مارا کہ وہ وہین رہگیا پس حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان جانورون کی طبیعت مین ایک بدک ہوتی ہی جیسے وحشیون مین ہوتی ہی پس جو کوئی ان جانورون مین سے تمپر غلبہ کرے یعنی پریشان و عاجز کرے تو اسکے ساتھ ایسا ہی کرو۔ رواہ البخاری ومسلم۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ صریح نہین کہ اونٹ مر گیا پس شاید کہ تیر سے وہ بھاگنے کے لائق نہین رہا پھر اسکو نحر کیا ہو ولیکن اظہر یہ کہ اسی طرح ذکاۃ اضطراری سے حلال کرنا مراد ہی اور اصح یہ کہ قال محمد اخبرنا ابو حنیفۃ عن سعید بن مسروق عن ابی رفاعۃ عبایۃ بن رافع عن ابن عمر ان بعیرا تردی فی بیر الخ۔ یعنی مدینہ کے ایک گڈھے مین ایک اونٹ گر پڑا کہ اسکے منحر سے ذبح کرنا ممکن نہوا پس کوکھ پر سے مار کر ذبح کیا تو اسمین سے حضرت عبداللہ ابن عمر نے دو درم کو عشیر لیا تھا۔ محمد عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم فی المتردی بیر الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی رح نے گڈھے مین گرنے والے جانور کی نسبت فتوی دیا کہ جب منحر سے ذبح ممکن نہو تو جہان

قدرت ہووے اسکا نحر ہی- محمد رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین اور یہی ابو حنیفہ رح کا قول ہی- مین کہتا ہون کہ بخاری رح نے صحیح مین لکھا کہ بہائم مین سے جو بدک کر وحشی ہوجاوے تو وہ بمنزلہ صید کے ہی اور اسکو حضرت ابن مسعود رض نے جائز رکھا لہذا ابن عباس رض نے کہا کہ تیرے ہاتھ کے پالو بہائم مین سے جسنے تجھے عاجز کیا تو وہ مثل وحشی صید کے ہی- اور جو اونٹ گڈھے مین گرجاوے تو جہان قابو ہو وہی منحر ہی اور یہی حضرت علی و عمر و عائشہ رض نے جائز جانا ہی- انتہی مترجما- وفی الکتاب اطلق فیما توحش من النعم- اور کتاب مین نعم مین سے جو متوحش ہوجاوے اسکا حکم مطلق رکھا ہی ف خواہ شہر مین ہو یا جنگل مین ہو اور خواہ بکری ہو یا اونٹ وغیرہ ہو- وعن محمد ان الشاۃ اذا ندت فی الصحراء فذکاتہا العقر- اور امام محمد رح سے زوادر مین روایت ہی کہ بکری اگر جنگل مین بدک کر وحشی ہوجاوے یعنی جہان ہاتھ آنا دشوار ہی تو اسکی ذکاۃ بذریعہ عقر ہی ف یعنی ذکاۃ اضطراری کے طور پر جسطرح ممکن ہو تسمیہ کہکر قتل کرے- وان ندت فی المصر لا تحل بالعقر لانہا لا تدفع عن نفسہا فیمکن اخذہا فی المصر فلا عجز- اور اگر بکری شہر مین یعنی آبادی مین بدک کر وحشی ہوگئی تو وہ کونچین کاٹنے وغیرہ سے حلال نہوگی- اسواسطے کہ وہ اپنی ذات سے دفع نہین کرتی ہی تو شہر مین اسکو پکڑ لینا ممکن ہی پس ذکاۃ اختیاری سے عاجزی نہین ہی ف تو ذکاۃ اضطراری جائز نہوگی- یعنی بکری ایسا جانور نہین ہی کہ اسکو پکڑنے مین خوف ہو اور وہ اپنے پاس آنے نہ دے بلکہ گھیر کر پکڑ سکتے ہین- ہان جنگل مین کوسون دوڑ کر غائب ہوجائیگی یا جھاڑی مین گھس جائیگی- اور یہ تفصیل صرف بکری مین ہی- والمصر وغیرہ سواء فی البقر والبعیر- اور گاے و اونٹ مین شہر و جنگل برابر ہین ف جہان بدک کر وحشی ہوجاوین اور اختیاری ذکاۃ ممکن نہو تو اضطراری کافی ہی- لانہما یدفعان عن انفسہما- اسواسطے کہ گاے و اونٹ تو اپنی ذات سے دفع کرتے ہین ف کبھی سینگون و کھرون و دانتون سے قتل کر ڈالتے ہین فلا یقدر علی اخذہما وان ندا فی المصر- تو انکے پکڑنے کی قدرت نہین اگرچہ شہر مین بدک جاوین- فیتحقق العجز- پس عاجزی متحقق ہوجائیگی ف اور ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ہونا ہی ذکاۃ اضطراری کو جائز کرتا ہی- والصیال کالند اذا کان لا یقدر علی اخذہ- اور حملہ کرنا بمنزلہ بدک کر وحشی ہونے کے ہی جبکہ اسکے پکڑنے کی قدرت نہو- حتی لو قتلہ المصول علیہ- حتی کہ جس شخص پر اونٹ گاے وغیرہ ماکول جانور نے حملہ کیا ہی اگر اسنے اس جانور کو قتل کر دیا ف خواہ وہ مالک ہو یا غیر ہو- وہو یرید الذکاۃ- اور حال یہ کہ اسنے ذکاۃ کی نیت کی ہی ف یعنی تسمیہ پڑھا بہ نیت ذبح اور جسطرح ممکن ہوا اسکو قتل کیا- حل اکلہ- تو اسکا کھانا حلال ہوگا ف یعنی بے اختیاری ذکاۃ سے وہ ذبیحہ درست ہوجائیگا اور عینی رح نے شرح المنتقی سے نقل کیا کہ اگر اجنبی ہو تو اسکے مالک کو قیمت تاوان دے- (فروع) عیون مین امام محمد رح سے لایا کہ اگر کسی نے جنگل مین پالو کبوتر کو تیر مارا تو نہین کھایا جائیگا کیونکہ وہ اپنے گھر آجاتا ہی مگر جبکہ وہ ایسی حالت مین ہو کہ گھر مین نہ آویگا تو جائز ہی- ابن سماعہ نے ابو یوسف رح سے روایت کی کہ اونٹ یا گاے بیل بدک کر وحشی ہوا تو ابو یوسف رح نے فرمایا کہ اگر اسکو علم ہو کہ وہ اسکو نہین پکڑ سکتا مگر جبھی کہ بہت سے لوگ مجتمع ہون تو اسکو اختیار ہی کہ تیر مار کر ذبح کرے- زوادر مین ہی کہ اگر مرغی کسی درخت پر چڑھ گئی کہ ہاتھ نہین آتی ہی پس اگر مالک کو اسکے ضائع ہوجانے کا خوف ہو پس اسنے تیر مار کر حلال کی تو کھائی جاوے ورنہ نہین- نوازل مین ہی کہ اگر گاے کا بچہ پیدا نہوتا ہوا اور سختی پیش آئی پس مالک نے ہاتھ ڈالکر بچہ کا گلا حلال کر دیا تو وہ کھایا جائیگا اور اگر اسکو گلا حلال کرنے کی قدرت نہو پس اسنے غیر مذبح سے حلال کیا تو بھی جائز ہی اور اگر مذبح کی قدرت ہو تو حلال نہین ہی- مع- (فروع) قبلہ رخ کے سواے دوسری جہت پر ذبح کرنا مکروہ ہی خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو اور ذبیحہ کھایا جاوے خواہرزادہ رح نے کہا کہ اسکی وجہ یہ ہی کہ ذبح کے ارکان پائے گئے اور قبلہ رخ کرنا سنت مؤکدہ ہی کیونکہ لوگون مین متوارث چلا آتا ہی تو اسکے ترک سے کراہت ہی ورنہ ذبح مین کوئی نقص نہین ہی اور بغیر عذر اسکا ترک کرنا مکروہ ہی- قال محمد اخبرنا عبد الرحمن

Marfat.com

الاوزاعی عن واصل بن ابی جمیل عن مجاہد قال کرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ۔ یعنی مجاہد رح نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے بکری میں سے سات چیزیں مکروہ رکھی ہیں۔ ۱۔ خُصیہ۔ ۲۔ مثانہ۔ ۳۔ غدّہ۔ ۴۔ حیاء یعنی مادہ کی فرج۔ ۵۔
ذَکَر۔ ۶۔ خصیتین۔ ۷۔ خون۔ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ خون تو قطعی نجس حرام ہے اور باقی مکروہ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ خون مسفوح مراد
ہے ورنہ کلیجی وتلی وگوشت کا خون نہیں حرام ہیں۔ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ اگر کسی نے تسمیہ کہتے ہوئے اونٹ کی گردن میں تلوار مارکر
گردن الگ کردی پس اگر حلقوم کی جانب سے تلوار ماری ہو تو ذبیحہ کھایا جاوے اور اسنے بری حرکت کی اور اگر اسنے گدی کی طرف
سے ماری پس اگر موت سے پہلے اسکے حلقوم ورگیں کاٹ ڈالی ہوں تو بھی ذبیحہ کھایا جاوے اور برا کیا اور یہی حکم بکری وغیرہ کے
ذبیحہ میں ہے۔ م ع۔ پھر واضح ہو کہ مذبح جبڑوں کے نیچے سے لیکر سینہ تک ہے پس اگر جبڑوں کے نیچے کاٹے تو یہ ذبح کہلاتا ہے
اور اگر سینہ سے اوپر ملا ہوا کاٹے تو یہ نحر کہلاتا ہے۔ **قال والمستحب فی الابل النحر** ۔ اونٹ میں نحر کرنا مستحب ہے **ف**
یعنی اسکی تین ٹانگیں باندھکر کھڑی کیجاویں اور ایک اگلی ٹانگ دوہرا کر باندھ دیجاوے اور سینہ سے اوپر جو حلقوم کا حصہ
ملا ہوا ہے جہاں گوشت کم ہوتا ہے قطع کیا جاوے اور اسی کو نحر کہتے ہیں اور یہ مستحب ہے۔ **فان ذبحہا جاز** ۔ پس اگر اونٹ
کو ذبح کیا تو بھی جائز ہے **ف** یعنی اونٹ کے جبڑے کے نیچے کاٹا تو بھی روا ہے۔ **ویکرہ** ۔ ولیکن مکروہ ہے **ف** یعنی اس طرح
ذبح کرنا مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ میں کچھ نقص نہیں ہے۔ **والمستحب فی البقر والغنم الذبح فان نحرہما جاز ویکرہ** ۔ اور گائے
وبکری کے حق میں ذبح کرنا مستحب ہے پھر اگر ان دونوں کو نحر کیا تو بھی جائز مگر مکروہ ہے **ف** یعنی حلال کرنا دو طرح پر ہوتا ہے نحر
وذبح چنانچہ مترجم نے اوپر بیان کیا پس اونٹ میں نحر مستحب ہے اور باقیوں میں ذبح مستحب ہے اور نحر کی جگہ ذبح کیا اور ذبح
کی جگہ نحر کیا تو جائز ہے لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ میں کچھ کراہت نہوگی۔ صرح بہ العینی رح۔ **اما الاستحباب فیہ**
لموافقۃ السنۃ المتوارثۃ ۔ پس استحباب تو دو وجہ سے ہے اول یہ کہ یہی سنت متوارث چلی آتی ہے۔ **ولان اجتماع**
العروق فیہا فی المنحر وفیہما فی المذبح ۔ اور دوم اس وجہ سے کہ اونٹ میں رگوں کا اجتماع اسی جگہ ہے جہاں نحر ہوتا ہے اور گائے
وبکری میں اسی جگہ ہے جہاں ذبح کیجاتی ہیں **ف** وقال تعالے ان اللہ یامرکم ان تذبحوا بقرۃ۔ یعنی گائے کی صورت میں
ذبح فرمایا۔ وقال تعالے وفدیناہ بذبح عظیم۔ تفسیر میں ہے کہ وہ دُنبہ یا بکرا تھا تو بکری کی صورت میں بھی ذبح فرمایا پس معلوم ہوا
کہ گائے وبکری کے اقسام میں ذبح مستحب ہے۔ وقال تعالے فصل لربک وانحر۔ تفسیر میں اونٹوں کا نحر آیا ہے تو معلوم ہوا کہ اونٹوں
میں نحر مستحب ہے۔ علاوہ بریں صحیح بخاری کی حدیث انس رض میں اونٹوں کے حق میں نحر کرنا اور مینڈھوں کے حق میں ذبح کرنا
اور صحیح مسلم میں حدیث جابر رض سے ہدی التمتع میں گائے کے حق میں ذبح مذکور ہے۔ اور یہی متوارث چلا آتا ہے تو بمنزلہ اجماع فعلی
پھر چونکہ یہ سنت از قسم معاملات ہے لہذا اسکا ثواب استحباب ہے اسی واسطے مصنف رح نے اسکو مستحب قرار دیا۔ **والکراہۃ**
لمخالفۃ السنۃ ۔ اور کراہت مذکور بوجہ مخالفت سنت کے ہے۔ **وہی لمعنی فی غیرہ** ۔ اور یہ کراہت بوجہ ایسے معنی کے ہے
جو غیر ذبح میں موجود ہیں **ف** یعنی یہ کراہت ایسے معنی سے نہیں جو ذبح میں ہوں بلکہ ذبح تو نحر وذبح دونوں سے ہو جاتا ہے
پس اس میں کراہت نہیں بلکہ کراہت کی وجہ تو ترک سنت ہے پس کراہت ایسے معنی سے ہوئی جو ذبح سے خارج ہیں۔ **فلا تمنع الجواز**
والحل ۔ تو ایسی کراہت کچھ ذبیحہ جائز ہونے وحلال ہونے سے مانع نہیں ہے۔ **خلافا لمالک رح فانہ یقول انہ لا یحل** ۔ برخلاف
اس قول کے جو مالک رح فرماتے ہیں کہ ذبیحہ حلال نہیں ہے **ف** ۔ اور اقطع رح نے شرح قدوری رح میں بھی امام مالک کے نام
ایسا ہی اختلاف نقل کیا کہ اگر اونٹ کو نحر کی جگہ ذبح کرے یا گائے وبکری کو ذبح کی جگہ نحر کرے تو ذبیحہ نہیں کھایا جائیگا ولیکن
ابو القاسم المالکی رح نے کتاب التفریع میں لکھا کہ اگر اونٹ کو ضرورت کی وجہ سے ذبح کیا تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اور اگر
بغیر ضرورت ذبح کیا تو بھی کھاوے الخ۔ پس ظاہر اونٹ میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ م ع۔ **قال ومن نحر ناقۃ او ذبح**

Marfat.com

بقرہ فوجد فی بطنہا جنینا میتا لم یوکل اشعر اولم یشعر - قدوری نے لکھا کہ جسنے ناقہ نحر کیا یا گاے ذبح کی پس
اُسکے پیٹ مین مردہ بچہ پایا تو یہ بچہ نہین کھایا جائیگا خواہ بالدار ہو یا بغیر بال ہو ف۔ یعنی خواہ بچہ اسقدر ہوگیا ہو کہ اسکے
بال نکل آئے یا نہوا ہو - وہذا عند ابی حنیفۃ رح وہو قول زفر والحسن بن زیاد - اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک
ہی اور یہی قول زفر بن ہذیل اور حسن بن زیاد کا ہی ف۔ اور یہ دونون بھی امام رح کے شاگردون مین معروف ہین
وقال ابو یوسف ومحمد رح اذا تم خلقتہ اکل وہو قول الشافعی رح - اور صاحبین ابو یوسف ومحمد رح نے کہا
کہ اگر بچہ کی خلقت پوری ہوگئی ہو تو کھایا جاوے اور یہی شافعی رح کا قول ہی ف۔ اور یہی مالک واحمد کا قول ہی اور ر
مبسوط مین لکھا کہ امام محمد رح سے مروی ہی کہ یہ بچہ جبھی کھایا جاوے کہ بال نکل آئے اور اسکی خلقت پوری ہوگئی ہو اور
اس سے پہلے وہ بمنزلہ مضغہ کے ہی تو نہین کھایا جائیگا اور یہی قول مالک ولیث وابو ثور کا ہی - چنانچہ ابوالقاسم ابن الجلاب
مالکی رح نے کتاب التفریع مین لکھا کہ اس مردہ بچہ کے کھانے مین مضائقہ نہین بشرطیکہ اُسکی خلقت پوری ہوگئی اور بال
جم گئے ہون اور اگر خلقت پوری نہوئی اور بال نہین جمے ہین تو اسکا کھانا جائز نہین ہی اور اگر وہ اپنی ماں سے زندہ نکلا
ہو تو وہ اپنی ذات مین مستقل حکم رکھتا ہی یعنے اپنی ماں کے ذبح ہونے سے یہ نہین کھایا جائیگا بلکہ اگر خود ذبح کیا گیا درحالیکہ
زندہ ہی تو کھایا جاوے اور اگر ذبح سے پہلے مرگیا تو اسکا کھانا نہین جائز ہی - ع بالجملہ خفیف اختلاف کے ساتھ مالک وشافعی
واحمد وابو یوسف ومحمد متفق ہین کہ پورا یہ بچہ بوجہ اپنی ماں کے ذبح ہونے کے کھایا جاوے جبکہ بعد ذبح کے اپنی ماں سے
مردہ نکلا ہی بدلیل حدیث وبدلیل موافقت قیاس یعنے۔ لقولہ علیہ السلام ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنین کی ذکاۃ اسکی ماں کی ذکاۃ ہی ف۔ یعنی مادہ جانور کے پیٹ سے جو بچہ نکلا اسکا ذبح وہ ہوگیا کہ
اسکی ماں حلال کی گئی - اور جنین اُسوقت کہلاتا ہی کہ ماں کے پیٹ مین رہے کیونکہ اس مادہ کے معنی مخفی کے ہین اسی واسطے جن کو
جن کہتے ہین کہ وہ آدمیون کی نظر سے مخفی ہوتے ہین - اور یہ اطلاق حدیث تو ایسے جنین کو بھی شامل ہی جسکی خلقت پوری
نہوئی ہو اور عنقریب کلام آتا ہی - بالجملہ یہ حدیث دلیل ہی کہ جنین کی ذکاۃ اُسکی ماں کی ذکاۃ ہی - ولانہ جزء من الام حقیقۃ لانہ
یتصل بہا حتی یفصل بالمقراض ویتغذی بغذائہا ویتنفس بنفسہا وکذا حکما - اور اس دلیل قیاسی سے کہ جنین
تو حقیقت مین بھی اپنی ماں کا جزو ہی کیونکہ جب تک نال پھاڑ کر و کاٹ کر جدا نکیا جاوے تب تک وہ اپنی ماں سے متصل
رہتا ہی اور ماں کی غذا سے وہ غذا پاتا ہی اور ماں کے سانس لینے کے ساتھ مین سانس لیتا ہی اور یون ہی حکم مین بھی وہ ماں
کا جزو ہی - حتی یدخل فی البیع الوارد علی الام ولیعتق باعتاقہا - حتی کہ عقد بیع جو اُسکی ماں پر وارد ہوا اُسمین جنین
بھی داخل ہوجاتا ہی اور ماں کے آزاد کیے جانے سے جنین بھی آزاد ہوجاتا ہی ف۔ مثلاً کوئی باندی حاملہ آزاد کی گئی
تو جنین بھی آزاد ہوگیا اور اگر فروخت کی گئی تو حمل بھی مشتری کے ملک مین بذریعہ اسکی ماں کے داخل ہوا اور تنہا حمل کو فروخت
کرنا جائز نہین ہی - واذا کان جزءا منہا فالجرح فی الام ذکاۃ لہ عند العجز عن ذکاتہ کما فی الصید - اور جب وہ
اپنی ماں کا جزو ٹھہرا تو ماں کو ذبح کرنا بھی اُسکے واسطے ذکاۃ ہی جبکہ جنین کو ذبح کرنے سے عاجزی ہی جیسے شکار مین ہوتا ہی ف۔
کہ اسکے ذبح سے عاجزی ہوتی ہی تو تیر وغیرہ بر بسمیہ پڑھکر جہان کہین زخم دیدیا وہ حلال ہوگیا اسی طرح مادہ کے اجزا مین سے
ہر جزو کو قطع وجرح کرنا ضرور نہین ہی اگرچہ جنین کی مذبح موجود ہی تو ذکاۃ اضطراری کی وجہ سے مذبح چھوڑ کر جرح سے حلال ہوگیا
پس یہ قیاس گویا نص حدیث کی حکمت ہی اور اس حدیث مین کلام طویل ہی اور تلخیص شروح وتخاریج یہ کہ اس حدیث کو
گیارہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا - ازانجملہ حدیث ابو سعید الخدری مرفوعا ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ - رواہ ابوداؤد والترمذی
وابن ماجہ وقال الترمذی حدیث حسن ورواہ ابن حبان واحمد - اور دارقطنی کی روایت مین زائد ہی کہ خواہ جنین کے بال نکلے ہون یا نہ

Marfat.com

اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ موقوف ہے۔ منذری رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یونس بن ابی اسحق ثقہ ہے از انجملہ
حدیث جابر رضی اللہ عنہ رواہ ابوداؤد و ابویعلی۔ از انجملہ حدیث ابوہریرہ رضہ بروایت حاکم و دارقطنی و اسکی اسناد ضعیف ہے اور
یوں ہی حدیث ابن عمر بروایت حاکم و دارقطنی۔ از انجملہ حدیث ابوایوب انصاری بروایت حاکم۔ از انجملہ حدیث ابن مسعود رضہ
بروایت دارقطنی جسکے راوی سب ثقہ ہیں اور صحیح میں موجود ہیں سوائے احمد بن الحجاج بن الصلت کے۔ از انجملہ حدیث
ابن عباس وکعب بن مالک بروایت طبرانی وحدیث ابوامامہ و ابوالدرداء بروایت بزار رح۔ وحدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت
دارقطنی۔ لیکن شیخ عبدالحق صاحب الاحکام نے کہا کہ اسکے جملہ اسانید قابل حجت نہیں ہیں اور ابن القطان نے اسی قول کو
برقرار رکھا ہے۔ اور مالک نے ابن عمر رضہ سے موقوف روایت کیا اور کہا گیا کہ یہ حکم مرفوع میں ہے کیونکہ اسمیں رائے کو دخل نہیں ہے
لیکن اس اثر میں ہے کہ جب ناقہ نحر کیا گیا تو جو بچہ اسکے پیٹ میں ہے اسکی ذکاۃ اس ناقہ کی ذکاۃ ہے جبکہ جنین کی خلقت پوری
ہوگئی اور بال جم گئے ہوں پس جب اسکے پیٹ سے نکلے تو اسواسطے ذبح کیا جاوے کہ اسکے جوف سے خون نکل جاوے۔ رواہ بوجوہ
عن نافع عنہ۔ لیکن پہلے معلوم ہوا کہ مرفوع حدیث جسکو ترمذی نے حسن کہا ہے یہ موجود ہے کہ بال جمے ہوں یا نہ جمے ہوں۔ جواب
دیا گیا کہ اثر ابن عمر رضہ میں جب بال جمے نہوں تو اسکا حکم مذکور نہیں ہے پس شاید وہ بھی کمتر درجہ پر جائز ہو بشرطیکہ محض خون
کا تھکا نہو لہذا جب خلقت پوری نہو تو اسمیں یہ تفصیل ہے کہ اگر خون کا تھکا ہو تو نہیں جائز ہے اور اگر اعضاء پورے ہوں
صرف بال نہیں جمے تو جائز ہے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ مجالد بن سعید ضعیف ہے تو یہ اتفاقی نہیں بلکہ اختلاف ہے چنانچہ عجلی و بخاری نے
اسکو صدوق کہا لیکن مخفی نہیں کہ صدوق بھی بوجہ سوء حفظ کے ضعیف ہوجاتا ہے تو کچھ منافات نہیں ہے اور یونس بن ابی اسحق
میں کلام کرنا ساقط ہے کیونکہ وہ جمہور کے نزدیک ثقہ اور صحیح مسلم میں اسکی حدیث سے احتجاج ہے۔ اور حق یہ کہ حدیث کی بعض
اسانید حسن ہیں اور باوجود کثرت طرق کے خود حسن ہوجاتی پس وہ قریب بصحیح ہے بلکہ صحیح ہے۔ اور اگر جملہ طرق میں ملخص کلام
چاہتے ہو تو اصطلاح ہے کہ حدیث ابوسعید رضی اللہ عنہ کی ترمذی نے تحسین کی اور اسکے اسناد میں مجالد بن سعید ہے یا دوسرے
طریق میں یونس بن ابی اسحق ہے اور معلوم ہوا کہ اسناد درجہ حسن سے نازل نہیں ہے اور منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے۔
وحدیث جابر رضی اللہ عنہ میں عبیداللہ بن زیاد القداح المکی میں کلام ہے لیکن نسائی و ترمذی و ابن عدی و ابن معین نے
توثیق کی۔ وعتاب بن بشیر الجزری کو ابن معین نے ثقہ کہا اور ابن عدی و ابوداؤد نے بھی بظاہر روایت اسکو ثقہ قرار دیا ہے
اور اسکی متابعت میں ابویعلی موصلی نے حماد بن شعیب سے روایت کی تو قوت ہوگئی۔ حدیث ابوہریرہ رضہ کی اسناد میں
عبداللہ بن سعید المقبری اور دوسرے طریق میں سندل عمر بن قیس ہے اور ان دونوں میں البتہ کلام ہے۔ حدیث ابن عمر مرفوعاً
بروایت حاکم وغیرہ اور اسکی اسناد میں محمد بن اسحق اور محمد بن الحسن الواسطی میں کلام ہے لیکن محمد بن اسحق ثقہ ہے اور یوں ہی
محمد بن الحسن الواسطی کو ابن حبان و احمد و ابن معین و احمد بن زیاد و ابوحاتم و ابوداؤد وغیرہم نے ثقہ جانا۔ وحدیث ابوایوب
میں ابن ابی لیلے کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہے۔ حدیث ابن مسعود رضہ کی اسناد میں احمد بن الحجاج میں ذہبی رح نے میزان
الاعتدال میں کلام کیا۔ حدیث ابن عباس میں موسی بن عثمان الکندی کو ابن القطان نے مجہول کہا ہے۔ حدیث کعب بن مالک
کی اسناد میں اسمعیل بن مسلم المکی میں کلام کیا گیا ولیکن ابن حبان نے کہا کہ یہ مرفوع نہیں بلکہ زہری رح نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے کہ جب جنین کے بال نکل آئے ہوں تو اسکی ماں کی ذکاۃ یہی اسکی ذکاۃ ہے۔ یوں ہی سفیان بن
عیینہ وغیرہ ثقات نے روایت کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ زہری کی یہ روایت بھی خود مفید ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں یہ امر معروف
تھا۔ حدیث ابوامامہ و ابوالدرداء کی اسناد میں بشر بن عمارہ میں کلام ہے لیکن ابن عدی رح نے کہا کہ میرے نزدیک وہ استقامت
سے اقرب ہے اور میں اسکی کوئی حدیث منکر نہیں جانتا ہوں۔ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں حارث اعور ہے میں جمہور نے کلام کیا لیکن

Marfat.com

نسائی نے تقویت دی اور ابن معین سے اسکے حق مین آیا کہ مضائقہ نہین ہے جب یہ معلوم ہوچکا تو عینی رحمہ نے و عبد الحق و ابن القطان سے نقل کیا کہ اس حدیث کے کل اسانید قابل حجت نہین ہین مقبول ہوگا کیونکہ عموماً اسانید درجہ حسن سے کم نہین اور مجموعہ تو موافق اصول کے درجہ صحت سے کم نہین ہے پس حدیث بلا خلاف صحیح ہونا چاہیے۔ ہان یہ امر کہ اسمین مطلقاً جنین کی حلت ثبوت ہوتی ہے خواہ بال جمے ہون یا نہین۔ حالانکہ صاحبین و شافعی وغیرہم نے یہ قید لگائی کہ خلقت پوری و بال جمے ہون اور مترجم کے نزدیک واللہ تعالے اعلم وجہ یہ ہے کہ حدیث مطلق ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کے اثر سے اور زہری کے آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے بال جمنے کی قید ظاہر ہوتی ہے اور اصل مسئلہ مین اختلاف اجتہادی ہے پس جب بال نہین جمے تو احتیاط یہی کہ اسکی حلت ترک کیجاوے۔ فافہم واللہ تعالے اعلم۔ **ولہ انہ اصل فی الحیوۃ حتی تتصور حیاتہ بعد موتہا وعند ذلک یفرد بالذکاۃ** ۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ زندگی کے حق مین جنین خود اصل ہے حتی کہ اسکی ماں کے مرجانے کے بعد بھی اسکی زندگی متصور ہے اور ایسی صورت مین اسکی ذکاۃ بھی علیحدہ کیجائیگی **ف** خلاصہ یہ ہے کہ ذبح کرنا تو اسکو زندگی سے حلال کرنے کے لیے ہوتا ہے تاکہ وہ کھانے کے کام آوے۔ پس حیات کی راہ سے نظر کرنا چاہیے تو ہمنے دیکھا کہ زندہ ہونے مین جنین خود اصل ہے اگرچہ متصل ہونے مین وہ ماں کے تابع ہے اور ہم کو یہان زندگی کی راہ سے لحاظ ہے اور اسمین دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات ماں مرجاتی ہے اور جنین پیٹ مین زندہ بچہ رہتا ہے حتی کہ پیٹ چیر کر نکالا جاتا ہے تو جب یہ بات ہے تو اسکا ذبح کرنا بھی مستقل طور پر علیحدہ ہونا چاہیئے اور اسکی زندگی و مردگی علیحدہ شمار ہوگی۔ **ولہذا یفرد بایجاب الغرۃ** ۔ اور اسی استقلال کی وجہ سے وہ غرہ واجب کیے جانے مین ماں سے علیحدہ ہوتا ہے **ف** مثلاً دو عورتین لڑین جنمین سے ایک کو حمل ہے مثلاً ولادت کے قریب ہے یا خلقت جاندار ہے پس دوسری نے اسکے پیٹ مین لات یا کوئی چیز ماری جس سے حمل کا بچہ ساقط ہوگیا تو قاتلہ پر اس بچہ کے جرمانہ مین ایک غرہ واجب ہوگا یعنی ایک غلام یا باندی جسکی قیمت پانچ سو درم ہے چنانچہ کتاب الجنایات مین ان شاء اللہ تعالے آویگا۔ بالجملہ جنین کی مستقل زندگی کی وجہ سے اسکے جرم مین تنہا غرہ واجب ہوتا ہے۔ **ولیعتق باعتاق مضاف الیہ** ۔ اور جنین ایسے اعتاق سے آزاد ہوجاتا ہے جو اسکی طرف مضاف ہو **ف** مثلاً کہا کہ مین نے اپنی اس باندی کا بچہ آزاد کیا تو یہی بچہ آزاد ہوجائیگا اور باندی نہین آزاد ہوگی حالانکہ ایک غلام کا ایک جزو آزاد کرنے سے صاحبین کے نزدیک کل آزاد ہوجاتا ہے پس اگر جنین کے واسطے علیحدہ حیات معتبر نہوتی تو باندی اس جزو کے آزاد ہونے سے تمام آزاد ہوجاتی پس معلوم ہوا کہ جنین کے حق مین علیحدہ حیات معتبر ہے اور اسکے احکام بھی مستقل ہین۔ **وتصح الوصیۃ لہ وبہ** ۔ اور جنین کے واسطے وصیت صحیح ہے اور جنین کے ساتھ وصیت صحیح ہے **ف** مثلاً کسی نے ہندہ کے حمل کے واسطے ہزار درم کی وصیت کی تو صحیح ہے اور اگر زید کے واسطے اپنی باندی کے حمل کی وصیت کی تو صحیح ہے۔ پس اگر وہ مستقل اعتبار نہوتا تو اسکے واسطے وصیت ہزار درم کچھ نہوتی بلکہ وہ اسکی ماں کے واسطے ہوتی اور جب کہا کہ اس باندی کا حمل زید کو دیا جاوے تو یہ کچھ نہوتا حالانکہ دونون صحیح ہین پس معلوم ہوا کہ حمل کی حیات مستقل علیحدہ معتبر ہے۔ **وہو حیوان دموی** ۔ اور حال یہ کہ بچہ جنین بھی خون والا حیوان ہے **ف** جسمین دم مسفوح و نجس موجود ہے۔ **وما ہو المقصود من الذکاۃ وہو التمیز بین الدم واللحم لایحصل بجرح الام اذ ہو لیس بسبب لخروج الدم عنہ فلا یجعل تبعا فی حقہ** ۔ اور حلال کرنے سے جو مقصود ہے یعنے خون و گوشت مین تمیز کرنا وہ ماں کے مجروح کرنے سے نہین حاصل ہوگا اسواسطے کہ ماں کو جرح کرنا جنین سے خون خارج ہوجانے کا سبب نہین ہے تو ذبح کے حق مین وہ ماں کے تابع نہین کیا جائیگا **ف** خلاصہ یہ کہ جب زندگی مین جنین کا مستقل اعتبار ہے اور جنین مین خود خون موجود ہے تو ذبح سے یہ خون خارج کرنا چاہیے کیونکہ ذکاۃ سے یہی مقصود ہے کہ گوشت ایسے خون کے اختلاط سے پاک ہوجاوے اور ماں کی رگین کاٹنے سے

یہ مقصود حاصل نہوگا اسواسطے کہ جنین مین زخم نہین آویگا جس سے خون مسفوح خارج ہوجاوے تو وہ اس مقصود ذبح مین ماں کے تابع نہوگا اگرچہ بیع مین تابع ہوجاوے پس جب وہ ماں کے اندر مرگیا تو مع خون مسفوح کے مرا جیسے کوئی جانور خود مرجاوے کہ وہ مردار ہی اسی طرح یہ بھی مردار نکلا وقد قال تعالے حرمت علیکم المیتۃ والدم الآیہ - یعنی تم پر حرام کیا گیا مردار و خون الخ - مردار وہ کہ بغیر ذبح کے خود بخود مرا ہو پس آیت مقتضی ہی کہ یہ بچہ جو مردہ برامد ہوا ہی بدون ذکاۃ اختیاری و اضطراری کے مرا ہی پس مردار ہی - اسی واسطے شیخ ابن حزم ظاہری نے بھی قول ابوحنیفہ رح کو اختیار کیا اور کہا کہ آیت کریمہ سے جو مستفاد ہی وہ بوجہ روایت مذکورہ کے ترک نہین کیا جائیگا - اسواسطے کہ مردار کی حرمت جو قرآن مین منصوص ہی قطعی ہی اور اسکے معنی عرف و لغت مین یہی ہین کہ بدون ذکاۃ اختیاری و اضطراری کے مرا ہو پس اگر دوسرے جانور کے ذبح سے اس جانور کا ذبیحہ ہونا معتبر ہو تو معنی مختص ہوجاوین کہ شاید خلاف قیاس و عرف کے بھی وجوہ ہین کہ وہ مردار نہین ہوتے ہین تو مردار کی حرمت کچھ قطعی نہین رہیگی بلکہ ظنی ہوجائیگی اور یہ خلاف اجماع ہی اور جنین کی ذکاۃ بمنزلہ صید کے اضطراری قرار دینا صحیح نہین ہی اسواسطے کہ صید مین یہ نہین ہوتا کہ بکری ذبح کرنے سے ہرن شکار ذبح ہوجاوے جیسے یہان ماں کے ذبح سے تم بچہ کی ذکاۃ اضطراری کہتے ہو - **بخلاف الجرح فی الصید فانہ سبب لخروجہ ناقصا** بخلاف صید کے جرح کے کہ وہ ناقص طور پر اسکے خون نکل جانے کا سبب ہی **ف** یعنی جنین مین تو وہ بالکل مجروح نہین ہوا اور صید مجروح کیا جاتا ہی کہ اسکا خون نکل جاتا ہی اگرچہ ناقص نکلتا ہی - **فیقام مقام الکامل فیہ عند التعذر** - تو اس جرح ناقص کو عذر کی صورت مین بجاے کامل جرح کے قائم کیا جاتا ہی **ف** گویا حلق مین ذبح کیا گیا ہی پس اسپر جنین غیر مجروح کا قیاس باطل ہی - **وانما یدخل فی البیع تحریا للجوازہ کیلا یفسد باستثنائہ** - اور ماں کی بیع مین جنین صرف اسوجہ سے داخل ہوجاتا ہی کہ بیع جائز ہوجانا مقصود ہی تاکہ حمل استثنا کرنے کی وجہ سے بیع فاسد نہوجاوے **ف** اسواسطے کہ مبیع کے ساتھ جو چیز متصل ہو اسکے استثنا کر لینے سے بیع فاسد ہوجاتی ہی تو بیع جائز ہوجانے کا طریقہ یہی ہی کہ حمل مذکور استثنا نکیا جاوے بلکہ جیسے زمین مین عمارت و درخت داخل ہوجاتے ہین اسی طرح ماں کے تابع ہوکر پیٹ کا بچہ بھی اسکی بیع مین داخل ہوجاوے - **ویعتق باعتاقہا** - اور ماں کے آزاد کیے جانے سے جنین اسواسطے آزاد ہوجاتا ہی - **کیلا ینفصل من الحرۃ ولد رقیق** - تاکہ ایسا نہو کہ آزادہ عورت سے مملوک بچہ خارج ہو **ف** اور ایسی مثال ہو کہ جیسے انبہ کے درخت سے اندرائن کے پھل نکلے حالانکہ آزادی و مملوکیت مین بچہ اپنی ماں کے تابع ہوا کرتا ہی حتی کہ آزاد باپ نے اگر غیر کی باندی سے نکاح کیا ہو تو بچہ مملوک پیدا ہوتا ہی اور اپنی ماں کے آقا کا مملوک ہوتا ہی اور باپ مملوک ہو اور ماں آزادہ ہو تو بچہ آزاد ہوگا پس یہان ممکن نہین کہ آزادہ ماں سے مملوک بچہ پیدا ہو - پھر مترجم کہتا ہی کہ جو کچھ قیاسات و جوابات بیان کیے کسی سے حدیث صحیح کا جواب نہین نکلا سواے اسقدر اشارہ کے کہ آیت قطعی ہی تو آیت کو ترجیح دی لیکن حق یہ کہ یہ صحیح نہین ہی اسوجہ سے کہ حدیث درجہ شہرت مین تری اور بعد شہرت کے وہ آیات قرآنی مین بمنزلہ آیت کے ہی - البتہ محمد رح نے آثار مین ابوحنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی روایت کی کہ جسکا حاصل یہ کہ جنین اگر مردہ پیدا ہو تو وہ مردار ہی جیسے ابوحنیفہ رح کا قول ہی - لیکن ہم کہتے ہین کہ ممکن ہی کہ ابراہیم نخعی کو اطلاع نہوئی ہو بلکہ کتاب الاسرار مین کہا کہ شاید ابوحنیفہ رح کو یہ حدیث نہین پہونچی کیونکہ اس حدیث مین کوئی تاویل نہین ہی - عینی رح نے کہا کہ یہی جواب بہتر ہی پس حاصل یہ ہوا کہ چونکہ امام ابوحنیفہ رح کو یہ حدیث نہین پہونچی لہذا انھون نے موافق آیت کے حکم دیا تھا پھر جب صاحبین کو یہ حدیث پہونچی اور حدیث صحیح مشہور ہی تو مذہب مین مختار یہ کہ اگر مادہ جانور کو ذکاۃ اختیاری یا اضطراری سے ذبح کیا اور اسکے پیٹ سے پورا بچہ جسکے بال جمے ہون نکلا پس اگر زندہ ہو تو ذبح کیا جاوے اور اگر مردہ ہو تو اسکی ماں کی ذکاۃ کافی ہی اور یہ بچہ بھی

Marfat.com

حلال ہی اور اسی پر فتوی ہی اور واضح ہو کہ حدیث ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ مین ذکاۃ الجنین مبتدا ہی اور ذکاۃ امہ خبر ہی اور بعض نے کہا کہ ذکاۃ امہ منصوب ہی یعنے جیسے ماں کی ذکاۃ ۔ تو حاصل یہ ہوگا کہ جنین کو بھی اسی طرح ذبح کیا جاوے جیسے اسکی ماں کو ذبح کیا گیا ہی ۔ لیکن یہ دو وجہ سے لغو ہی اول تو بیان بیفائدہ ہوگا اور دوم یہ کہ نصب شاعرانہ توجیہ ہی ورنہ روایات مین نقل محفوظ پر اعتماد ہوگا اور منذری رح نے کہا کہ ائمہ حفاظ و علماء نقل کے نزدیک نصب کچھ نہین ہی بلکہ محفوظ روایت رفع ہی اور یہ جو بعضی نے لکھا کہ آیت قطعی کو حدیث ظنی پر ترجیح دی گئی ۔ اسکا جواب اوپر گذرا کہ حدیث مشہور ہی جو موافق اصول کے معارض آیات ہوتی ہی پس وہ ظنی نہین ہی بلکہ معارضہ بھی نہین ہی پس ثابت ہوا کہ حق اس مسئلہ مین قول صاحبین و جمہور ہی اور اسی پر فتوی ہی واللہ سبحانہ تعالی اعلم بالصواب ۔ م ۔ پھر واضح ہو کہ ذکاۃ سے خون مسفوح نکل جانے سے گوشت پاک رہ جاتا ہی جبکہ سور کی طرح نجس العین نہو پس شیر کو ذبح کرین تو گوشت طاہر ہو جائیگا لیکن اس سے یہ لازم نہین کہ وہ کھایا جاوے جیسے مٹی پاک ہی مگر کھانا حرام ہی یا سنکھیا پاک ہی اور اسکا کھانا حرام ہی اور بعید یہ ہی کہ کھانے کی ممانعت بعض چیزون مین ظاہری جسم کی حفاظت کے لیے ہی جیسے مٹی وغیرہ مین ہی اور یہ تو اکثر اطباء ادراک کر سکتے ہین بلکہ اطباء جس چیز کی نسبت مضرت پر اتفاق کرین تو مفتی اسکے عدم جواز کا حکم کریگا جیسے پھٹا ہوا دودھ وغیرہ ہی اور بعض چیزون کی ممانعت اسرار باطنی پر مبنی ہی حتی کہ بعض جانورون کے گوشت سے نفس مین خبث و شرارت پیدا ہوتی ہی اور وہ قلب کو مکدر و مائل بحیوانیت کرتے ہین اور عقل کو معارف کی فہم کے لائق نہین رکھتے ہین اگرچہ ظاہری جسم کو قوی کرتے ہون تو شرع حق مین ایسے ممانعت بطور قواعد کلیہ کی گئی ہی پس ان جانورون کی حرمت و حلت بطور تعبدی ہی یعنے بدون اپنی رسائی فہم پر اعتماد کرنے کے فرمانبرداری کیجاوے حتی کہ بعد تصفیہ نفس کے خود منکشف ہونا ممکن ہی کہ جن چیزون سے ممانعت ہوئی تھی وہ نفیس اسرار پر مبنی ہی لہذا ذکاۃ ذبح سے اگرچہ کل جانورون کا گوشت سوائے نجس العین کے پاک ہو لیکن یہ بیان ضرور ہی کہ کون جانور کھانے کے لیے حلال ہین لہذا شیخ مصنف رح نے انکو علحدہ بیان کیا ۔

فصل فیما یحل اکلہ و مالا یحل

فصل ان جانورون کے بیان مین جنکا کھانا حلال ہی اور جنکا کھانا نہین حلال ہی ۔

قال لا یجوز اکل ذی ناب من السباع ولا ذی مخلب من الطیور ۔ اور نہین جائز ہی درندون مین سے ذی ناب کا کھانا اور نہ پرندون سے ذی مخلب کا کھانا ۔ ف ۔ ناب وہ دانت جو اگلے چارون نیچے اوپر کے دانتون سے ملے ہوئے ہوتے ہین اور مقصود یہ کہ جن درندون کے دانت کیلےدار ہین انکا ذبح کرنا کسی غرض سے جائز ہو لیکن انکا گوشت کھانا نہین جائز ہی اور پرندون مین سے تیز پنجے والے نہین حلال ہین پس درندون مین سے ذی ناب سے وہ مراد ہین جو اپنی کیلون سے پھاڑتے ہین ۔ اور پرندون مین سے ذی مخلب سے وہ مراد ہین جو اپنے تیز چنگل سے شکار مارتے ہین پس اگرچہ ہر پرند کے مخلب ہوتے ہین جیسے آدمی کے ناخن ہوتے ہین لیکن شکار کرنے والے بالاجماع مراد ہین ۔ کرخی رح نے مختصر مین کہا کہ درندون مین سے ذی ناب جیسے شیر ۔ بھیڑیا ۔ چیتا ۔ سیاہ گوش ۔ کفتار ۔ لومڑی ۔ اور باو و جنگلی بلی ہین ۔ ع ۔ اور جیسے ساہی وغیرہ جو دوسرے حیوانات کو پھاڑ کر کھاتے ہین ۔ اور طیور مین سے ذی مخلب جیسے شکرہ ۔ و عقاب و باز و شاہین و نسر طائر و کوا وغیرہ ہین ۔ پھر واضح ہو کہ درندہ جانورون و پرندون کی حرمت کا قول مثل ہمارے شافعی و احمد و ابو ثور و اصحاب حدیث و اکثر اہل علم کا قول ہی ۔ اور امام مالک کے بعض اصحاب نے کہا کہ وہ مباح ہی اور یہی شعبی و سعید بن جبیر سے مروی ہی اور امام مالک و لیث و اوزاعی و یحیی بن سعید نے کہا کہ پرندون مین سے کوئی حرام نہین ہی اور یہی قول حضرت ابو الدرداء و ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہی ۔

Marfat.com

بالجملہ جمہور علمائے سلف وخلف کا قول یہ ہے کہ درندے جانور وپرند حرام ہیں۔ لان النبی علیہ السلام نہی عن کل ذی مخلب من الطیور وکل ذی ناب من السباع۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے طیور میں سے ہر ذی مخلب سے یعنی چنگل سے شکار کرنے والے سے اور درندوں سے ہر ذی ناب یعنی کیلوں دار پھاڑنے والے سے منع فرمایا ہے ف۔ یہ حدیث چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اول حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعًا مانند مذکور کتاب۔ رواہ مسلم وابوداؤد والبزار۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت سعید عن جبیر عن ابن عباس عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور اسی سے معلوم ہوا کہ سعید بن جبیر و ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب بھی موافق اس حدیث کے جمہور کے مثل ہے اور ان دونوں کا قول جن نے جمہور سے خلاف نقل کیا اور وہ عینی میں مذکور ہے خلاف تحقیق اور ضعیف روایت ہے ورنہ لازم آویگا کہ راوی نے خود حدیث سے خلاف کیا اور یہ باطل ہے۔ دوم حدیث خالد بن الولید رضی اللہ عنہ مرفوعًا کہ تمپر حرام ہیں پالو گدھے وپالو گھوڑے وخچر اور سباع میں سے ہر ذی ناب اور پرندوں میں سے ہر ذی مخلب۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ گھوڑے کا گوشت حرام ہے ولیکن دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ حرمت بوجہ کراہت کے ہے۔ سوم حدیث علی رضی اللہ عنہ۔ جسکو عبداللہ بن احمد بن حنبل نے زوائد المسند میں روایت کیا ہے اور عینی میں ہے کہ یہ مسند احمد میں مروی ہے۔ چہارم حدیث ابو ثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ مرفوعًا کہ ہر درندے ذی ناب سے نہی فرمائی۔ رواہ البخاری ومسلم۔ پنجم حدیث ابوہریرہ بروایت مسلم مانند حدیث ابو ثعلبہ رضم مع استفدر زیادت کے کہ اسکا کھانا حرام ہے۔ ششم حدیث جابر رضی اللہ عنہ جسکو کرخی نے مختصر میں اپنی اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے اور یہ احادیث نصوص صریحہ ہیں جنکے ساتھ عموم آیات کی تخصیص جائز ہے۔ م۔ اور امام محمد رح نے موطا میں کہا کہ ہم اسی حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ درندوں کیلوں والوں کا کھانا حرام ہے اور پرندوں میں سے ہر ذی مخلب حرام ہے اور پرندوں میں سے ہر وہ پرند بھی مکروہ ہے جو نجس کھاتا خواہ چنگل والا شکاری ہو یا نہو اور یہی قول ابی حنیفہ وعامہ فقہاء وابراہیم نخعی رح کا ہے۔ انتہی مترجمًا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوا وغیرہ بوجہ نجاست کھانے کے بھی حرام ہیں اور مشائخ نے کہا کہ مراد یہ کہ اسکی غذا غالبًا نجس ہو پس مرغی اگر نجاست کھاتی ہے تو ایسی کہ دانہ نہیں پاتی ہے۔ اسی واسطے جلالہ گائے وبکری کا گوشت مکروہ ہے اور جلالہ وہ کہ جسکی عادت نجاست کھانے کی ہو گئی ہو اور اسمیں قصص بھی وارد ہے۔ م۔ بالجملہ حدیث میں صحیح ہے کہ پرند چنگل والے اور ذی ناب جو درندہ ہوں حرام ہیں۔ وقولہ من السباع۔ اور یہ جو حدیث میں۔ من السباع۔ کا لفظ وارد ہے۔ ذکر عقیب النوعین۔ وہ دونوں قسم کے بعد مذکور ہے ف۔ یعنی پرند وجانور چارپایہ دونوں کے بعد سباع سے ہونا مذکور ہے۔ فینصرف الیہما۔ تو یہ ان دونوں قسم کی طرف راجع ہوگا ف۔ یعنی درندہ ہونا صرف چارپایہ میں سے مخصوص نہیں بلکہ پرندوں میں سے بھی چنگل والے وہی حرام ہیں جو درندہ ہوں یعنی دوسرے پرندوں کو پھاڑ کر کھاتے ہوں جیسے شکرہ وغیرہ۔ فیتناول سباع الطیور والبہائم۔ پس حدیث کا بیان مذکور پرندوں کے پھاڑنے والے اور چارپایوں کے پھاڑنے والے دونوں کو شامل ہوگا ف۔ پس گویا یوں فرمایا کہ پرندوں میں سے وہ چنگل والے حرام ہیں جو درندوں سے ہوں یعنے دوسرے پرندوں کو شکار مار کر کھاتے ہوں اور چارپایوں میں سے وہ کیلوں والے حرام ہیں جو درندے ہوں۔ لا کل ذی مخلب او ناب۔ نہ ہر وہ پرند جسکے چنگل ہوں یا چارپایہ جسکے کیلے ہوں ف۔ کیونکہ پرندوں میں عمومًا چنگل والے ہوتے ہیں حتی کہ بیٹر وکبوتر وغیرہ کے بھی پنجہ ہوتے ہیں پس بالاجماع ذی مخلب سے وہی مراد ہیں جو شکاری مانند شکرہ وغیرہ کے پرندوں کو پھاڑ کھاتے ہوں اور اسی طرح چارپایوں میں سے بھی بعضے کیلے دار ہوتے ہیں مگر درندہ نہیں ہوتے تو صرف وہی حرام ہیں جو درندے ہوں۔ والسبع کل مختطف منتہب جارح قاتل عاد عادۃ۔ اور درندہ ہر وہ جانور ہے کہ عادت میں ایسا ہو کہ اُچک لے لوٹ پڑے پھاڑ کر زخمی کرنے والا قتل کرنے والا ناحق حملہ کرنے والا ہو ف۔ پس پرند درندہ تو ہولے اچک لیتا ہے اور چارپایہ درندہ زمین پر نہب وغارت

Marfat.com

کرتا ہے بلکہ مترجم نے ٹوٹ پڑنے کے لفظ سے دونوں کی طرف اشارہ کیا۔ بالجملہ درندہ وہ ہے کہ جسمیں عادت کی راہ سے طبعاً
ایسی بدخصلتیں پائی جاتی ہیں۔ **ومعنى التحريم** واللہ اعلم کراسۃ بنی آدم کیلا یعدوشیٔ من ہذہ الاوصاف الذمیمۃ
الیہم بالاکل۔ اور ان درندوں کے حرام کیے جانے میں واللہ اعلم شاید حکمت یہ کہ آدمی کو مکرم فرمایا ہے تاکہ ان جانوروں
کے کھانے کی وجہ سے آدمی میں کوئی بدخلقی ان بدخصلتوں میں سے نہ دوڑ جاوے ف۔ یعنی ان جانوروں کا کھانا حرام
کرنے میں شاید یہ حکمت ہے کہ ان جانوروں کے اوصاف ذمیمہ بہت خراب ہیں تو انکے گوشت کھانے سے آدمی میں پیدا
یا ظاہر ہونگے لہذا گوشت حرام کردیا اور خبث کبھی پیدائشی ہوتا ہے جیسے سانپ وغیرہ یعنی حشرات الارض میں ہے چنانچہ
بندر و ریچھ وغیرہ موذی ہوتے ہیں اور کبھی عارض ہو جاتا ہے جیسے نجس کھانے والی گائے بکری ہوتی ہے۔ اور گوشت
دودھ کے آثار جسم میں ظاہر ہوا کرتے ہیں چنانچہ عینی وغیرہ نے حدیث کے نام سے لکھا کہ تم لوگوں کے بچوں کو دودھ
پلانے والیاں احمق عورتیں نہوں کیونکہ دودھ سے تغذیہ ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م ع۔ **ویدخل فیہ الضبع**
والثعلب۔ اور درندوں میں کفتار و روباہ داخل ہوگی ف کیونکہ یہ بھی درندہ جانوروں میں سے
ہیں **فیکون الحدیث حجۃ علی الشافعی فی اباحتہما**۔ اور بر تقدیر یکہ کفتار و روباہ داخل درندہ ہوں تو یہ حدیث
امام شافعی پر ان دونوں کو مباح جاننے میں حجت ہوگی ف۔ یعنی امام شافعی رح سے مروی ہے کہ کفتار و روباہ مباح ہیں
اور ہمنے کہا کہ جب حدیث میں ذی ناب درندوں سے ممانعت ہے اور یہ دونوں بھی ذی ناب ہیں تو یہ بھی حدیث کی ممانعت
میں داخل ہیں اور جب داخل حدیث ہیں تو یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہوئی۔ اور کفتار کی اباحت میں امام مالک رح
کا بھی قول مثل شافعی ہے۔ اور روباہ میں امام مالک کا قول مثل ہمارے قول کے ہے اور یہی امام احمد رح سے اکثر روایات
ہیں۔ پھر ضبع یعنی کفتار کے بارہ میں حجت مالک و شافعی و احمد رح یہ ہے کہ عبد الرحمن بن ابی عمار رح نے کہا کہ میں نے جابر
بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا ضبع بھی صید ہے فرمایا کہ ہاں۔ پس میں نے کہا کہ میں اسکو کھا سکتا ہوں فرمایا کہ
ہاں تو میں نے عرض کیا کہ آپ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا (سنا ہے) فرمایا کہ ہاں۔ رواہ الترمذی والنسائی
وابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور بخاری رح نے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے۔ ورواہ ابن حبان وابوداود و
الحاکم۔ ولیکن ابوداود کی روایت میں صرف اسی قدر ہے کہ کفتار صید ہے اور اگر احرام والے نے اسکو شکار کیا تو اسکا جرمانہ مینڈھا
دیوے۔ عینی رح نے کہا کہ شافعیہ نے اس لفظ سے نکالا کہ اسکا کھانا جائز ہے اسواسطے کہ انکے نزدیک صید ایسے جانور کا
نام ہے جو کھایا جاتا ہے حتیٰ کہ اگر غیر ماکول مانند درندہ کو مارا تو اسپر کچھ جرمانہ نہیں ہے اور ہمارے نزدیک صید تو موحش کو کہتے ہیں
خواہ ماکول ہو یا نہو۔ پھر یہاں اصولی مسئلہ پیش آیا کہ عام نص کہ ہر ذی ناب کو حرام کیا ہے یہ تو کفتار کو حرام کرتی ہے اور خاص
روایت جسمیں جابر رضی اللہ عنہ سے کفتار کا صید ہونا مروی ہے وہ اسکو حلال کرتی ہے۔ پس امام شافعی رح کے نزدیک
عام پر خاص مقدم ہے اور ہمارے اصول میں محقق ہے کہ دونوں برابر ہیں پس دونوں میں معارضہ قائم ہوگا لیکن معارضہ کی
شرط یہ ہے کہ دونوں کی قوت برابر ہو اور وہ یہاں ندارد ہے اسواسطے کہ ذی ناب درندوں کی حرمت مشہور واضح حدیث میں ہے
اور کفتار کی اباحت اس سے کم درجہ ہے خصوص یہ کہ عبد الرحمن بن ابی عمار نے تنہا اسکو جابر رض سے روایت کیا حالانکہ عبد الرحمن
بن ابی عمار نقل علم میں مشہور نہیں ہے اور نہ حجت ہے خصوص جبکہ وہ اعلی ثقات کی مخالفت کرے چنانچہ ابن عبد البر رح نے اسکو تمہید
میں صحیح بیان کیا ہے۔ اور یہاں یہی واقعہ ہے اسواسطے کہ ذی ناب کی حرمت کو ثقات اعلی نے اسناد کیا اور عبد الرحمن نے انکی
مخالفت کی تو مقبول نہیں ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ حدیث عام ذی ناب نے کفتار کو بالفرور شامل کیا تو اب اس روایت یعنی اباحت
کفتار نے اسکو خارج و منسوخ کیا حالانکہ یہ نسخ بدون قوت ۔۔ کے نہیں ہوسکتا کیونکہ معارضہ ہے اور یہاں معارضہ کی لیاقت

Marfat.com

نہین ہی اور سعید مگر یہ اجتہاد شافعی مسلم ہوگا حالانکہ امام احمد و اسحق و ابو یعلی نے روایت کی کہ حدثنا جریر عن سہیل بن ابی صالح عن
عبید اللہ بن یزید السعدی رجل من بنی سعد بن بکر قال سالت سعید بن المسیب رح الخ یعنے عبد اللہ سعدی نے کہا کہ مین نے
حضرت سعید بن المسیب سے پوچھا کہ بجو لُگ گفتار کھاتے ہین فرمایا کہ اسکا کھانا حلال نہین ہی اور سعید رح کے پاس ایک بزرگ
بیٹھا تھا جسکی داڑھی و بال سفید تھے اسنے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اچک لینے
والے یعنی شکاری پرندے اور نہر لوٹ پڑنے وحملہ کرنے والے درندہ سے اور مجثمہ سے اور ہر ذی ناب درندے سے نہی فرمائی ہی پس
سعید بن المسیب نے کہا کہ اسنے سچ فرمایا ہی ف اس سے معلوم ہوا کہ اس نص مین کفتار ذی ناب شامل ہی اور یہ اسناد صحیح ہی
پس یہ خود قوی معارضہ حدیث جابر رض ہی۔ عبد الرزاق نے عن سفیان الثوری عن سہیل بن ابی صالح قال سال رجل بن المسیب رح
الخ روایت کی یعنے ایک شخص نے سعید بن المسیب رح سے پوچھا کہ گفتار کھانا جائز ہی تو آپ نے اسکو نہی فرمائی پس اسنے کہا کہ آپکی
قوم کھاتے ہین فرمایا کہ میرے قوم والے جانتے نہین ہین۔ سفیان ثوری رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ قول اچھا ہی۔ مین نے
سفیان سے کہا کہ پھر اسکا کیا جواب ہی جو حضرت عمر و علی وغیرہ سے آیا ہی تو فرمایا کہ کیا آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی ناب درندہ
کے کھانے سے نہی نہین فرمائی ہی پس مجھے کفتار کو ترک کرنا زیادہ محبوب ہی۔ یہی عبد الرزاق نے اس مسئلہ مین اختیار کیا۔ مترجم
کہتا ہی کہ یہ روایات تو صحیح ہین اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین کھانے کی تصریح مرفوع نہین ہی کیونکہ عبد الرحمن نے پوچھا کہ آپ نے
اسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا یا پوچھا تھا" یہ محتمل ہی کہ آپ نے پوچھا تھا کہ یہ صید ہی اور احتمال ہی کہ آپ نے اسکے
کھانے کو پوچھا تھا ولیکن احتمال اول اسواسطے ارجح ہی کہ صحیح روایت مین آیا کہ آپ نے اسکو سنا تھا پس یہ احتمال اول سے مرجح
ہی۔ اور جب یہ بات ہی تو شاید اسکے کھانے کی اباحت حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اپنے اجتہاد سے بیان فرمائی ہو کیونکہ اسمین
شک نہین کہ اسکی اباحت مین اختلاف ہی پس معلوم ہوا کہ نص عام اصح و مؤید بروایات سعید وغیرہ کو لینا اول تو بوجہ قوت کے
اولی ہی اور دوم اسوجہ سے کہ یہان اختلاف اسکی حلت و حرمت مین دائر ہی اور ایسی حالت مین حرمت کو ترجیح دینا زیادہ احتیاط ہی
پس اسی کو لینا متعین ہوا اسی واسطے سفیان الثوری رح نے حرمت کو ترجیح دی کما عرفت۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔ والفیل
ذو ناب فیکرہ۔ اور ہاتھی بھی ذی ناب ہی تو وہ مکروہ ہوگا ف یعنی مکروہ تحریمی ہی۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہی اور تاج الشریعہ
نے کہا کہ ہاتھی کو لوگ درندہ نہین شمار کرتے تو اسکو درندون مین شامل کرنا ایک نوع کے اجتہاد سے ہوا کہ وہ کیلے وار دانتون والا
ہی لہذا اسکو مکروہ تحریمی کہا ع۔ مین کہتا ہون کہ ظاہرا لوگ اسوجہ سے درندہ مین شمار نہین کرتے کہ وہ ان ملکون کا جانور نہین ہی ورنہ
ہندوستان مین تو اسکا حملہ آور درندہ ہونا ظاہر ہی لیکن اتنی بات ہی کہ وہ جانورون کا پھاڑ کھانے والا نہین اگرچہ حملہ کرنے
پچھاڑنے مین معروف ہی۔ لہذا اسکو ذی ناب مین داخل کرنا احوط ہی۔ اور اسی پر فتوی ہی م۔ والیربوع وابن عرس من السباع
الہوام۔ اور جنگلی چوہا اور نیولا بھی ہوام درندون مین سے ہی ف یعنی زمین کے رینگنے والے جانورون مین سے ہی مگر درندہ
ہی اور عینی رح نے لکھا کہ یربوع کو فارسی مین موش دشتی یعنی جنگلی چوہا کہتے ہین اور لکھا کہ وہ زمین کے اندر بل بناتا اور اسمین
سوراخ رکھتا ہی جب ایک طرف سے صیاد آتا ہی تو وہ دوسری طرف سے نکل جاتا ہی۔ مین کہتا ہون کہ یہ تو روباہ کے حق مین
بیان معروف ہی۔ ابن عرس کو لکھا کہ فارسی مین راسو یعنی نیولا کہتے ہین اور وہ مرغی و کبوتر وغیرہ کے بچہ مار ڈالتا ہی مگر کھاتا نہین
ہی۔ اور قنفذ بھی مکروہ ہی اور ایسا ہی ہی۔ اور لکھا کہ یربوع امام شافعی و احمد کے نزدیک مباح ہی اور اسکے حق مین تحریم وارد نہین ہی۔ ابن
عرس بھی شافعی رح کے نزدیک مباح ہی کیونکہ اسکے ناب نہین ہین لینے کیلیے وار دانت نہین جیسے گوہ جسکو عربی مین ضب کہتے
اور ہم کہتے ہین کہ اسمین دوجہت ہین اگر ہم ذی ناب کو لحاظ کرین تو انکی ناب نہونے سے حلت نکلتی ہی اور جب ہم سباع یعنی درندہ
لفظ پر نظر کرین تو انکی حرمت نکلتی ہی کیونکہ یہ ہوام الارض سے درندے ہین اور ظاہرا وہ کبوتر وغیرہ کے بچہ مار کر خون پی جاتا ہی

Marfat.com

جانب احتیاط سے ہمنے مکروہ تحریمی جانا علاوہ برین قولہ تعالیٰ یحرم علیہم الخبائث آلآیہ- سے نکلا کہ جو چیزین گھن و مکروہ طبعی بطور
نجس ہین وہ حرام ہین اور شک نہین کہ ساہی ونیولا وغیرہ اسی قسم سے ہین لیکن مخالف طبائع کا احتمال ہے پس مکروہ تحریمی ہے
این آدی مکروہ تحریمی ہے اور یہی قول شافعی واحمد ہے- کلب یعنی کتا ہمارے وجمہور کے نزدیک حرام ہے بلکہ امام مالک رح کے نزدیک
بھی حرام ہے اگرچہ ایک روایت مین مکروہ تحریمی آیا- قرد یعنی بندر بلاخلاف حرام ہے- ابن عبدالبر رح نے فرمایا کہ مین نہین جانتا
کہ اسمین کوئی مخالف ہو کہ اسکا کھانا حرام اور اسکی بیع نہین جائز ہے- مین کہتا ہون کہ بیع مین کچھ تفصیل مذکور ہے وہان رجوع
کرو- م ع- وکرہوا اکل الرخم- اور علماء رح نے رخم کھانا مکروہ تحریمی جانا ہے ف- رخم ایک پرندہ ہے جو مردار ونجس
ہڈیان کھاتا ہے اور اسکو کوئی شکار نہین کرتا ہے اور رنگ مین سپیدی لیے ہے اور کبھی اسپر چتکیان ہوتی ہین اور نسر طائر کے
مشابہ ہوتا ہے ع- والبغاث- اور علماء نے بغاث کھانا مکروہ جانا ہے ف- یہ رخم سے چھوٹا ہوتا ہے مٹیلا رنگ اور کسی
جانور کو شکار نہین کرتا ہے ع- اسی کو ہندوستان کے دیار مین گدھ وگجھ بولتے ہین وہ مردار جانورون کو کھایا کرتا ہے- م- غرضکہ
رخم وبغاث دونون مکروہ تحریمی ہین- لانہما یاکلان الجیف- کیونکہ یہ دونون گندہ مردار ڈھور کھایا کرتے ہین ف- لہ
اسی طرح کوا دیسی سیاہ جو گوہ ونجاسات کھاتا ہے نجس حرام ہے اور قسم دوم غراب الزرع یعنی کھیتی کا کوا اور سوم غراب الابقع کہ وہ
دیسی کے مانند ہے اور چہارم غراب القیظ یعنی جیٹھ گرمیون کا کوا جیسے یہان کویل ہے- قال ولا باس بغراب الزرع- اور
کھیتی کے کوے مین مضائقہ نہین ہے ف- اگرچہ خلاف اولیٰ ہو- لانہ یاکل الحب ولا یاکل الجیف- اسواسطے کہ وہ
دانہ کھاتا ہے اور مردار گندہ نہین کھاتا ہے- ولیس من سباع الطیر- اور وہ پھاڑنے والے شکاری پرندون مین سے بھی
نہین ہے ف- تو اسمین کوئی وجہ حرمت نہین ہے ان اسکی جنس سے دیسی کوا البتہ نجس خوار ہو- پس غراب الزرع مین مضائقہ
نہین ہے اور قدوری رح نے کہا کہ اسمین کچھ اختلاف نہین ہے ع- قال ولا یوکل الابقع الذی یاکل الجیف- اور وہ
غراب الابقع یعنی ابلق سیاہ وسفید ملا ہوا نہین کھایا جائیگا جو گندہ مردار کھاتا ہے- وکذا الغداف- اور یہی غداف کا حکم ہے
ف- یعنی سیاہ کوا- اور اسی کو غراب القیظ کہتے ہین جو سخت گرمی مین آتا ہے اور موٹا بھاری بڑے پرون کا ہوتا ہے- ن-
ولوالجی نے فتاوی مین لکھا کہ غراب الابقع واسود کے تین اقسام ہین- ۱- یہ کہ گندہ مردار کھاتا ہے تو وہ حلال نہین ہے- ۲- گندہ
مردار نہین کھاتا بلکہ دانہ کھیتی کھاتا ہے تو وہ مکروہ نہین ہے- ۳- گندہ مردار اور دانہ دونون کھاتا ہے تو وہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک
کھایا جاوے اور ابویوسف رح کے نزدیک نہین کھایا جائیگا- اور یہی غداف کا حکم ہے جو سخت گرمی کے ایام مین آتا ہے- اور پرون
سے بھاری ہوتا ہے- عینی رح نے کہا کہ انمین سے جو قسم کہ فقط گندگی کھاتا ہے اسی کو شیخ مصنف رح نے ابقع لکھا ہے اور وہ مکروہ
تحریمی ہے اور قسم دیگر جو دانہ وگندگی ملاتا ہے اسکا کتاب مین ذکر نہین کیا اور اسمین امام ابوحنیفہ رح وابویوسف کا اختلاف ہے- مترجم
کہتا ہے کہ ہمارے یہان جو کوے دیسی مشہور ہین یہ بھی اناج وگندگی دونون کھاتے ہین تو ظاہرا انمین اختلاف مذکور جاری
ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم- اور مقابل فتوی اسمین بنظر احتیاط قول ابی یوسف رح ہے- اور فتاوی ولوالجی سے ظاہر ہوا کہ جنگلی کوا خواہ
سیاہ ہو یا گبرا یعنے سپید وسیاہ مختلط ہو اگر وہ نجس خوار ہے تو تحریمی مکروہ ہے- م- فاختہ کھانا جائز ہے- ڈیسی- ابابیل جائز
رہا چگادڑ تو اسمین دو روایتین ہین- ن- اور فتوی علی الاحتیاط منع پر ہے واللہ تعالیٰ اعلم- م- وقال ابوحنیفۃ رح لا باس
باکل العقعق- اور امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ عقعق کھانے مین مضائقہ نہین ہے ف- کبوتر کے برابر لمبی دم کا سیاہ سفید
ملا ہوا پرندہ ہوتا ہے بعضے اسکو منوس کہتے ہین اور آواز اسکی عق عق سے مشابہ نکلتی ہے- ش ع- اسکے کھانے مین مضائقہ نہین
ہے یہی اصح ہے- ع- لانہ یخلط- اسواسطے کہ وہ گندگی کے ساتھ دانہ خلط کرتا ہے ف- اور جو خلط کرے اسمین اباحت ہے-
فاشبہ الدجاجۃ- تو وہ مرغی سے مشابہ ہوگیا ف- اور مرغی کھانے مین باتفاق مضائقہ نہین ہے اور یہ سپید ہو اسکی

Marfat.com

غالب غذاء دانہ ہو۔ وعن ابی یوسف انہ یکرہ لان غالب اکلہ الجیف۔ اور ابو یوسف رحمہ سے مروی ہو کہ عقعق مکروہ
تحریمی ہو اسواسطے کہ اسکی زیادہ خوراک گندگی ہو ف۔ اور مترجم کہتا ہو کہ بعض تجربہ سے معلوم ہوا کہ مرغی کی اصل غذاء دانہ وکیڑے
ہین اور جب دانہ میسر ہو تو وہ نجاسات کی طرف جھکتی ہو اور شاید کہ عقعق مین بھی اصلی طبیعت یہی ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور دلیل
ابو یوسف رحمہ سے ظاہر ہوا کہ جو پرند گندگی و دانہ خلط کرتا ہو اسمین غالب کا لحاظ کیا جاوے پس اگر غالباً گندگی ہو تو مکروہ ہو اور
شاید اصل اسمین اعتبار طبیعت ہو اور چونکہ طبیعت امر مخفی ہو جسپر اطلاع نہین ہو سکتی ہو تو خوراک کے میلان کو اسکے قائم مقام کیا
پس اگر خوراک مین زائد دانہ ہو تو ظاہر ہوا کہ مقتضاے طبیعت یہی ہو اور یہ اصل عمدہ ہو اور شاید کہ اصل مذکور اتفاقی ہو چنانچہ
اسبیجابی رحمہ نے شرح کافی مین کہا کہ اگر صحیح ہو جاوے کہ عقعق نجس خوار ہو تو اسکا کھانا مکروہ ہوگا جیسے ابو یوسف کا قول ہو
اور یہی امام احمد رحمہ نے کہا ہو ع۔ اور لکھا کہ نسر طائر و عقاب اسکے مانند شکاری پرندون کے کھانے مین خیر نہین یعنی حرام
ہین اسواسطے کہ یہ پرندون مین سے شکاری ذو مخلب ہین اور مردار گندہ کھاتے ہین جیسے باز و شکرہ کا حال ہو۔ اسی طرح لقلق
کا حکم ہو۔ رہا عقعق و سودانیہ وغیرہ جنکے چنگل شکاری نہین ہین تو انکے کھانے مین مضائقہ نہین ہو جیسے کھیتی کا کوا ہوتا ہو کہ وہ دانہ
کے سوا نجاسات سے پرہیز کرتا ہو۔ کرخی رحمہ نے لکھا کہ ابو یوسف نے فرمایا کہ سنجاب و سمور و دلق ہر ایک درندہ مثل ثعلب
یعنی لومڑی و ابن عرس کے ہو کہ انکا گوشت نہین کھایا جائیگا۔ ولوالجی نے لکھا کہ فاختہ و ابابیل و عقعق کھانے مین مضائقہ
نہین کیونکہ یہ ذی ناب و ذی مخلب نہین ہین اور ہدہد مین مضائقہ نہین۔ درایہ مین لکھا کہ دلق کھانا جائز ہو۔ ابو یوسف رحمہ
سے روایت ہو کہ بوم یعنی اُلّو کھایا جاوے کیونکہ وہ ساگ پات کھاتا ہو۔ ع۔ ظہیریہ مین بھی بوم کی بابت یون ہی لکھا ہو جیسا کہ ہندیہ مین
ہو اور مترجم کہتا ہو کہ بوم لفظ فارسی ہو ظاہرا عربی لفظ سے مراد کوئی جانور ہو جو لفظ کی تحریف سے معلوم نہین ہوتا ہو اور یہ ظاہر ہو
قصہ بر اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر بوم یعنی اُلّو کے بارہ مین فتویٰ یہ کہ حرام ہو اسواسطے کہ وہ ساگ پات نہین کھاتا بلکہ کیڑے
مکوڑے وغیرہ کھاتا ہو اور مخلب رکھتا ہو جس سے چھوٹے پرندون کا یا کیڑون کا شکار مارے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال و
یکرہ اکل الضبع و الضب و السلحفاۃ والزنبور والحشرات کلہا۔ اور مکروہ ہو کفتار کھانا و گوہ و کچھوا و بھڑین
و تمام کیڑے مکوڑے سب مکروہ ہین۔ اما الضبع فلما ذکرنا۔ پس کفتار مکروہ ہونے کی وجہ وہ ہو جو ہم بیان کر چکے ف
کہ وہ کچلے دار دانتون والی ہو یعنی جانور خوار ہو اور تمام کلام اوپر گذرا۔ واما الضب فلان النبی علیہ السلام نہی
عائشۃ رض حین سالتہ عن اکلہ و ہو حجۃ علی الشافعی فی اباحتہ۔ اور گوہ کی کراہت مین دلیل یہ کہ جب حضرت
ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے گوہ کھانے کو پوچھا تو آپ نے انکو گوہ کھانے سے ممانعت
فرمائی۔ اور یہ حدیث امام شافعی پر گوہ مباح کہنے مین حجت ہو ف۔ واضح ہو کہ حدیث عائشہ رض متعدد طرق سے مروی ہو اسکو
ابو حنیفہ و محمد و احمد بن حنبل و طحاوی و ابو داؤد نے روایت کیا ہو۔ مداہ ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود عن عائشۃ انہا
اہدی لہا ضب الخ۔ یعنی حضرت عائشہ رض کو پختہ گوہ ہدیہ بھیجی گئی تھی پس ام المومنین نے آنحضرت صلعم سے اسکے بارہ مین پوچھا
تو آپ نے اسکے کھانے سے منع فرمایا پھر ایک سائل آیا تو حضرت ام المومنین نے اسکو دینے کا حکم کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے عائشہ رض کو فرمایا کہ تو اسکو وہ چیز کھلاتی ہو جو خود نہین کھاتی ہو۔ احمد بن حنبل نے مسند مین بھی عفان وغیرہ کی روایت
سے اسی اسناد سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گوہ لائی گئی تو آپ نے نہین کھائی اور نہ منع فرمایا پس مین نے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم اسکو مساکین کو نہ کھلا دین تو فرمایا کہ جس چیز سے تم نہ کھاؤ وہ انکو مت کھلاؤ۔ طحاوی نے اپنے اسناد
کے ساتھ بمانند روایت ابو حنیفہ رح اخراج کیا۔ لیکن حدیث سے صریح ممانعت نہین نکلتی جو یعنی حرمت ہو خصوص روایت احمد
کہ اسمین صریح ہو کہ منع نہین فرمایا اور یہ اسانید صحیحہ ہین اور غایت یہ کہ حضرت عائشہ رض کو منع کیا اور اس امر سے بھی کراہت کی کہ جو

Marfat.com

چیز آدمی خود نہیں کھائیگا وہ بوجہ اپنی نفرت کے اللہ تعالیٰ کے واسطے دیدے اور اس سے اس چیز کی حرمت لازمی نہیں ہی
ہان ابوداؤد نے بطریق اسمعیل بن عیاش عن ضمضم بن زرعة الی آخرہ عبدالرحمن بن شبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے گوہ کے گوشت سے نہی فرمائی - خطابی رح نے کہا کہ اسکے اسناد ٹھیک نہیں ہی - شیخ ابن حجر و عینی نے
اسکو رد کر دیا کہ اسمعیل بن عیاش کی روایت اہل شام سے صحیح ہی کذا قال البخاری و یحییٰ بن معین وغیرہما - ابن حجر نے کہا کہ قول
خطابی رح قابل التفات نہیں ہی - اور طحاوی نے عبدالرحمن بن حسنہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ ایسی زمین میں اُترے
کہ وہان بہت گوہین تھین اور ہمکو بھوک لگی تھی تو ہمنے مار کر گوہین پکائیں اور ہانڈیان جوش کھاتی تھین کہ اتنے مین آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی سواری پہونچ گئی پس آپ نے پوچھا کہ یہ کیا چیز ہی پس ہمنے عرض کیا کہ گوہین ہمنے ماری ہین پس آپ نے فرمایا کہ بنی اسرائیل
مین سے ایک امت مسخ ہوئی اور مجھے خوف ہی کہ یہ وہی ہو پس ہانڈیان اونڈھادو - اسی کے مانند مسلم و ابوداؤد و نسائی و احمد و
طبرانی و ابو یعلی و بزار رح نے روایت کیا ہی - مین کہتا ہون کہ صحیح حدیث مین ثبوت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جس امت کو مسخ کیا اسکی نسل نہین
چھوڑی یعنے ہلاک کیا تو یہ کیونکر ہو سکتا تھا کہ گوہین وہی امت بنو اسرائیل ہو اور شاید کہ ابتدا مین ایسا ظن فرمایا ہو پھر بعد علم اسکے
کے اظہار فرمایا کہ مسوخ کے واسطے بقا نہیں ہی - اور حدیث عبدالرحمن بن شبل رح مین نہی ظاہر نہین کہ تحریم ہو بدلیل حدیث
امر مذکورہ بالا - و بدلیل حدیث خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کہ جسمین مصرح ہی کہ جب آپ نے گوہ سے ہاتھ کھینچا تو خالد نے عرض کیا کہ
یا رسول اللہ کیا گوہ حرام ہی فرمایا کہ نہیں ولیکن میرے دیار مین نہیں ہوتی تو میری طبیعت اس سے نفرت کرتی ہی پس مین نے کھائی اور
رسول اللہ صلعم دیکھتے تھے پس مجھے منع نہیں فرمایا - رواہ البخاری و مسلم - و بدلیل حدیث ابن عباس رضہ جسمین آنحضرت صلعم نے
اقط و سمن سے کھایا اور گوہ کو طبعی کراہت سے چھوڑ دیا گو وہ آپکے دسترخوان پر کھائی گئی اور اگر حرام ہوتی تو آپ کے دسترخوان پر نہین
کھائی جاتی - رواہ البخاری و مسلم - و بدلیل حدیث ابن عمر رضہ جسمین دسترخوان پر مجمع تھے پس ایک عورت انصاریہ نے آواز دی کہ
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کرے کہ یہ گوہ کا گوشت ہی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مین صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہاتھ
کھینچا تو آپ نے فرمایا کہ تم کھاؤ کھلاؤ کہ یہ حلال ہی اور اسمین کچھ مضائقہ نہین ہی لیکن میرے کھانے مین سے نہین ہی - رواہ البخاری
و مسلم - یعنی میری قوم کے طعام مین سے نہین ہی اسواسطے مین ہاتھ کھینچتا ہون - حضرت میمونہ رضہ سے روایت ہی کہ گوہ مجھے ہدیہ بھیجی
گئی اور میرے پاس میری نوکرے دو مرد تھے تو مین نے انکے سامنے ضیافت مین رکھی پس انھون نے اسمین سے کھایا پھر آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور وہ دونون کھاتے تھے پس آپ نے بھی اپنا ہاتھ ڈالا پھر کہا کہ یہ کیا چیز ہی تو ہمنے کہا کہ ضب یعنی
گوہ ہی پس آپنے ہاتھ سے رکھدی اور ان دونون نے بھی چاہا کہ جو انکے منہ مین ہی اسکو اگل دین تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ تم ایسا مت کرو کہ تم تو اہل نجد ہو جو اسکو کھاتے ہیں اور ہم اہل تہامہ مین جو اس سے گھناتے ہین - رواہ ابو یعلی - پس یہ
احادیث صریح دلیل حلت مین غیر از ینکہ آپ بطور نفاست نہین کھاتے تھے اور معلوم ہوا کہ اہل تہامہ نہین کھاتے ہین اور
امام محمد رح نے موطا مین اثر علی رضی اللہ عنہ سے روایت کر کے کہا کہ اسکو ترک کرنا ہمارے نزدیک زیادہ محبوب ہی اور یہی ابو حنیفہ رح
کا قول ہی - اس قول سے کراہت تنزیہی نکلتی ہی - اور طحاوی نے کہا کہ ہمارے نزدیک قول یہ کہ اسکی کراہت تنزیہی ہی اور ضب
کھانے مین مضائقہ نہین ہی - یہ قول مشعر ہی کہ ائمہ حنفیہ رح کے نزدیک کراہت تنزیہی ہی اور بنظر دلیل یہی اصح ہی اور نووی رح نے
باستثناء اصحاب ابی حنیفہ رح کے سب کا اجماع نقل کیا کہ وہ مباح ہی - فافہم - واللہ تعالیٰ اعلم - اور مضائقہ نہین کہ مصنف رح نے
کراہت سے معنی عام لیے کہ تنزیہی ہو یا تحریمی ہو - والزنبور من الموذیات - اور زنبور اسواسطے مکروہ ہی کہ وہ موذیات مین سے
ہی - والسلحفاة من خبائث الحشرات - اور سنگ پشت بسبب خبیث حشرات الارض کے ہی و ------ اور بحکم قولہ تعالیٰ ویحرم
علیہم الخبائث الایہ - ہر خبیث حرام و تحریما مکروہ ہی - ولہذا لایجب علی المحرم بقتلہ شئی - اور اسی واسطے جو شخص احرام مین ہو

Marfat.com

اسپر زنبور یا سلحفات کسی کے قتل سے کچھ جرمانہ نہیں واجب ہوتا ہے۔ **وانما یکرہ الحشرات کلہا استدلالا بالضب لانہ منہا** اور جملہ حشرات الارض کا مکروہ تحریمی ہونا بدلیل گوہ ہے۔ بواسطے کہ حشرات الارض میں سے گوہ ہے **ف** اور گوہ مکروہ تحریمی ہے تو دیگر حشرات الارض بھی مکروہ تحریمی ہیں۔ لیکن اگر گوہ میں کراہت تنزیہی تحقیق ہو تو یہ دلیل جاری نہ ہوگی بس اولیٰ یہ کہ سانپ و بچھو وغیرہ علاوہ زہر کے خبائث موذیہ ہیں پس بحکم قولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث الآیہ سب حرام ہیں۔ ابوالقاسم مالکی نے تفریع میں کہا کہ سرطان و سلحفاۃ و سینڈک کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اور کہا کہ شکاری طیور شکرہ و باز و عقاب و رخم و چیل و غراب وغیرہ میں بھی مضائقہ نہیں بخلاف وحوش و درندوں کے۔ اور حلیہ میں ہے کہ مکڑی و چھپکلی و مکھی و زنبور وغیرہ میں خبث ہے لہٰذا حرام ہیں۔ م ع۔ **قال ولا یجوز اکل الحمر الاہلیۃ والبغال** ۔ پالو گدھوں و خچروں کا کھانا جائز نہیں ہے **ف** ابن عبدالبر رح نے کہا کہ اب علمائے مسلمین میں سے کسی کو خلاف نہیں کہ یہ حرام ہیں۔ عینی رح نے تفریع مالکیہ سے لاباس بہ نقل کیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عبدالبر رح مالکی کا قول قوی و صحیح ہے۔ **لما روی خالد بن الولید رضی اللہ عنہ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم نہی عن لحوم الخیل والبغال والحمیر** ۔ کیونکہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خچروں و گدھوں کے گوشت سے ممانعت فرمائی **ف** رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ۔ لیکن ابن ماجہ کی روایت میں آیا کہ خالد بن الولید سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خچروں و گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی۔ اور ابوداؤد کی روایت میں خالد رض سے آیا کہ میں نے رسول اللہ صلعم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا تو یہودیوں نے آکر آنحضرت صلعم سے شکایت کی کہ لوگوں نے ہمارے حظائر پر تندی کی تو آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ خبردار رہو کہ معاہدین کے اموال نہیں حلال ہیں مگر حق کے ساتھ اور تم پر پالو گدھے و گھوڑے و خچر حرام ہیں اور ہر کیلوں والا جانور درندوں سے اور ہر چنگل والا پرندوں سے حرام ہے۔ واقدی رح نے کہا کہ ہمارے نزدیک ثبوت یہ ہوا کہ خیبر کی جنگ میں خالد بن الولید نہیں حاضر ہوئے اور فتح مکہ سے پہلے خالد و عمرو بن العاص و عثمان بن ابی طلحہ اول تاریخ صفر سنہ ۸ہجری کو مسلمان ہوئے ہیں انتہی۔ اور حدیث کو احمد و طبرانی و دارقطنی نے روایت کیا۔ ابوداؤد نے کہا کہ یہ منسوخ ہے اور نسائی نے کہا کہ اگر صحیح ہو تو منسوخ ہے بدلیل اسکے کہ حدیث جابر رض میں ہے کہ گھوڑوں کے گوشت میں اجازت دی۔ بیہقی نے کہا کہ اسکی اسناد مضطرب ہے۔ م ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب اسناد صحیح ہو تو دلالت ہوگی کہ خالد رض بعد صلح حدیبیہ کے ایسے وقت اسلام لائے کہ غزوہ خیبر مل گیا ہے یا کہا جاوے کہ روایت ابن ماجہ اثبت ہے کہ اسکو خالد رض نے کسی صحابی رض کے ذریعہ سے روایت کیا ہے اور رہا لفظ ابوداؤد کہ میں نے آنحضرت صلعم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا، یہ کسی راوی سے وہم ہے اور بر تقدیریکہ یہ روایت صحت کو پہونچے تو منسوخ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور حدیث جابر رض کی وجہ سے منسوخ کہنا مستبعد ہے چنانچہ آیندہ معلوم ہوگا۔ اور بر تقدیر روایت صحیح نہ ہو تو بھی ضرر نہیں کیونکہ یہ حکم صحاح سے ثابت ہے۔ **وعن علی رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام اہدر المتعۃ وحرم لحوم الحمر الاہلیۃ یوم خیبر** ۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز متعہ باطل کیا اور پالو گدھوں کا گوشت حرام کیا **ف** یہ نہی بروایت بخاری و مسلم بطرق متعددہ چند اصحاب کبار سے مروی ہے اور حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص میں زائد ہے کہ جلالہ و اسکی سواری و اسکے گوشت سے نہی فرمائی۔ رواہ ابوداؤد۔ اور حدیث انس رض میں ہے کہ گدھوں کے گوشت سے ہانڈیاں پکتی تھیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے منادی نے پکارا کہ خبردار ہو کہ اللہ تعالیٰ اور اسکا رسول صلے اللہ علیہ وسلم تمکو اس سے منع فرماتا ہے کہ یہ نجس ہے پس ہانڈیاں اوندھائی گئیں۔ رواہ الطحاوی اور حدیث ابو درداء میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم خیبر کو حرام فرمایا ہر کیلوں والے درندے و مجثمہ و پالو گدھے سے۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح۔ مجثمہ جاندار جانور جسکو تیر اندازی کے واسطے نشانہ بناتے تھے پس یہ فعل بھی حرام ہے اور جانور مرا ہوا مردار ہے۔ محکم چودہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہے و اسانید اصح و اقوی و اعلیٰ ہیں۔ پس حدیث درجہ اعلیٰ شہرت پر ہے۔ اور حدیث

غالب بن ابجر جسمین خود غالب رضہ کو موٹے تازہ حمار کی اجازت دی تھی یہ روایت ابو داؤد تو وہ اسکے معارض نہین ہی بلکہ بیہقی نے کہا کہ اسکی اسناد مضطرب ہی اور منفرد ہی اور یہ صحیح کے معارض نہین ہوسکتی ہی اور اگر یہ روایت صحت کو پہونچے تو بھی تحدثالی مین اجازت فقط غالب کو دی تھی کہ اپنے گدھون مین سے موٹا تازہ کھلادے وکھاوے اور ایسی ضرورت تو مردار کو مباح کرتی ہی- انتہی- ولوالجیہ مین ہی کہ گھوڑا اگر گدھی پر کودا تو خچر بالاجماع مکروہ ہی اور اگر گدھا گھوڑی پر کودا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ اور صاحبین کے نزدیک مضائقہ نہین ہی- ع- یہ اختلاف صرف خچر مین ہوگا ورنہ مادہ کا اعتبار ہی- م- پھر گدھا جب پالو ہو تو مکروہ تحریمی ہی اور جنگلی گدھا جسکو گورخر کہتے ہین وہ بالاتفاق حلال ہی- ع- **قال ویکرہ لحم الفرس عند ابی حنیفۃ وہو قول مالک رح**- اور گھوڑے کا گوشت امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ ہی اور یہی امام مالک رح کا قول ہی ف جیسا کہ تفریع مالکیہ سے منقول ہوا- **وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی رحمہم اللہ تعالی لاباس باکلہ لحدیث جابر رضی اللہ عنہ انہ قال نہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن لحوم الحمر الاہلیۃ واذن فی لحوم الخیل یوم خیبر**- اور امام ابو یوسف ومحمد وشافعی نے فرمایا کہ گھوڑے کا گوشت کھانے مین مضائقہ نہین ہی بدلیل حدیث جابر رضی اللہ عنہ کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز پالو گدھون کے گوشت سے نہی فرمائی اور گھوڑون کے گوشت مین اجازت دی ف- اس سے نسائی وغیرہ نے نکالا کہ پہلے گھوڑے کے گوشت سے ممانعت کی پھر اجازت دی پس حدیث خالد رضی اللہ عنہ منسوخ ہی- اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو بخاری رح نے روایت کیا ہی- اور مخفی نہین کہ حدیث خالد رض بھی غزوہ خیبر مین ہی پس شاید کہ ضرورت پیش آئے جسکی وجہ سے اجازت دی جیسے مدینہ مین سختی کے سال مین اجازت دی تھی- **ولابی حنیفۃ قولہ تعالی والخیل والبغال والحمیر لترکبوہا وزینۃ**- اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ آیت ہی- والخیل والبغال والحمیر الخ- یعنی اللہ تعالی نے تمہارے واسطے گھوڑے وخچرون وگدھون کو پیدا کیا تاکہ تم انپر سوار ہو اور زینت کرو آخر تک- **خرج مخرج الامتنان**- یہ آیت احسان رکھنے کے موقع مین واقع ہی ف یعنی ان جانورون سے تمپر ایسے ایسے احسانات کیے جیسے اوپر کی آیت مین انعام وغیرہ سے کھانے وغیرہ کے انعامات فرمائے ہین- **والاکل من اعلی منافعہا**- اور کھانا انکے منافع مین اعلی ہی ف- اگر کھانا جائز ہوتا تو یہ اعلی منفعت بیان ہوتی- **والحکیم لایترک الامتنان باعلی النعم ویمتن بادناہا**- اور حکیم کی شان نہین کہ اعلی نعمت سے احسان چھوڑے اور ادنی منفعت سے احسان بیان فرمادے ف- تو معلوم ہوا کہ کھانا اسمین جائز ہی نہین ہی ورنہ بیان ہوتا- اگر کہا جاوے کہ یہ آیت تو مکہ مین نازل ہوئی پس اگر دلیل ہوتی کہ خیل وبغال وحمیر حرام ہین تو اسکے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم زمانہ خیبر تک کیون کھاتے اور آنحضرت صلعم سکوت نہ فرماتے اور انپر ممانعت کی ضرورت صرف بیان آیت ہوتی- جواب دیا گیا کہ شاید عموم سے سمجھ مین نہ آیا ہو اور آنحضرت صلعم کو کھانا معلوم نہو لہذا سکوت فرمایا- مترجم کہتا ہی کہ یہ جواب بہت ضعیف ہی- علاوہ برین حدیث غالب بن ابجر مین ضرورت کی تاویل غلط ہوگی- علاوہ برین اصل استدلال مین غور کرنے سے کہا جاسکتا ہی کہ اگر کھانے کی نعمت ان جانورون مین بیان نہو تو یہ کہان سے ثابت ہوگا کہ فقط اسی وجہ سے بیان نہوا کہ یہ حرام ہین اور اظہر واللہ تعالی اعلم یہ ہی کہ اونٹ وگائے وبکری ومینڈھا ودنبہ وبھیڑی وبھینس وہرن وغیرہ کی پیدائش سے کھانے کا احسان اوپر بیان فرمایا ہی اور انھین جانورون کے لذیذ گوشت کا کھانا عموماً معروف تھا اور یہی انعام ظاہر کرنے کے واسطے زیادہ کافی ہی- اور گھوڑے وغیرہ مین لوگون کو زیادہ منفعت بقدر انکی سواری وزینت سے ہی تو اسنے یہ انعام بیان فرمایا پس یہ لازم نہین کہ حرام ہون- بلکہ حرام کا نتیجہ نکالنا ایسا ہی جیسے کوئی کہے کہ انعامات کی چیزین بیان کین پس جو بیان نہین ہین وہ قابل انعام اعلی نہین ہین ورنہ ممکن نہین کہ اعلی انعام کی چیز چھوڑ کر دوسری بیان ہو پس نسبت انسانی کمتر ہی- بالجملہ اصل استدلال ضعیف ہی-

Marfat.com

واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر بیان پہلے یہ غور ہونا چاہیے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک گھوڑے کے گوشت میں کراہت آیا ذاتی ہے یا کسی
خارجی سبب سے ہے۔ پھر ذاتی کیا بوجہ نجاست ہے یا بوجہ کرامت ہے۔ پھر جو استدلال آیت بیان کیا اگر وہ صحیح ہو تو انکی ذاتی حرمت
کی دلیل ہے بلکہ بوجہ نجاست کے حرمت کی دلیل ہے لیکن مترجم نے تنبیہ کی کہ استدلال تام نہیں ہے ہاں کرامت کی وجہ سے کراہت
ہو سکتی ہے جیسے انسان میں ہے اور اظہر یہ کہ کراہت بوجہ خارجی امور کے ہے لہذا فرمایا۔ ولانہ آلۃ ارہاب العدو فیکرہ اکلہ
احتراما لہ۔ اور دوسری دلیل یہ کہ گھوڑا کافروں کے ڈرانے کا ایک آلہ ہے تو اسکے احترام کی وجہ سے اسکا کھانا مکروہ ہے و
لہذا یضرب لہ السہم فی الغنیمۃ۔ اور اسی وجہ سے مال غنیمت میں سے گھوڑے کا حصہ لگایا جاتا ہے ف تاکہ اسکی
پیدائش ہو اور کثرت ہو۔ اور یہ احترام بوجہ امر خارجی ہے تو مستلزم نہیں کہ ذاتی حرام ہو بس ممکن ہے کہ جہاد والے کا کھانا جائز نہیں اور بعض
میں سواری کے قابل نہ ہو وہ جائز ہو لہذا اسی وجہ بیان کی کہ مطلقاً جائز نہیں بقولہ۔ لان فی اباحتہ تقلیل آلۃ الجہاد۔ اسوجہ سے
کہ اسکے مباح کرنے میں آلہ جہاد کی تقلیل ہے ف لوگ گھوڑوں کو مار کھاویں تو ضرورت کے وقت میسر نہ آویں اور جب انکی
نسل نہیں بڑھیگی تو کمی رہیگی۔ فلہذا شرع نے تکریماً گھوڑے کو ممنوع کر دیا اگرچہ وہ بذات خود پاک و قابل کھانے کے ہے۔ وحدیث
جابر رض معارض بحدیث خالد رضی اللہ عنہ۔ اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ کے ساتھ معارض ہے۔
ف کیونکہ حدیث جابر رض سے اباحت ہے اور حدیث خالد رض سے حرمت ہے تو ترجیح کی ضرورت ہوئی۔ والترجیح للمحرم۔ اور ترجیح
اسی نص کو جو حرام کرنے والی ہے ف یعنی حدیث جابر رض چھوڑ کر حدیث خالد رض پر عمل ہوا۔ عینی رح نے اعتراض نقل کیا کہ حدیث
جابر رضی اللہ عنہ صحیح ہے بخلاف اسکے اور حدیث خالد کے اسناد و متن دونوں میں کلام ہے تو کیونکر معارضہ ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ حدیث جابر
پر بوجہ صحت و کثرت طرق کے اعتماد ہے۔ اور خالد رض کی حدیث ایک خاص واقعہ میں وارد ہوئی۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ بھی صحیح
ہے اور معارضہ ہو سکتا ہے اور توفیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ خیل میں ذاتی نجاست نہیں بلکہ بجہت کرامت و احترام ہے پس ممانعت
تو عام تھی لیکن جب لشکر کو تکلیف و تنگی بھوک سے پہونچی تو بضرورت خیل میں اجازت دی۔ اور صحیح میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم خیبر
میں نہیں پہونچے مگر اس حال میں کہ بہت بھوکے تھے۔ ابن حزم رح نے اعتراض کیا کہ خالد رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ میں نے جہاد کیا
خیبر میں صحیح نہیں تو ظاہر اسکو کسی راوی نے بنائی ہے جواب یہ کہ درمیانی راوی جس سے خالد رض نے روایت کی متروک ہے برتقدیریکہ خالد
رضی اللہ عنہ کا اسلام متاخر ہو ورنہ محتمل ہے کہ خیبر میں شرکت ہو علاوہ ازیں اکثر روایت میں یہ کلمہ نہیں ہے۔ ثم قیل الکراہۃ عندہ
کراہۃ تحریم۔ پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک گھوڑے کے گوشت میں کراہت تحریمی ہے۔ وقیل کراہۃ
تنزیہ۔ اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ کراہت تنزیہی ہے۔ والاول اصح۔ اور قول اول اصح ہے ف یعنی کراہت تحریمی
ہے۔ اور اسی طرح کراہت بوجہ تکریم واحترام کے ہے یہی اصح ہے۔ اسی واسطے گھوڑے کا جھوٹا امام رح کے نزدیک پاک ہے۔ کما فی الکتب
واما لبنہ فقد قیل لا باس بہ لانہ لیس فی شربہ تقلیل آلۃ الجہاد۔ رہا گھوڑے کا دودھ تو کہا گیا کہ اسکے پینے میں مضائقہ
نہیں ہے اسواسطے کہ اسکے پینے میں آلہ جہاد کو کم کرنا لازم نہیں آتا ہے ف یہی اصح ہے۔ الخلاصہ اور اصل تحریم کی وجہ یہی ہے کہ گھوڑے
کے کھانے میں آلہ جہاد کی کمی ہے بس اسمیں ذاتی نجاست وغیرہ نہیں بلکہ خارجی سبب سے تکریماً اسکی تحریم ہے۔ قال ولا باس
باکل الارنب۔ اور خرگوش کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لان النبی علیہ السلام اکل منہ حین اہدی الیہ مشویا وامر
اصحابہ رضی اللہ عنہم بالاکل منہ۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود خرگوش میں سے کھایا جب وہ آپ کو بھنا ہوا
ہدیہ بھیجا گیا تھا اور اپنے اصحاب رض کو اسکے کھانے کے واسطے فرمایا۔ ولانہ لیس من السباع ولا من آکلۃ الجیف فاشبہ
الظبی۔ اور اسواسطے کہ خرگوش درندہ جانوروں میں سے نہیں ہے اور نہ مردار خواروں میں سے ہے تو وہ ہرن کے مشابہ ہو گیا ف
اور ہرن کھانا بالاتفاق جائز ہے تو خرگوش بھی جائز ہے۔ اور حدیث مذکور دو حدیثوں سے مرکب ہے۔ اول حدیث انس رض جسمیں آیا کہ مر الظہران

سے مین نے خرگوش پکڑا اور ابو طلحہ پاس لے گیا انھون نے اسکو ذبح کر کے اسکی ران حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجی پس آپ نے اسکو قبول فرمایا۔ رواہ البخاری ؀ اور حدیث ابوہریرہ رض مین ہی کہ بھونا ہوا خرگوش ایک اعرابی لایا تو انحضرت صلعم نے نہین کھایا اور اصحاب رض کو فرمایا کہ کھاؤ کہ اگر مجھے اسکی خواہش ہوتی تو مین بھی کھاتا۔ رواہ النسائی و احمد و ابن حبان و البزار رحمہم اللہ تعالی و رواہ اسحق عن عمر رضی اللہ عنہ۔ اور دو خرگوشون کو مروہ پتھر سے ذبح کرنے کی حدیث کو ابن حبان و ترمذی وغیرہ نے روایت کیا ہی جسمین مذکور ہی کہ کیا مین انکو کھاؤن آپ نے فرمایا کہ ہان سمع۔ قال واذا ذبح ما لا یوکل لحمہ طہر جلدہ ولحمہ اور جب ایسا جانور ذبح کیا گیا جسکا گوشت کھانا حلال نہین ہی تو اسکی کھال و گوشت پاک ہو جاتا ہی۔ الا الآدمی والخنزیر یعنی سوا آدمی و سور کے ف کہ یہ دونون غیر مذبوح بمنزلہ مردار کے رہتے ہین۔ فان الذکاۃ لا تعمل فیہما۔ کیونکہ آدمی و سور مین ذکاۃ یعنی ذبح و حلال کرنا کام نہین کرتا۔ ف گر دونون مین ذبح بیفائدہ ہونے کی وجہ مختلف ہی۔ اما الآدمی فلحرمتہ۔ پس آدمی مین ذبح اسواسطے کام نہین کرتا کہ وہ محترم ہی ف یعنی آدمی کو اللہ تعالی نے پاک مکرم محترم پیدا کیا ہی تو وہ اس قابل نہین ہی کہ ذبح کرنے سے اسمین استعمال کرنے کی قابلیت پیدا ہو۔ والخنزیر لنجاستہ۔ اور سور مین بوجہ نجاست کے ہی ف یعنی سور کی ذات نجس ہی تو ذبح سے اسمین طہارت نہین ہو سکتی ہی۔ وقال الشافعی الذکاۃ لا توثر فی جمیع ذلک۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ ذکاۃ ان سب مین کارآمد نہین ہوتی ہی ف یعنی جملہ درندہ و پرندہ جو کھائے نہین جاتے ہین کسی مین ذکاۃ مفید نہین ہی۔ لانہ یوثر فی اباحۃ اللحم اصلا وفی طہارتہ وطہارۃ الجلد تبعا ولا تبع بدون الاصل وصار کذبح المجوسی۔ اسواسطے کہ ذبح کی تاثیر اصل مین گوشت مباح کرنا اور بالتبع گوشت کو اور کھال کو پاک کرنا حالانکہ بدون اصل کے تبع نہین ہوتی ہی اور ایسا ہو گیا جیسے مجوسی کا ذبح کرنا ف یعنی ذبح کرنے کا اصل فائدہ یہ ہی کہ گوشت کھانا جائز ہو جاتا ہی اور اسکی تبعیت مین گوشت و کھال پاک بھی ہو جاتی ہی۔ مثلا بکری ذبح کی گئی تو شرعا اسکا کھانا حلال ہوا اور اسکی تبعیت مین کھال و گوشت پاک بھی ہو گیا اور خون کی نجاست جاتی رہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہین کہ یہ صرف انھین جانورون مین ہو گا جنکا گوشت کھانا حلال ہی اور درندون وغیرہ مین جب انکا کھانا اللہ تعالی نے حلال نہین کیا تو ذبح کا جو اصل فائدہ تھا وہ مدار رہی یعنے کھانا حلال نہوا اور جب اصل نمار رہی تو جو چیز اسکی تبعیت مین ثابت ہوتی تھی یعنے گوشت و کھال پاک ہونا وہ بھی نہوگا کیونکہ تابع تو بدون اپنی اصل کے موجود نہین ہوتا مثلا کپڑا اصل ہی اور رنگ تابع ہی تو بدون کپڑے کے رنگ موجود نہین ہوتا ہی اسی طرح بدون اصل یعنے گوشت حلال ہونے کے کھال وغیرہ کی پاکی بھی نہوگی۔ لیکن جواب یہ ہی کہ جو جانور حلال ہین ایسی ذبح سے گوشت کھانا بھی جائز ہوتا ہی اور طہارت بھی ہو جاتی ہی اور طہارت اسکے تابع نہین ہی بلکہ طہارت اسوجہ سے ہو جاتی ہی کہ نجس خون نکل جاتا ہی بلکہ ذکاۃ کا فائدہ یہی کہ طہارت ہو جاوے کیونکہ جانور کھانا تو اجازت دیا گیا تھا مگر اسوجہ سے ابھی نہین کھا سکتے تھے کہ اسمین خون موجود ہی تو جملہ جانورون مین جب خون نکل گیا تو طہارت ہو گئی مگر بعضے گوشت ایسے ہین کہ انکے کھانے سے بدخصلت پیدا ہوتی ہی تو کھانے کی اجازت نہین ہی اور بعض دیگر مین یہ ضرر نہین ہی تو انکے کھانے کی بھی اجازت ہی فافہم۔ ولنا ان الذکاۃ موثرۃ فی ازالۃ الرطوبات والدماء السیالۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ ذکاۃ کا اثر یہ ہی کہ رطوبات اور بہنے والے خون زائل ہو جاوین۔ وہی النجسۃ دون ذات الجلد واللحم۔ اور یہ رطوبات و خون ہی نجس ہین نہ کھال و گوشت کی ذات۔ فاذا زالت طہر کما فی الدباغ۔ پس جب یہ رطوبات و خون زائل ہو گئے تو کھال و گوشت پاک ہو گیا جیسے دباغت مین ہی ف چنانچہ انحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رض کی مردار بکری کی کھال کے واسطے فرمایا کہ تمنے اسکی دباغت کیون نہین کر لی یعنے اسکا کھانا حلال نہین ہی ولیکن دباغت سے کھال پاک ہوگی تو معلوم ہوا کہ اصل مین کھال ناپاک نہین ہی بلکہ رطوبات و خون نجس کی وجہ سے اسمین نجاست لگی ہوتی ہی پس جب دباغت سے وہ دور کی گئی تو پاک ہی

Marfat.com

اسی طرح اگر ذبح کر کے یہ خون و رطوبات نکال ڈالے گئے تو پاک ہو اور یہ طہارت اسکے گوشت کھانے کے تابع نہیں ہو بلکہ
فرمایا۔ وہذا الحکم مقصود فی الجلد۔ اور یہ حکم کھال میں خود مقصود ہو ف۔ یعنی کھال کے بارہ میں طہارت مقصود ہو تاکہ نماز
وغیرہ کے کام آوے۔ کالتناول فی اللحم۔ جیسے گوشت کے بارہ میں تناول کرنا مقصود ہو ف۔ پس ہر ایک کے ساتھ
اسکا حکم مقصود و مستقل ہو کوئی دوسرے کا تابع نہیں ہو۔ اور یہ جو امام شافعی رح نے خیال فرمایا کہ جب شیر وغیرہ کا گوشت کھانا
جائز نہوا تو کھال وغیرہ پاک نہوئی اور ذبیحہ مثل مجوسی کے ذبح کے ہوگیا تو یہ قیاس ٹھیک نہیں ہو کیونکہ شرع میں مسلمان کا ذبیحہ معتبر
اور اسمین ہمارا کلام ہو۔ وفعل المجوسی اماتۃ فی الشرع۔ اور مجوسی کا فعل کرنا شرع میں مار ڈالنا قرار پایا ہو ف۔ وہ
ذکاۃ شرعی نہیں ہو جس سے طہارت ہو۔ فلا بد من الدباغ۔ تو اسکے مارے ہوئے جانور میں دباغت ضرور ہو ف۔ تب
کھال پاک ہوگی جیسے اگر جانور خود مر جاوے تو اسکی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ ذبح شرعی سے جانور کا
گوشت و کھال پاک ہوجاتے ہیں اگرچہ شرع نے کھانے کی اجازت نہ دی ہو۔ وکما یطہر لحمہ یطہر شحمہ۔ اور جیسے شیر وغیر ماکول
جانور کا گوشت پاک ہوجاتا ہو اسی طرح اسکی چربی بھی پاک ہوجاتی ہو۔ حتی لو وقع فی الماء القلیل لا یفسدہ۔ حتی کہ اگر چربی
تھوڑے پانی میں گرے تو اسکو خراب نہیں کریگی۔ خلافا لہ۔ برخلاف قول شافعی رح کے ف۔ کہ جب انکے نزدیک طہارت
نہیں ہوئی تو وہ قلیل پانی کو نجس کریگی۔ وہل یجوز الانتفاع بہ فی غیر الاکل۔ پھر سوال یہ ہو کہ کیا اس چربی وغیرہ کو
کھانے کے سوائے دوسرے کام میں لانا جائز ہو یا نہیں ف۔ مثلاً چربی کی بتی بنا کر جلانا وغیرہ۔ قیل لا یجوز اعتبارا
بالاکل۔ تو بعض نے فرمایا کہ بقیاس کھانے کے نہیں جائز ہو ف۔ یعنی جیسے غیر ماکول جانور کا گوشت و چربی کھانا نہیں جائز
ہو اسی طرح اسکو دوسرے کام میں لانا بھی نہیں جائز ہو۔ وقیل یجوز کالزیت اذا خالطہ ودک المیتۃ والزیت غالب
لا یوکل وینتفع بہ فی غیر الاکل۔ اور بعض نے فرمایا کہ کھانے کے سوائے دوسرے کام میں لانا جائز ہو جیسے اگر روغن
زیتون میں مردار کی چربی مل گئی حالانکہ زیتون کا تیل زائد ہو (چربی کم ہی) تو وہ کھایا نہیں جائیگا ولیکن سوائے کھانے
کے دوسرے کام میں لانا جائز ہو ف۔ مثلاً چراغ میں جلایا جاوے اسی طرح جب غیر ماکول کو ذبح کیا گیا اور چربی وغیرہ پاک
ہوگئی تو اسکا کھانا نہیں جائز ہو مگر دوسرے کام میں لانا جائز ہو کیونکہ جب مردار کی چربی میں جائز ہو حالانکہ وہ نجس ہو تو غیر ماکول
ذبیحہ کی چربی میں بدرجہ اولی جائز ہو کیونکہ وہ پاک ہو۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث الصحیح میں آیا کہ اللہ تعالی یہودیوں پر لعنت کرے
کہ ان پر چربی حرام کی گئی تھی پس انھوں نے گلا کر فروخت کر کے اسکا ثمن کھایا۔ کما فی البخاری۔ تو میں کہتا ہوں کہ چیز کی قیمت
بمنزلہ اُس چیز کے ہوتی ہو تو قیمت کھانا بمنزلہ چربی کھانے کے ہوا حالانکہ چربی حرام کی گئی تھی۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں
جنے شلا شیر کے گوشت کو نہیں کھایا اور نہ اسکی چربی کھائی بلکہ اس سے نفع اٹھایا اور نفع اٹھانا حرام نہیں کیا گیا کیا نہیں
دیکھتے کہ مردار حرام کی گئی حالانکہ اسکی کھال سے دباغت کر کے نفع اٹھانے کا حکم خود حدیث صحیح میں وارد ہو لیکن اس تحریر
پر لازم آتا ہو کہ بندر وغیرہ کی بیع جائز ہو کیونکہ یہ اسکا ثمن کھانا ہوگا حالانکہ وہ حرام ہو پس کتاب العشر کی طرف رجوع کرنا چاہئے
فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب م۔ (فروع) قنفذ ہمارے و مالک و احمد کے نزدیک حرام ہو اور شافعی رح سے روایت
رخصت ہو گویا انھوں نے اسکو خبائث و درندوں سے شمار نہیں کیا اور ہماری حجت حدیث ابو ہریرہ رض ہو کہ رسول اللہ
صلعم سے قنفذ کو ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ وہ خبائث میں سے ایک خبیثہ ہو۔ رواہ ابو داؤد۔ جلالہ یعنی نجس خوار اونٹ و گائے
و بکری وغیرہ کوئی حلال جانوروں میں سے ہو جب وہ نجس خوار ہو جاوے تو مکروہ تحریمی ہو اور یہی امام شافعی و احمد سے
روایت ہو اور جب وہ محبوس کر دیا جاوے یعنی ایک مدت تک قید کر دیا جاوے تو کراہت بلا خلاف زائل ہو جائیگی۔ اور
ہمارے و احمد رح کے نزدیک قید کی مدت میں اسپر سواری مکروہ ہو قلت حدیث جس سے ثبوت ہوتا ہو وہ سابق میں گزری

پھر قید کی مدت مرغی کے حق میں تین روز ہیں اور گائے و اونٹ کے حق میں چالیس روز ہیں اور بکری میں سات روز ہیں اور امام
احمد رح سے ایک روایت میں کل کے واسطے تین روز ہیں۔ ولوالجی نے توادر سے نقل کیا کہ اگر بکری کے بچہ کو سور کا دودھ پلایا گیا
تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہی کیونکہ اسکا گوشت متغیر نہیں ہوا اور جو غذا دی گئی وہ مستہلک ہو گئی کہ اسکا نشان باقی نہیں ہی
و علی ہذا جو مرغی کہ نجاسات کے ساتھ دانہ ملاتی ہی اسمین مضائقہ نہیں اور اسکو تین روز تک قید کرنے کی روایت بطریق تنزیہ
ہی۔ درایہ میں لایا کہ کھیتی و پھلوں کو بعد نجس پانی سے پرورش کرنے میں مضائقہ نہیں ہی اور اکثر فقہاء کے نزدیک اسمین
کراہت نہیں آتی ہی۔ حاکم نے کافی میں لکھا کہ جو جانور کھائے نہیں جاتے ہیں انکی کھال پر نماز پڑھنے میں کراہت نہیں ہی
اور اسی قول پر ہمارے عامۂ اصحاب نے اعتماد کیا ہی اور بقول شیخ نصیر بن یحیی و ابو جعفر ہندوانی رح کے اسکی بیع نہیں جائز ہی
مترجم کہتا ہی کہ یہی قول احوط و اظہر ہی واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م ع۔ اور مشائخ میں اختلاف ہی کہ جو جانور کھایا نہیں جاتا ہی
اسکے ذبح میں تسمیہ شرط ہی یا فقط گلا وغیرہ کاٹ دینا کافی ہی پس بعض نے کہا کہ تسمیہ شرط ہی کیونکہ بدون اسکے ذکاۃ نہیں ہی
اور بعض نے کہا کہ خالی گلا کاٹنا نجاسات رطوبات کو بہاتا ہی۔ مع۔ قول اول اصح ہی کیونکہ ازالۂ رطوبات میں فعل شرعی قائم
مقام ہی حتی کہ اگر عناب وغیرہ کی پتیاں کھائی ہوں تو بھی ذبیحہ درست ہوگا چنانچہ کتاب الصلوۃ کی فصل تطہیر میں فتح القدیر
سے تحقیق گزری ہی ورنہ خالی گلا کاٹ دینا تو بمنزلۂ فعل مجوسی ہی پس دباغت شرط ہوگی۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ **قال و
لا یوکل من حیوان الماء الا السمک**۔ سمندر و دریا و جھیل و تالاب کے جانوروں میں سے سوائے مچھلی کے کوئی نہیں
کھایا جائیگا **ف**۔ یعنی دریائی جانوروں میں سے کوئی حلال نہیں ہی سوائے مچھلی کے مگر جو مر کر اُترا دے کہ وہ مکروہ ہی
پس کیکڑا و کچھوا و مینڈک و مگر و گھڑیال وغیرہ سب حرام ہیں۔ مع۔ جھینگا اگر مچھلی کی قسم ہی تو مباح ہی و لیکن کچھ شک کی وجہ
سے تردد کیا گیا ہی اور اظہر یہ کہ مباح ہی واللہ تعالی اعلم۔ م۔ **وقال مالک وجماعۃ من اہل العلم باطلاق جمیع ما فی
البحر**۔ اور امام مالک و ایک جماعت اہل علم نے تمام اُن جانوروں کو جو پانی میں ہیں مطلقاً حلال جانا ہی **ف**۔ انھیں
میں ابن ابی لیلی و داؤد و شافعی ہیں لیکن شافعی رح نے فی الجملہ استثناء کیا ہی چنانچہ لکھا۔ **واستثنی بعضہم الخنزیر و
الکلب والانسان**۔ اور انھیں سے بعض یعنی شافعی و لیث نے سور و کتے و انسان کو نکالا ہی **ف**۔ یعنی انھوں نے کہا
کہ دریائی کل جانور حلال ہیں سوائے دریائی سور اور دریائی کتے اور دریائی انسان کے اور ابو القاسم مالکی نے تفریع میں کہا کہ یہ
مکروہ ہیں اور حرام نہیں ہیں۔ مع۔ اور ایک روایت میں شافعی رح و احمد رح سے مینڈک بھی مستثنی ہی مع۔ اور واضح ہو کہ ظاہر
دریائی انسان از نسل آدم نہیں بلکہ انسانی مشابہت سے اسکو دریائی آدمی کہتے ہیں واللہ تعالی اعلم۔ م۔ **وعن الشافعی انہ
اطلق ذلک کلہ**۔ اور شافعی رح سے یہ بھی روایت ہی کہ شافعی نے ان سب کو جائز جانا ہی **ف**۔ اور یہی ایک روایت
احمد رح سے ہی۔ **والخلاف فی الاکل والبیع واحد**۔ اور کھانے و فروخت کرنے میں اختلاف واحد ہی **ف**۔ یعنی ہمارے
درمیان و امام مالک و شافعی و جماعت کے درمیان انکے کھانے اور فروخت کرنے میں یکسان اختلاف ہی پس ہمارے نزدیک
جیسے کھانا نہیں جائز ہی اسی طرح انکی بیع بھی نہیں جائز ہی۔ **لہم قولہ تعالی احل لکم صید البحر**۔ ان علماء کی
دلیل قولہ تعالی احل لکم صید البحر۔ یعنی تمھارے واسطے سمندر کا شکار حلال کیا گیا ہی۔ **من غیر فصل**۔ بدون تفصیل
کے **ف**۔ کہ مچھلی حلال ہی اور مینڈک وغیرہ نہیں حلال ہی بلکہ مطلقاً جو چیز کہ دریا و سمندر سے شکار کی جاوے وہ حلال ہی تو
یہ سب جانور حلال ٹھہرے۔ **وقولہ علیہ السلام فی البحر ہو الطہور ماؤہ والحل میتتہ**۔ اور انکی دلیل قولہ علیہ السلام ہی کہ
یہ حدیث جو سمندر کے حق میں فرمائی کہ اسکا پانی پاک کرنے والا خوب پاک ہی اور اسکا مردار جانور حلال ہی **ف**۔ خواہ مچھلی ہو
یا کوئی دوسرا جانور ہو کوئی تفصیل نہیں ہی۔ اور یہ حدیث ابو ہریرہ رض ہی کہ ایک شخص نے آنحضرت صلعم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ

ہم لوگ سمندر میں سوار ہوتے ہیں اور اپنے ساتھ میں تھوڑا پانی لیجاتے ہیں پس اگر ہم اس سے وضو کریں تو پیاسے رہیں پس کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کریں آپ نے ارشاد فرمایا کہ سمندر ایسی چیز ہے کہ اسکا پانی طہور ہے اور اسکا مردار حلال ہے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ ولانہ لا دم فی ہذہ الاشیاء اذ الدموی لا یسکن الماء والمحرم ہو الدم۔ اور انکی دلیل یہ قیاس ہے کہ ان دریائی جانوروں میں خون مسفوح نہیں ہے کیونکہ دموی جانور پانی میں سکونت نہیں رکھتا اور حرام کرنے والا یہی خون ہے ف۔ یعنی اصل حرمت بوجہ نجاست خون کے ہے اور خون ان جانوروں میں سائل نہیں ہوتا کیونکہ خون مسفوح والا جانور دریا میں سکونت نہیں کرتا کیونکہ خون گرم تر ہے اور پانی سرد تر ہے تو محض بلغم ہوتا ہے پس ان جانوروں میں خون مسفوح نہیں ہے جسکی وجہ سے حرمت ہوتی ہے۔ فاشبہ السمک۔ تو یہ مچھلی کے مشابہ ہو گیا ف۔ یعنی جو جانور سمندر میں ساکن ہوتا ہے وہ مچھلی کے مشابہ ہے کہ جیسے مچھلی میں خون نہ ہونے سے بدون ذبح کے حلال ہے یہ بھی اسی طرح حلال ہے۔ بالجملہ حاصل استدلال ایک تو اطلاق آیت وحدیث ہے اور دوم قیاس۔ اور ہم بھی کہتے ہیں کہ خون نہیں ہے لیکن ضرور نہیں جسمیں خون نہو وہ کھانے کے قابل ہو جاوے کیونکہ خبیث چیز کھانے کے قابل نہیں ہوتی ہے چنانچہ مکھی وغیرہ ہیں۔ ولنا قولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وعلیہم اجمعین کی صفات میں فرمایا کہ وہ ان لوگوں پر خبیث چیزیں حرام فرماتا ہے یعنے انکو اخلاق جمیلہ اور علوم شریفہ سے متصف کرتا ہے اور ظاہر وباطن انکو پاکیزہ کرتا اور کسی چیز سے نہیں روکتا سوائے ناپاک وخبیث چیزوں کے جیسے سور وبندر ومکھی وچھپر وغیرہ کہ یہ سب خبیث ہیں تاکہ جو شخص ایمان لاتا ہے سمجھے کہ دنیاوی چیزوں میں سے ایمان والے سے صرف ایسی چیزیں البتہ چھوٹ جاوینگی جو خبیث ونجس ہیں مانند سور وغیرہ کے اور انکا ترک کرنا ہر نفیس مزاج کو زیادہ محبوب ہے اگرچہ کفار نجس طینت کو مرغوب ہو۔ بالجملہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے خبیث چیزیں حرام فرمائی ہیں۔ وما سوی السمک خبیث۔ اور مچھلی کے سوائے جو دریائی جانور ہیں خبیث ہیں ف۔ کہ طبیعت نفیس انکو نفرت کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں سرداری ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے لشکر والے قصہ میں آیا کہ سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردار پھینک دیا جسکو عنبر کہتے ہیں پس ہمنے اسمیں سے نصف ماہ تک کھایا پھر جب مدینہ میں آئے تو ہمنے اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو رزق تمکو عطا کیا اسکو کھاؤ اور اگر تمہارے پاس کچھ ہو تو ہمکو کھلاؤ الخ۔ اس سے معلوم ہوا کہ عنبر بھی حلال ہے۔ جواب یہ کہ عنبر بھی ایک قسم کی مچھلی ہے اور سمندروں میں بہت بڑی بڑی مچھلیاں ہوتی ہیں چنانچہ بعض مچھلی کے ٹکر سے دخانی جہاز غارت ہو جاتا ہے اور وہ سمندر کی سطح پر مثل پہاڑ کے پڑی رہتی ہیں چنانچہ یہ مچھلی عنبر بھی بہت بڑی تھی کہ اسکی پیٹھ کی ہڈی کے نیچے سے اونٹ مع سوار کے نکل جاتا تھا۔ اور اس حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم لوگ بہت سخت بھوکے ہوئے پس سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردہ مچھلی کنارے ڈالدی جسکو عنبر کہتے ہیں کہ اسکے مثل ہمنے نہیں دیکھی آخر تک۔ کذا رواہ البخاری ومسلم واحمد۔ اور یہ صاف دلیل ہے کہ وہ درحقیقت مچھلی تھی اور اگر ہم تسلیم کریں کہ وہ مچھلی نہیں تھی تو بھی یہ حلت ایسی حالت میں تھی کہ بھوک سے انکی حالت اضطراری تھی جسوقت کہ سور تک حلال ہو جاتا ہے۔ زیلعی۔ ونہی رسول اللہ علیہ السلام عن دواء یتخذ فیہ الضفدع۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی دوا سے منع فرمایا جسمیں مینڈک ڈالا جاوے ف۔ چنانچہ عبدالرحمن بن عثمان القرشی نے روایت کی کہ ایک طبیب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مینڈک کو پوچھا کہ اسکو ایک دوا میں ڈالیگا تو آپ نے اسکو مینڈک کے قتل سے منع فرمایا۔ رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد واسحق وابوداؤد الطیالسی والحاکم وقال صحیح۔ اور بیہقی رح نے کہا کہ مینڈک کے بارہ میں جو کچھ

Marfat.com

ہوا اسمین یہ زیادہ قوی ہی - منذری رح نے کہا کہ اسمین دلیل ہی کہ مینڈک حرام ہی کیونکہ حضرت صلعم نے اسکے قتل سے منع فرمایا
اور قتل سے ممانعت یا تو بوجہ احترام ہی جیسے آدمی - اور یا بوجہ اسکے کہ اسکا کھانا حرام ہی جیسے گرگٹ یا ہُدہُد پھر مینڈک چونکہ محترم
نہین تو دوسری قسم مین سے ہی - مع - اور شاید منذری رح کی مراد یہ کہ ذاتی احترام مثل آدمی کے نہین ہی بلکہ کسی وجہ سے اسکی
تکریم منظور ہی اور وجہ تکریم واللہ تعالی اعلم وہ ہی کہ جو فرعونیون پر عذاب لانے مین ضفدع بھی ہی کما فی قولہ تعالی فارسلنا
علیہم الطوفان والجراد والقمل والضفادع الآیہ - اور تفسیر مترجم مین توضیح دیکھو - اور ہدہد کی وجہ ظاہر ہی اور حافظ منذری رح
کے کلام سے نکلا کہ گرگٹ کا قتل بھی ممنوع ہی اور بیہقی کی روایت مین چیونٹی بھی زیادہ مذکور ہی - اور عبد اللہ بن عمرو رض سے باسناد
صحیح مروی ہی کہ مینڈک کو مت قتل کرو کہ اسکی آواز تسبیح ہی اور چمگادڑ سے بھی ممانعت ہی کہ جب بیت المقدس خراب ہوا تو اس نے
دعا کی کہ اے رب مجھے سمندر پر مسلط کر دے یہانتک کہ انکو غرق کرون - بیہقی نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہی اور شیخ حافظ ابن
حجر نے کہا کہ اسناد اگرچہ صحیح ہی لیکن عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو بنو اسرائیل سے روایت لیتے تھے - بالجملہ اگر مینڈک حلال
ہوتا تو اسکے قتل سے اور دوا مین ڈالنے سے ممانعت نہ فرماتے - **ونہی عن بیع السرطان** - اور سرطان کی بیع سے
آپ نے ممانعت فرمائی **ف** لیکن یہ حدیث نہین ملی - ستع - واضح ہو کہ صید یعنی شکار کرنا یعنے مصدر ہی اور صید اُس
جانور کو بھی کہتے ہین جو شکار کیا جاوے - **والصید المذکور فیما تلی محمول علی الاصطیاد** - اور جو آیت تلاوت کی
گئی اسمین صید یعنی اصطیاد پر محمول ہی **ف** یعنی امام مالک وغیرہم کی استدلال مین قولہ تعالی احل لکم صید البحر - کی تلاوت
مین صید یعنی اصطیاد ہی یعنے سمندر سے شکار کھیلنا تمھارے واسطے حلال ہی - **وہو مباح فیما لا یحل** - اور حال یہ کہ شکار
کھیلنا ایسے جانورون مین بھی جائز ہی جنکا کھانا حلال نہو **ف** حتی کہ شیر وغیرہ کا شکار کرنا بھی جائز ہی اسی طرح احرام کے زمانہ
مین سمندر سے شکار کھیلنا جائز ہی اگرچہ جو شکار مارا وہ حلال نہو پس آیت سے ہر شکار کا حلال ہونا نہین نکلا بلکہ ہر طرح کا شکار مارنا
حلال نکلا اور اس سے یہ ثابت نہین ہوتا کہ وہ حلال ہی - اگر کہا جاوے کہ دوسری حدیث مین الحل میتتہ مذکور ہی یعنی سمندر
کا مردار حلال ہی جواب دیا کہ - **والمیتۃ المذکورۃ فیما روی محمولۃ علی السمک** - اور مردار جو حدیث مروی مین مذکور ہی وہ
مچھلی پر محمول ہی **ف** یعنی مردار سے آپ نے مچھلی کا قصد کیا اسواسطے کہ مردار تو آیت مین حرام ہی تو ضرور ہی کہ ایسا مردار مراد
ہو جو حرام نہین ہی اور وہ صرف دو مردار ہین ایک مچھلی اور دوم ٹیڑی - پس مردار بحری سے مچھلی مراد ہی - **وہو حلال مستثنی
من ذلک** - اور مچھلی حلال ہی جو مردار سے مستثنی ہی - **لقولہ علیہ السلام احلت لنا میتتان ودمان اما المیتتان
فالسمک والجراد واما الدمان فالکبد والطحال** - اسواسطے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے واسطے دو
مردار اور دو خون حلال کیے گئے ہین پس دونون مردار تو مچھلی و ٹیڑی ہین اور دونون خون تو وہ کلیجی و تلی ہین **ف** پس لامحالہ
دریائی مردار مین یہی مچھلی مراد ہی اور یہ خود دلیل ہی کہ مینڈک و کچھوا و سرطان وغیرہ ذبح نہین کیے جاتے اور نہ مردارون مین مستثنی
ہین تو صرف مچھلی حلال ہی - **قال محمد اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم قال لا خیر فی شئ مما یکون فی الماء الا السمک** یعنی امام محمد
نے ابراہیم نخعی رح تابعی سے روایت کی کہ جو چیزین دریا مین ہوتی ہین انمین سے کسی چیز مین بہتری نہین سوائے مچھلی کے
اسنادہ صحیح - یعنی صرف مچھلی حلال ہی اور باقی کوئی حلال نہین ہی - پھر حدیث مذکور کو ابن ماجہ و احمد و شافعی وغیرہم نے ابن عمر رض
سے روایت کیا اور اسکی بعض اسانید حسن ہین اور موقوفا صحیح ہی اور ابن حجر رح نے کہا کہ یہ موقوف بمنزلہ مرفوع ہی اور مین کہتا
ہون کہ ضعف خفیف یہان اجماع کی وجہ سے جاتا رہا کیونکہ فقہاء کا اسپر اجماع ہی - م - پس ظاہر ہوا کہ قوی مذہب یہی ہی کہ دریائی
جانورون مین سے صرف مچھلی کے اقسام حلال ہین اگرچہ مر جاوے - **قال ویکرہ اکل الطافی منہ** - قدوری نے کہا کہ مچھلی
مین سے جو طافی ہو اسکا کھانا مکروہ ہی **ف** یعنی مردہ ہوکر پانی پر اُترا دے اور وہ چت ہو جاتی ہی - **وقال مالک**

Marfat.com

والشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ لا باس بہ لاطلاق ما رویناـ اور امام مالک وشافعی رح نے فرمایا کہ طافی یعنی اترائی ہوئی مچھلی میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جو حدیث ہمنے روایت کی وہ مطلق ہے ف یعنی دونوں مرداروں سے مچھلی مطلقاً حلال فرمائی خواہ مری ہو یا بغیر اترائی ہو اور خواہ خود مری ہو یا کسی آفت سے مری ہوـ ولان میتتہ البحر موصوفۃ بالحل بالحدیث ـ اور اسلیے کہ دریا سمندر کا مردار بحکم حدیث موصوف بحلت ہے ف یعنی حدیث الحل میتتہ میں سمندر کے مردار کو حلال فرمایا ـ تو حدیث نے حکم سمندر کا مردار اس وصف کے ساتھ موصوف ہے کہ وہ حلال ہے تو طافی جو سمندر میں مری ہے وہ حلال ہےـ ولنا ما روی جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال ما نضب عنہ الماء فکلوا وما لفظہ الماء فکلوا وما طفی فلا تاکلواـ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو جابر رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مچھلی سے پانی جذب ہوگیا ہو تو اسکو کھاؤ اور جسکو پانی نے پھینک دیا ہو تو اسکو کھاؤ اور جو اترائی ہو تو اسکو مت کھاؤ ف ان الفاظ سے یہ روایت غریب ہےـ بلکہ یوں موجود ہے کہ جسکو دریا پھینک دے یا پانی الٹ جاوے تو اسکو کھاؤ اور جو اسمیں مرجاوے اور اترا وے تو اسکو مت کھاؤـ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ من حدیث یحییٰ بن سلیم عن اسمعیل بن امیۃ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعاًـ بیہقی نے کہا کہ یحییٰ بن سلیم کثیر الوہم ہے اور اسکا حافظہ خراب ہے اور دوسروں نے اسکو جابر رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا ہےـ یہ اعتراض کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ یحییٰ بن سلیم سے سنن اربعہ وغیرہ میں حدیث کی روایت ہے پس وہ ثقہ ہے اور ابن معین وغیرہ نے توثیق کی اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور کہا کہ کبھی چوک جاتا ہے اور شافعی رح نے کہا کہ ہم اسکو ابدال میں شمار کرتے تھے ـ بالجملہ جسنے یحییٰ بن سلیم میں کلام کیا وہ قبول ہونا چاہیے جبکہ ائمہ صحاح اس سے روایت پر متفق ہیں اور یہاں ہی اسمعیل بن امیۃ القرشی ثقہ ثبت از رواۃ صحیحین ہےـ پس اسناد حسن بلکہ صحیح ہے کیونکہ بقیۃ بن الولید نے اوزاعی عن ابی الزبیر عن جابر رضہ مرفوع روایت کی اور بقیہ ثقہ ہے اور تدلیس حرج نہیں ہے اور اگر ثوری وایوب وحماد نے ابو الزبیر سے موقوف روایت کی تو اسمیں کچھ مضائقہ نہیں کہ کبھی جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوع کیا اور کبھی نہیں پس ثقہ کی زیادتی مقبول ہے خصوص جبکہ اسمیں قیاس کو دخل نہیں ہے اور ترمذی نے اسی حدیث کی روایت ابن ابی ذئب عن ابی الزبیر عن جابر رضہ مرفوعاً روایت کرکے امام بخاری رح سے پوچھا تو بخاری رح نے کہا کہ یہ محفوظ نہوگی اور میں ابن ابی ذئب کی کوئی روایت ابو الزبیر سے نہیں جانتا ہوںـ عینی رح نے اعتراض کیا کہ یہ قول بخاری رح بنا بر اس شرط کے ہے کہ حدیث کا سننا یا ملاقات صریح بیان ہو حالانکہ امام مسلم نے مقدمہ میں اسکے خلاف اجماع قرار دیکر رد کردیا ہے کہ اس بارہ میں صرف یہ امر کافی ہے کہ ملاقات وسماعت ایک زمانہ میں ممکن ہوـ اور یہ امر یہاں صاف ممکن ہےـ دارقطنی نے سنن میں اس حدیث کو بطریق ابو احمد الزبیری عن سفیان عن ابی الزبیر عن جابر رضہ مرفوعاً روایت کیا لیکن کہا کہ وکیع وابو عاصم ومؤمل وعبد الرزاق وغیرہم نے سفیان رح سے اسکو موقوف روایت کیا اور مثل سفیان کے ایوب وزہیر وحماد وغیرہ نے وقف کیاـ جواب یہ کہ زیادہ راویوں نے وقف کیا تو گمان یہ ہوتا ہے کہ وقف ہے اور دوسری جانب ثقہ راوی کی زیادتی اگر ترجیح دیجاوے تو اسکی جانب بدگمانی ہو اور خطا ہی جاوے حالانکہ راوی کبھی مرفوع روایت کرتا ہے تو اسمیں کچھ مضائقہ نہیں ہےـ خصوص جبکہ ایسا امر ہے جسمیں قیاس کی مداخلت کم ہے تو وقف خود بمنزلہ رفع ہے اور رفع کرنے والے چند لوگ ہیں یحییٰ بن سلیم وبقیۃ بن الولید وابن ابی ذئب وابو احمد الزبیری عن سفیان اور متابعت ضعیفہ وناقصہ میں یحییٰ بن ابی انیسہ عن ابی الزبیر رح اور عبد العزیز بن عبید اللہ عن وہب بن کیسان عن جابر رضہ ـ پس رد کی کوئی وجہ نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ حدیث میں اترائی ہوئی مچھلی سے ممانعت ہے ع ت مـ وعن جماعۃ من الصحابۃ مثل مذہبناـ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت سے مثل ہمارے مذہب کے مروی ہے ف کہ طافی مچھلی کھائی نجاوے اور یہی ایک جماعت ائمہ تابعین سے مروی ہےـ رواہ ابن ابی شیبۃ فی کتاب الصید عن جابر رضہ وعلی بن ابی طالب وعبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم وعن سعید بن المسیب

Marfat.com

والی الشذاذ جابر بن زید وابراہیم النخعی وطاؤس والزہری رحمہم اللہ تعالیٰ - اور یہی عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں
روایت کیا ہی - اور دارقطنی وبیہقی نے اسکے خلاف حضرت ابوبکر رض سے روایت کیا بشرطیکہ اسناد صحیح ہو - اور حضرت عمر وعلی رض
سے روایت کی کہ مچھلی وٹڈی سب ذکیہ ہیں - لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ انکے ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہی اور ہم بھی اسکے موافق
قائل ہیں بلکہ کلام تو طافی میں ہی پس حدیث جابر رضی اللہ عنہ وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی معارض صریح نہیں ہی - علاوہ
ازیں ہم کہتے ہیں کہ اگر آثار مختلف ہوں تو یہ مسئلہ اس قسم سے ہی کہ قیاس کو اسمیں مداخلت مزید نہیں پس احتیاط ہی کو ترجیح
دی جاوے - اگر کہو میتۃ البحر تو حلال ہی یعنی سمندر کی ماری ہوئی مچھلی حدیث سے حلال ہی تو معارضہ ہی - جواب یہ کہ
میتۃ البحر کے یہ معنی نہیں کہ خود مر گئی ہو - ومیتۃ البحر ما لفظہ البحر لیکون موتہ مضافا الی البحر لا ما مات فیہ من غیر آفۃ
بلکہ سمندر کی مردار وہ ہی جسکو سمندر نے تھپیڑے سے کنارے پھینک دیا ہو تاکہ اسکا مرنا دریا کے فعل کی جانب مضاف ہو نہ وہ مچھلی
جو سمندر میں خود بدون کسی آفت وصدمہ کے مر گئی ہو - قال ولا باس باکل الجریث والمارماہی وانواع السمک
والجراد بلا ذکاۃ - اور جریث ومارماہی وجملہ اقسام مچھلیوں کو اور ٹڈی کو بدون ذبح کیے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہی -
ف - پس معلوم ہوا کہ مچھلی کے جملہ اقسام حلال ہیں اور معلوم ہوا کہ انہیں ذبح کا حکم نہیں ہی بلکہ خود ذبیحہ ہیں اور ٹڈیوں کا
بھی یہی حکم ہی - پھر جریث ج مکسور و راء مشددہ و ث مثلثہ بقول عینی رح ایک سیاہ مچھلی ہی اور ابو الاسود نے عراقی سے
نقل کیا کہ وہ ایک قسم کی مچھلی ڈھال کی طرح گول ہی - الشامی - مارماہی بشکل سانپ ہوتی ہی جسکو بام مچھلی بولتے ہیں - م - اور
جریث میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اباحت صریح وارد ہی رواہ محمد فی الاصل ورواہ عن ابن عباس ایضا - ع - وقال
مالک لا یحل الجراد الا ان یقطع الآخذ راسہ ویشویہ - اور امام مالک رح نے کہا کہ ٹڈی حلال نہیں ہوتی ہی مگر اسی طرح
کہ پکڑنے والا اسکا سر کاٹ کر بھونے - لانہ صید البر - اسواسطے کہ ٹڈی تو خشکی کے شکار میں سے ہی - ف - اور آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے سمندر کا مردار حلال کیا ہی - ولہذا یجب علی المحرم بقتلہ جزاء یلیق بہ فلا یحل الا بالقتل کما فی سائرہ
اور اسی واسطے محرم پر ٹڈی مارنے کی وجہ سے ایسی جزاء لازم ہوتی ہی جو اسکے لائق ہو پس وہ بدون قتل کے حلال نہو گی جیسے خشکی
کے دیگر شکاروں میں ہوتا ہی - ف - یعنی احرام والے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے صید البحر حلال کیا ہی پس اگر ٹڈی صید البحر
ہوتی تو محرم پر اسکے قتل سے جزاء لازم نہوتی حالانکہ جزاء لازم ہوتی ہی چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا تمرۃ خیر من جرادۃ یعنی
ایک ٹڈی سے ایک چھوہارا بہتر ہی یعنی جس شخص نے ٹڈی ماری ہو وہ اسکے عوض میں ایک چھوہارا دیدے پس ٹڈی کے لائق جو
جرمانہ ہی وہ واجب ہوتا ہی تو یہ صید البحر نہیں ہی اور جب وہ خشکی کے شکار میں سے ٹھہری تو اسکا قتل ضرور ہوا جیسے خشکی کے
شکاروں میں حکم ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہ دلیل اسقدر صحیح ہی کہ وہ صید البحر نہیں ہی اب رہا یہ کہ خشکی کے شکاروں میں سے ہونے کی
صورت میں اسکا قتل چاہیے تو یہ بعید ہی اسواسطے کہ ذبح کرنا البتہ معقول تھا اور قتل کر کے حلال نہیں کرتا ہی پھر ذبح کرنا اس صورت
میں ضرور تھا کہ وہ بغیر ذبح کے حلال نہو حالانکہ صریح نص سے وہ بغیر ذبح کے حلال ہی - والحجۃ علیہ ما رویناہ - اور امام مالک پر
حجت وہ حدیث ہی جو ہم نے روایت کر دی - ف - یعنی قولہ علیہ السلام احلت لنا میتتان ودمان الحدیث - علاوہ ازیں ٹڈی
میں خون رواں نہیں ہی - وسئل علی رضی اللہ عنہ عن الجراد یاخذہ الرجل من الارض وفیہا المیت وغیرہ - اور
حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے ایک زمین سے ٹڈیاں لیں جسمیں مردہ وزندہ سب شامل ہیں - ف
تو انکا کھانا جائز ہی یا صرف زندہ کھانا جائز ہی - فقال کلہ کلہ - تو فرمایا کل کھانا جائز ہی - وہذا عد من فصاحتہ - اور یہ جواب
حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فصاحت میں سے شمار ہوا ہی - ف - کلہ - اول از اکل ہی اور کلہ - کل مضاف بجانب ضمیر ہی پس
اس کلام سے ایک نوع فصاحت ظاہر ہی - دوم - ودل علی اباحتہ وان مات حتف انفہ - دلالت ہی کہ ٹڈی حلال مباح ہی

Marfat.com

اگرچہ وہ اپنی موت سے مری ہو ف۔ اور یہ امام محمد رح نے اصل میں بلاغاً ذکر کیا ہے۔ بخلاف السمک اذا مات من
غیر آفۃ۔ بخلاف مچھلی کے جب وہ بدون آفت کے اپنی موت سے مری ہو ف۔ کہ وہ نہیں کھائی جائیگی۔ لانا خصصناہ
بالنص الوارد فی الطافی۔ اسواسطے کہ ہمنے اپنی موت سے مری ہوئی مچھلی کو بذریعہ اس نص کے خاص کرلیا جو اترائی ہوئی
مچھلی کے بارہ میں وارد ہے ف۔ اور ٹیڑی کے بارہ میں کوئی نص وارد نہیں ہے پس بغیر آفت کے خود بخود مری ہوئی مچھلی
حلال نہیں ہے اور خود بخود مری ہوئی ٹیڑی حلال ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ثم الاصل فی السمک عندنا انہ اذا
مات بآفۃ یحل کالماخوذ واذا مات حتف انفہ من غیر آفۃ لایحل کالطافی۔ پھر ہمارے نزدیک مچھلی کے بارہ میں
اصل یہ ہے کہ مچھلی جب کسی آفت وصدمہ سے مری تو اسکا کھانا حلال ہے جیسے پکڑی ہوئی مچھلی کھانا حلال ہے (اگرچہ مرجاوے)
اور جب مچھلی اپنی موت سے بدون کسی آفت کے مری ہو تو حلال نہیں ہے جیسے اترائی ہوئی مچھلی ف۔ کہ وہ بدون آفت
کے اپنی موت سے مرجانے کی وجہ سے حلال نہیں ہے۔ وتنسحب علیہ فروع کثیرۃ بیناہا فی کفایۃ المنتہی۔ اور اس
اصل کلیہ پر بہت سے فروع چھلتے ہیں یعنی مستنبط ہوتے ہیں جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔ وعند التامل یقف
الممیز علیہا۔ اور تامل وغور کرکے لائق فائق آدمی انپر واقف ہوسکتا ہے ف۔ اگرچہ بیان نہ کیے جاویں۔ منہا اذا
قطع بعضہا فمات یحل اکل ما ابین والباقی لان موتہ بآفۃ۔ ازانجملہ یہ کہ اگر مچھلی میں کوئی ٹکڑا کاٹ لیا گیا پس وہ
اس صدمہ سے مرگئی تو جو ٹکڑا کاٹا گیا ہے اسکا کھانا جائز ہے اور باقی کھانا بھی جائز ہے اسواسطے کہ اسکا مرنا بوجہ آفت کے واقع
ہوا۔ وما ابین من الحی وان کان میتا فمیتتہ حلال۔ اور زندہ جانور سے جو ٹکڑا کاٹا جاوے وہ اگرچہ مردار ہو ناکہ
مگر مچھلی کا مردار حلال ہے ف۔ یعنی حدیث میں وارد ہے کہ زندہ میں سے جو ٹکڑا کاٹا جاوے وہ مردار ہے۔ لہذا اگر بکری وغیرہ
سے کوئی جزو کاٹ لیا گیا تو اسکا کھانا حلال نہیں ہے بلکہ وہ مردار حرام ہے لیکن مچھلی میں وہ ٹکڑا حلال ہوتا ہے کیونکہ مچھلی میں سے
مردہ حلال ہوتی ہے۔ م۔ ازانجملہ اگر مچھلی کے پیٹ میں دوسری مچھلی ملی تو وہ بھی حلال ہے اسواسطے کہ وہ تنگ جگہ کی وجہ سے
مرگئی۔ ازانجملہ اگر مچھلی کو کسی دوسرے پرند یا جانور دریائی یا خشکی نے مارڈالا تو اسکا کھانا حلال ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی شکنجہ وغیرہ
میں مرجاوے تو حلال ہے۔ ازانجملہ اگر مچھلیوں کو ایک ناندہ میں جمع کیا جسمیں سے نہیں نکل سکتی ہیں اور وہ انکو بغیر شکار کے
پکڑ سکتا ہے پھر مرگئیں تو تنگی جگہ کی وجہ سے مریں پس انکا کھانا حلال ہے اور اگر بغیر شکار کے نہیں پکڑسکتا ہے تو انکے کھانے میں بہتری
نہیں ہے کیونکہ انکی موت کے واسطے کوئی سبب ظاہری نہیں ہے۔ ازانجملہ جس مچھلی کو مجوسی یا ہندو نے شکار کیا اسکے کھانے میں
مضائقہ نہیں ہے کیونکہ وہ بغیر تسمیہ کے حلال ہوتی ہے چنانچہ اگر مسلمان نے اسکو پکڑا اور عمداً اسپر تسمیہ چھوڑدیا تو وہ حلال ہے پس
مجوسی وغیر مجوسی وہندو ومسلمان اسکے شکار میں برابر ہیں۔ ن۔ وفی الموت بالحر والبرد روایتان واللہ تعالیٰ
اعلم۔ اور سخت گرمی یا سخت سردی کی وجہ سے مرجانے میں دو روایتیں ہیں واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ یعنی ایک روایت
میں ایسے سبب سے مری ہوئی مچھلی کھائی جائیگی کیونکہ وہ جدید سبب سے مری ہے تو گویا اسکو پانی نے خشکی میں اچھال دیا
کہ تڑپ کر مرگئی۔ دوسری روایت میں نہیں کھائی جائیگی اسواسطے کہ سردی وگرمی تو موسمی حالات میں سے ہے اور غالباً یہ موت
کے اسباب میں سے نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے کہا کہ امام ابوحنیفہ رح کے قول پر حلال نہیں ہے اور صاحبین کے قول پر حلال
ہے فعلی ہذا یہ دو روایتیں نہیں بلکہ اماموں کا اختلاف ہے۔ سع۔ ہشام رح نے امام محمد رح سے روایت کی کہ اگر مچھلی تھوڑی پانی
میں اور تھوڑی خشکی میں ہو پس اگر اسکا سر خشکی میں ہو تو کھائی جاوے کیونکہ یہ اسکی نفس کا موقع ہے تو ظاہراً اسی صدمہ سے مری
ہو۔ اور اگر سر اور کچھ بدن پانی میں ہو اور تھوڑا بدن باہر ہو تو نہیں کھائی جائیگی کیونکہ ظاہراً بغیر سبب مری ہے۔ ولو نجح ؟؟ نے
فتاوی میں لکھا کہ اگر جال میں کوئی مچھلی مرگئی جو اسمیں نکل نہیں سکتی تھی۔ یا پانی میں ایسی جگہ ڈالی جسکو کھا کر مچھلیاں

Marfat.com

مرجاوین پس اس سے وہ مرگئی اور یہ بات معلوم ہی تو اسکے کھانے مین مضائقہ نہین ہی اسواسطے کہ وہ اپنی موت سے نہین بلکہ آفت سے مری ہی۔ فتاوی صغری مین ہی کہ اگر پانی پر مچھلی مری ہوئی پائی گئی پس اگر اسکا پیٹ اوپر ہو یعنے چیت پڑی ہو تو نہین کھائی جائیگی اسواسطے کہ وہ طافی ہی اور اگر اسکی پیٹھ اوپر ہو تو کھائی جاوے کیونکہ وہ طافی نہین ہی۔ ذخیرہ مین ہی کہ اگر طافی مچھلی کے پیٹ مین مچھلی پائی گئی تو کھائی جاوے اگرچہ طافیہ خود نہین کھائی جائیگی اور اگر بگلے وغیرہ پرند کے پیٹ مین پائی گئی تو کھائی جاوے جب تک متغیر نہو۔ مع۔ مجوسی کے سیکھے ہوئے کتے کو لیکر مسلمان کو شکار کھیلنے مین مضائقہ نہین ہی جیسے مجوسی کی چھری سے ذبح کرنے مین مضائقہ نہین ہی۔ اگر کوئی گائے یا بکری ذبح کی پس وہ بعد ذبح کے پھڑکی یا اسمین سے خون نکلا تو حلال ہی اور اگر اسکو حرکت نہین ہوئی یا اسمین سے خون نہین نکلا تو حلال نہین ہی۔ اور یہ حکم اسوقت کا ہے کہ ذبح کے وقت اسکا زندہ ہونا ٹھیک دریافت نہوا اور اگر زندہ ہونا معلوم ہو تو وہ مطلقاً حلال ہی۔ اگر گلا گھونٹی ہوئی یا پیٹ پھٹی ہوئی یا بیمار بکری یا گائے ذبح کی اور اسکی زندگی مین رمق ہی تو ظاہر الروایۃ مین حلال ہو جائیگی لقولہ تعالی الا ما ذکیتم اور اسمین حیات معلوم ہونے کی تفصیل نہین ہی اور محیط [illegible] لکھا کہ اسی پر فتوی ہی۔ اور بعض نے کہا کہ اگر غالب گمان مین وہ زندہ ہو تو حلال ہی ورنہ نہین۔ مع۔ امام محمد رح نے موطا مین باسناد امام مالک رح روایت سعید البخاری رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ اگر مچھلیوں نے باہم ایک دوسرے کو مار ڈالا یا گرمی یا سردی سے مرگئی تو فرمایا کہ اسمین مضائقہ نہین ہی اور سعید رح نے کہا کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص بھی اسی کے مثل کہتے تھے۔ امام محمد رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین کہ جب مچھلیان بوجہ گرمی یا سردی کے مرین یا بعض نے بعض کو قتل کر دیا تو انکے کھانے مین مضائقہ نہین ہی ہان اگر اپنی موت سے مرجاوین پس اترا دین تو ایسی مچھلی مکروہ ہی اور اسکے اسواے مین مضائقہ نہین ہی۔ سرجا۔

کتاب الاضحیۃ

یہ کتاب قربانی کے احکام مین ہے۔

واضح ہو کہ ذبح عام ہی کہ بہ نیت تقرب و ثواب ہو یا اللہ تعالی کے نام پر کھانے کے واسطے ذبح کیا ہو۔ اور اضحیہ خاص تقرب کا ذبح ہی۔ پھر اضحیہ لغت مین اس ذبیحہ کا نام ہی جو یوم الاضحی کو ذبح کیا جاوے اور شریعت مین اضحیہ ایسی عبادت ہی جو حیوان مخصوص کو بوقت مخصوص ذبح کرنے سے ادا کی جاوے۔ شرائط اضحیہ اثنائے کتاب مین مذکور ہونگے۔ سبب ایام النحر ہین کیونکہ جنکی طرف حکم مضاف ہو اسی کا سبب ہونا ظاہر ہوتا ہی اور ان ایام کے مکرر آنے سے سبب بھی مکرر ہو جاتا ہی۔ حکم یہ کہ دنیا مین جو چیز ذمہ واجب ہوئی اس سے بری ہوا اور عقبی مین اللہ تعالی کے فضل و رحمت سے ثواب جمیل حاصل ہوا۔ اضحیہ کا مشروع ہونا بدلیل کتاب و سنت و اجماع ثبوت ہوا ہی پس قرآن مجید سے قولہ تعالی فصل لربک وانحر۔ ابن عباس رضی سے اسکی تفسیر مین وارد ہی کہ نماز عید ادا کر اور اونٹون کو نحر کر۔ مترجم کہتا ہی کہ چونکہ یہ مشروع ہونے کی دلیل ہی تو اسمین اونٹون کی تخصیص نہوگی اور اولی یہ تھا کہ قولہ تعالی فدیناہ بذبح عظیم۔ سے شریعت جاری ہو کر اس امت پر بھی باقی رہی۔ واللہ تعالی اعلم۔ دلیل سنت مین بہت احادیث قولی و فعلی ہین ازانجملہ روایت انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم دو کبش یعنے مینڈھے قربانی کیا کرتے اور مین بھی دو مینڈھون سے قربانی کرتا ہون۔ رواہ البخاری۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا کہ قربانی مشروع ہی مع۔ اور مترجم نے تفسیر سورۃ الحج مین احادیث کے ساتھ توضیح کی ہی وہان رجوع کرنا چاہیے۔ قال الاضحیۃ واجبۃ علی کل حر مسلم مقیم موسر فی یوم الاضحی عن نفسہ وعن ولدہ الصغار۔ قدوری نے لکھا کہ اضحیہ یعنی قربانی واجب ہے ہر آزاد مسلمان مقیم پر جو یوم الاضحی کو خوشحال ہو اپنی ذات سے اور اپنی اولاد [illegible] کی ذات سے [illegible] پس

Marfat.com

آزادی اسواسطے شرط ہوئی کہ قربانی ایک مالی تقرب ہے کہ بدون ملکیت کے ادا نہوگا اور غلام و مملوک کی خود کچھ ملکیت نہیں ہے تو آزاد ہونا شرط ہوا پس غلام یا کسی قسم سے مملوک خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اسلام اسواسطے شرط ہوا کہ کافر سے تقرب نہیں ہو سکتا اور مقیم ہونا شرط ہے کیونکہ مسافر کو ادائے قربانی میں مشقت لاحق ہوگی اور حج میں مسئلہ گزرا۔ تونگری آسودگی اسواسطے شرط ہے کہ قولہ علیہ السلام من وجد سعۃ ولم یضح الخ۔ اسمیں واجب ہونا اس شرط پر معلق کیا کہ وسعت پاوے اور فقیر کو وسعت نہیں تو وسعت تونگری شرط ہے اور مفصل بیان آتا ہے۔ مع۔ پھر شیخ مصنف رح نے پہلے تو واجب ہونے میں کلام کیا۔ اما الوجوب فقول ابی حنیفۃ ومحمد وزفر والحسن واحدی الروایتین عن ابی یوسف رح۔ پس وجوب اضحیۃ تو قول ابوحنیفہ و محمد و زفر و حسن ہے اور دو روایتوں میں ابو یوسف رح سے ایک روایت وجوب ہے ف۔ پس اس روایت کے موافق امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق واجب ہے۔ وعنہ انہا سنۃ ذکرہ فی الجوامع۔ اور ابو یوسف رح سے ایک روایت ہے کہ اضحیہ سنت ہے اسکو اپنی کتاب جوامع میں ذکر کیا ہے۔ وہو قول الشافعی رح۔ اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ وذکر الطحاوی ان علی قول ابی حنیفۃ واجبۃ۔ اور امام طحاوی رح نے ذکر کیا کہ ابوحنیفہ رح کے قول پر اضحیۃ واجب ہے ف۔ اور یہی قول مالک ولیث و ربیعہ و ثوری و اوزاعی ہے ع۔ وعلی قول ابی یوسف ومحمد سنۃ موکدۃ۔ اور بقول ابو یوسف و محمد رح سنت موکدہ ہے۔ وہکذا ذکر بعض المشائخ الاختلاف۔ اور اسی طرح بعض مشائخ نے اختلاف ذکر کیا ہے ف۔ جیسے امام طحاوی نے ذکر کیا یعنے صاحبین کے نزدیک سنت موکدہ ہے اور یہی قول شافعی و احمد و اکثر علماء ہے۔ کذا فی العینی رح۔ وجہ السنۃ قولہ علیہ السلام من اراد ان یضحی منکم فلا یاخذ من شعرہ واظفارہ شیئا۔ دلیل سنت یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے تم میں سے (ذی الحجہ کا چاند دیکھا اور) چاہا کہ قربانی کرے تو وہ اپنے بالوں و ناخنوں میں سے کچھ نہ لیوے ف۔ یعنی بالوں کو مونڈنے و کترانے سے اور ناخن کٹوانے سے رہے۔ رواہ الجماعۃ الا البخاری نحوہ۔ اور یہ اہل احرام کی تشبیہ میں ثواب ہے اور یہی بعض علماء کا مذہب ہے بالجملہ اس حدیث میں یوں مذکور ہے کہ اسنے قربانی کرنی چاہی۔ پس قربانی اسکے چاہنے پر رکھی۔ والتعلیق بالارادۃ ینافی الوجوب۔ اور ارادہ پر معلق کرنا وجوب کے منافی ہے ف۔ کیونکہ واجب تو خواہ مخواہ لازم ہے چاہے یا نہ چاہے۔ امام شافعی رح نے اس سے استدلال کیا کہ ارادہ پر معلق کرنا منافی وجوب ہے۔ ذکرہ البیہقی فی المعرفۃ۔ اور ابن الجوزی نے یہی استدلال مذہب احمد میں ذکر کیا لیکن وارد ہوتا ہے کہ واجب بھی کبھی ارادہ پر معلق کیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب تنقیح نے باب الوصیۃ میں ارادہ کی تعلیق میں کہا ہے۔ اور منجملہ دلائل عدم الوجوب کے حدیث ابن عباس رض مرفوعاً کہ تین چیزیں مجھپر فرائض ہیں اور تمپر نوافل ہیں الوتر و قربانی و صلوۃ الاضحی یعنے چاشت۔ رواہ احمد والحاکم۔ اسکی اسناد میں ابو جناب الکلبی ہے جسکو نسائی و دارقطنی نے ضعیف کہا ہے اور بطریق جابر جعفی رح بھی مروی ہے۔ تنقیح میں کہا کہ یہ حدیث بطرق دیگر مروی ہے اور بہرحال ضعیف ہے۔ مع۔ ولانہا لو کانت واجبۃ علی المقیم لوجبت علی المسافر۔ اور اس دلیل سے کہ اضحیۃ اگر مقیم پر واجب ہوتا تو مسافر پر بھی واجب ہوتا ف۔ کیونکہ مقیم و مسافر میں وظائف علیہ میں البتہ فرق ہے جنمیں مشقت بدنی لاحق ہوتی ہے اور وظائف مالی میں برابر ہیں۔ لانہما لا یختلفان فی الوظائف المالیۃ کالزکوۃ۔ اسواسطے کہ واجبات مالیہ میں مقیم و مسافر میں اختلاف نہیں ہے جیسے زکوۃ ف۔ کہ وہ مسافر پر مانند مقیم کے واجب ہے اور قربانی وظیفہ مالی ہے تو اسمیں بھی دونوں برابر ہوتے لیکن مسافر پر بالاتفاق واجب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مقیم پر بھی واجب نہیں ہے۔ وصار کالعتیرۃ۔ اور اسکا حکم مثل عتیرہ کے ہوگیا ف۔ عتیرہ ایک قربانی رجب کے مہینہ میں ہوا کرتی تھی جس کو اہل جاہلیت کیا کرتے تھے اور ابتدائے اسلام میں مسلمانوں میں بھی تھا پھر منسوخ ہوگیا اور حاصل یہ کہ

Marfat.com

جیسے جمعہ مسافر پر نہیں تو مقیم پر بھی نہیں ہے اسی طرح جب قربانی مسافر پر واجب نہیں تو مقیم پر بھی واجب نہیں ہے اور زکوٰۃ جیسے مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے پس مقیم کی طرف سے واجب ہونا مسافر پر مطرد ہوا اور مسافر پر نہ ہونا مقیم پر بھی نہ ہوا پس دونوں مساوی ہیں۔ واضح ہو کہ عدم الوجوب کے دلائل دیگر ہیں جنکو مترجم نے تفسیر احمدی میں استیفا کیا ہے۔ وجہ الوجوب قولہ علیہ السلام من وجد سعۃ ولم یضح فلا یقربن مصلانا۔ اور وجوب کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جسنے وسعت پائی اور قربانی نہیں کی تو ہمارے مصلی سے ہرگز قریب نہو ف۔ رواہ ابن ماجہ واحمد وابن ابی شیبہ واسحٰق وابو یعلی والدارقطنی والحاکم ع۔ اس حدیث کا مدار عبداللہ بن عیاش القتبانی رح پر ہے تنقیح میں کہا کہ اسناد ابن ماجہ کے راوی سب ثقات ہیں جو صحیحین کی رواۃ ہیں سوائے عبداللہ بن عیاش رح کے کہ وہ فقط صحیح مسلم میں راوی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح مسلم کے اصول میں راوی نہیں بلکہ امام مسلم رح نے اس سے شواہد میں روایت کی ہے یعنے اصل حدیث کے واسطے شاہد کے طور پر اسناد میں لایا گیا ہے جیسا کہ شیخ ابن حجر رح نے تصریح کی اور لکھا کہ مرد صدوق ہے مگر غلط کرجاتا ہے اور ابن کثیر رح نے لکھا کہ امام احمد نے اس حدیث کو منکر کہا ہے یعنے رفع منکر ہے۔ اور تنقیح میں کہا کہ ابن وہب نے عبداللہ بن عیاش سے اسکو موقوف یعنی قول ابوہریرہ رض روایت کیا اور اسی طرح جعفر بن ربیعہ اور عبیداللہ بن ابی جعفر نے اعرج عن ابی ہریرہ رض موقوف روایت کیا جیسے عبداللہ بن عیاش نے اعرج عن ابی ہریرہ موقوف روایت کیا ہے۔ اور کہا کہ یہی اشبہ بصواب ہے م۔ مترجم کہتا ہے کہ عبداللہ بن عیاش رح سے جب غلط معروف ہوا تو اعتبار بروایت جعفر بن ربیعہ وغیرہ ثقات پر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ابن الجوزی رح نے تحقیق میں بعد تسلیم صحت کے جواب دیا کہ اس حدیث سے وجوب نہیں نکلتا ہے۔ جیسے حدیث صحیح میں وارد ہوا کہ جسنے ثوم کھایا وہ ہمارے مصلی سے قریب نہ آوے حالانکہ بالاتفاق ثوم حرام نہیں ہے۔ ولیکن شیخ مصنف رح نے کہا کہ۔ ومثل ہذا الوعید لا یلحق بترک غیر الواجب اور ایسی وعید سوائے واجب کے دوسری چیز کے ترک سے لاحق نہیں ہوتی ہے ف۔ لیکن یہ مشکل ہے اسواسطے کہ نماز عید واجب ہے اور وہ تنہا ادا نہیں ہوسکتی تو جسنے قربانی نہ کی اسکو دوسرے اولے واجب سے کیونکر ممانعت ہوسکتی ہے پس لامحالہ بطور تاکید ہے تو یہ بھی ثوم کے مانند ہوگیا فتامل فیہ۔ م۔ ولانہا قربۃ تضاف الیہا وقتہا یقال یوم الاضحی وذلک یؤذن بالوجوب۔ اور اس دلیل سے وجوب ہے کہ قربانی ایسی قربت ہے کہ اسکا وقت یعنی یوم اسکی جانب مضاف ہوتا ہے چنانچہ یوم الاضحی بولتے ہیں اور یہ وجوب سے آگاہ کرتا ہے۔ لان الاضافۃ للاختصاص وہو بالوجود۔ اسواسطے کہ اضافت تو اختصاص کے واسطے ہے اور یہ وجود کے ساتھ ہوتی ہے ف۔ یعنی قربانی پائی جاوے تو اختصاص ہو۔ والوجوب ہو المفضی الی الوجود ظاہرا بالنظر الی الجنس۔ اور وجوب ہی ایسا حکم ہے کہ ظاہر بنظر جنس کے وجود تک پہونچانے والا ہے ف۔ کیونکہ جو چیز واجب کیجاوے تو خواہ مخواہ اسکا عمل میں لانا ضرور ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ موجود ہوجاتی ہے تو معلوم ہوا کہ قربانی واجب کی گئی کہ جنس مومنین سے ضرور تو لوگ اسکو عمل میں لاکر موجود کرینگے پس یوم کو اسکے ساتھ اختصاص دیدیا اور یوم الاضحی نام ہوا بخلاف اسکے اگر وجوب نہو تو ممکن ہے کہ قربانی کا وجود بسبب ظاہر نہو تو پھر یہ یوم کیونکر اضحی کی طرف مضاف ہوسکتا دبلکہ جب مضاف الیہ کا وجود ہی نہیں تو اضافت ہی نہ رہی پھر اختصاص تو کمان میں بھی نہوا کیونکہ پہلے مضاف الیہ سے اضافت موجود ہو تو پھر اسکو اضافت اختصاص کہا جاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل کسی چیز کی عموماً واجب کرنے کے واسطے بہت مستبعد ہے باوجود اسکے یوم الاضحی کے معنی کیوں نہیں لیے جاتے ہیں کہ جو کوئی اضحیہ کرتا ہے تو وہ اسی دن کرتا ہے پس اس دن کو اضحیہ کے ساتھ اختصاص ہوا اور یہی حق ہے اسواسطے کہ یوم الاضحی زمانہ جاہلیت سے موجود ہے جبکہ ہنوز شرعی

وجوب نہیں تھا اور وہ اسی دن کی تخصیص کرتے تھے لہٰذا یہ یوم سفات بجانب اضحیہ ہوا لیس اس سے قربانی لازم نہوئی
بلکہ جو کوئی قربانی کرنا چاہے وہ اسی روز کریگا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔ م ۔ پھر مصنف رحمہ نے وجوب کے واسطے دو
دلیلیں ذکر کیں اول یہ کہ جو قربانی نکرے باوجود وسعت کے وہ ہماری مصلاے نماز سے قریب نہو ۔ دلیل وجوب ہی اور دوم
یہ کہ یوم الاضحی کو اختصاص جب ہو کہ اضحیہ موجود ہو اور موجود ہونا جبھی ضرور ہوگا کہ اضحیہ واجب ہو لہٰذا یوم الاضحی کے لفظ سے
اضحیہ واجب نکلا ۔ پھر یہ تو مقتضی تھا کہ مقیم ومسافر سب پر واجب ہو ۔ **غیر ان الاداء یختص باسباب تشق**
علی المسافر استغفار رہا ۔ لیکن بات اتنی ہی کہ ادائے قربانی ایسے اسباب کے ساتھ مختص ہی کہ مسافر کو انکا حاصل و
حاضر کرنا دشوار پڑتا ہی **ف** اور سفر سے واپسی تک تاخیر نہیں ہوسکتی ۔ کیونکہ ادا اسی وقت ہی ۔ **ویفوت بمضی**
الوقت فلا تجب بمنزلۃ الجمعۃ ۔ اور ادائے قربانی بوجہ وقت گزر جانے کے جاتی رہتی ہی تو مسافر پر واجب نہوئی جیسے
جمعہ واجب نہیں ہوتا ہی **ف** منجملہ دلائل وجوب کے حدیث براء بن عازب رضی اللہ عنہ ہی کہ جسمیں آنحضرت صلعم نے
بعد ادائے نماز کے قربانی کرنے کا ارشاد کیا اور کہا کہ جسنے ایسا کیا تو اسنے ہماری سنت کو پایا اور ابو بردہ بن نیار رضی اللہ عنہ
نے قبل نماز کے قربانی کردی تھی تو آنحضرت صلعم سے عرض کیا کہ یارسول اللہ میرے پاس یہ جذعہ ہی تو فرمایا کہ ذبح کردے
اور تیرے بعد کسی کے واسطے جذعہ کافی نہوگا ۔ کما فی صحیح البخاری ومسلم ۔ اور یہ حکم کہ تیرے بعد کسی کے واسطے جذعہ کافی نہوگا
دلیل وجوب ہی کہ ایسا کلام تو واجب ہی میں بولا جاتا ہی ۔ ابن الجوزی رح نے جواب دیا کہ اس سنت کے ادا ہونے میں تیرے
سوائے کسی کو کافی نہیں ہی بدلیل اسکے کہ اول حدیث میں ارشاد ہی کہ جسنے ایسا کیا تو اسنے ہماری سنت کو پایا ۔ مع ۔ اگر کہا جاوے
کہ استدلال سنت میں گزرا کہ آپ نے فرمایا کہ جو کوئی ذی الحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے ۔ لفظ ارادہ خود عدم وجوب
کی دلیل ہی ۔ جواب دیا کہ ارادہ کے دو معنی آیا کرتے ہیں ایک تو تخییر یعنے خود اختیاری ہونا اور یہ وجوب لازمی کے منافی ہی اور دوم
ارادہ بمعنی قصد جو کہ سہو کا ضد ہی ۔ **والمراد بالارادۃ فیما روی واللہ اعلم ما ہو ضد السہو لا التخییر** ۔ اور حدیث مروی
میں ارادہ سے مراد قصد جو ضد سہو ہی نہ تخییر واللہ تعالیٰ اعلم **ف** پس یہ معنی ہوسکتے ہیں کہ جو شخص اس قربانی کا قصد کرے
جو واجب ہی الخ ۔ رہا قیاس مسافر کہ جیسے مسافر پر عتیرہ واجب نہیں اسی طرح مقیم پر قربانی واجب نہیں ہی تو یہ قیاس جائز
نہیں ہی ۔ **والعتیرۃ منسوخۃ وہی شاۃ تقام فی رجب علی ما قیل** ۔ اور عتیرہ تو منسوخ ہی اور عتیرہ وہ بکری تھی جو رجب میں
قربانی کی جاتی تھی جیسا کہ بیان کیا گیا ہی **ف** ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ نہ فرع ہی اور نہ عتیرہ ہی ۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ وغیرہم ۔ فرع وہ بچہ جو مادہ جانور سے سب سے پہلے پیدا ہوتا تھا اور اسکو
بتوں کے نام پر قربانی کیا کرتے تھے اور عتیرہ وہ کہ رجبیہ کہلاتا تھا یعنی رجب میں ذبح کرتے تھے ت ع ۔ پھر واضح ہو کہ اگر
تسلیم کیا جاوے کہ دلائل سنت ہی مرجح ہیں مگر بخطر احتیاط اس تقرب کو عمل میں لانا لازم ہی کہ سنت مؤکدہ بھی قریب بوجوب
ہی اور ظاہر یہ کہ امام محمد کا قول مثل ابوحنیفہ رح ہی فانہ قال فی الآثار عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم قال الاضحیۃ واجبۃ علی اہل الامصار
ما خلا الحاج ۔ یعنی ابراہیم نخعی رح نے فرمایا کہ شہر والوں پر اضحیہ واجب ہی سوائے حاجیوں کے ۔ امام محمد رح نے کہا کہ ہم اسی کو
لیتے ہیں اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہی ۔ حضرت ابن عمر رض سے روایت ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے قربانی کی اور
مسلمانوں نے آپکے بعد قربانیاں کیں اور اسی پر سنت جاری ہوئی ہی ۔ رواہ ابن ماجہ وغیرہ ۔ اور حدیث میں ہی کہ قربانی کے
ہر بال کے عوض نیکیاں لکھی جاوینگی اور تفسیر ابجع مترجم میں توضیح وافی ہی ۔ والحمد للہ رب العالمین ۔ اور یہ کلام آیندہ آتا ہی
کہ وجوب کس طور پر ہی ۔ **وانما اختص الوجوب بالحریۃ لانہا وظیفۃ مالیۃ لا تتادی الا بالملک والمالک ہو الحر**
اور آزادی کے ساتھ وجوب قربانی کی خصوصیت اسی وجہ سے ہوئی کہ قربانی ایک وظیفہ مالی ہی جو بدون ملک کے ادا نہیں ہوسکتی

Marfat.com

اور مالک تو آزاد ہی ہوتا ہے ف۔ کیونکہ مملوک کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے پس یہ واجب ادا کرنا اسکے اختیار سے
خارج ہے۔ والاسلام لکونہا قربۃ۔ اور اسلام کے ساتھ خصوصیت اس وجہ سے ہوئی کہ قربانی ایک طاعت نفرب ہے
ف۔ جو سوائے مسلمان کے کافر سے ممکن نہیں ہے کیونکہ کافر تو اللہ تعالیٰ کی توحید نہیں رکھتا پس اسکی طاعات اسکے
اعتقاد کے موافق نتیجہ دینگے اور وہ شیطانی شرک کا حصہ ہیں۔ والاقامۃ لما بینا والیسار لما رویناہ من اشتراط
السعۃ۔ اور مقیم ہونے کے ساتھ خصوصیت بدین وجہ ہوئی جو ہم بیان کر چکے کہ مسافر کو اسکے اسباب مہیا کرنے میں مشقت
ہے اور آسودگی کے ساتھ خصوصیت بوجہ اس حدیث کے ہوئی جو ہمنے روایت کی کہ آسودگی شرط ہے ف۔ کیونکہ حدیث
میں وارد ہوا کہ جسکو وسعت ہو اور اسنے قربانی نہ کی تو ہمارے مصلی سے قریب نہو۔ پس بشرط آسودگی قربانی لازم کی گئی۔
ومقدارہ ما یجب بہ صدقۃ الفطر۔ اور اس آسودگی کی مقدار وہ ہے جسکے ساتھ صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے ف۔
اور وہ تونگری مراد نہیں کہ جس پر زکوۃ منوط ہے۔ وقد مر فی الصوم۔ اور اسکا بیان کتاب الصوم کے آخر میں گذرا ف۔
عینی رح نے لکھا یعنی مال بمقدار دو سو درم کے اسکے مکان مسکن و اثاثہ و لباس و خادم و ہتھیار سے فاضل ہو۔ اجناس
میں ہے کہ دو سو درم یا زائد تھا اور وقت اضحیہ سے پہلے اسنے صرف کیا یا تلف ہوا تو اسپر اضحیہ نہیں ہے اور اگر پہلے نہیں تھا
پھر قبل گذرنے ایام قربانی کے اسنے فاضل پایا تو اسپر اضحیہ واجب ہے۔ ابو علی الدقاق نے ذکر کیا کہ جسکے پاس مکانات و زمین
ہیں تو انکی نسبت نہیں دیکھی جائیگی بلکہ انکی حالات دیکھی جاوے۔ اور ابو عبداللہ الزعفرانی وغیرہ نے کہا کہ قیمت دیکھی
جاویگی جیسے دیگر متاع میں ہے۔ دقاق رح نے لکھا کہ نانبائی کے پاس دو سو درم قیمت کی لکڑیاں بروز اضحی موجود ہیں تو اسپر
قربانی واجب ہے۔ اور اگر دو سو درم قیمت کا مصحف مجید ہے پس اگر اسمیں پڑھتا ہے تو اضحیہ نہیں ورنہ واجب ہے اور اگر پڑھ
سکتا ہے ولیکن سستی سے نہیں پڑھتا تو بھی اضحیہ نہیں ہے اور اگر کتب فقہ و شریعت ہوں تو ان میں بھی یہی اعتبار ہے کہ اگر اہل علم
میں سے ہے خواہ انتفاع لیتا ہے یا سستی کرتا ہے تو اسپر اضحیہ نہیں ہے ورنہ اضحیہ واجب ہے۔ اجناس ملخصا۔ اور اگر کتب طب
ونجوم و ادب کی کتابیں ہوں تو دو سو درم قیمت ہونے سے وہ مالدار ہے۔ مع۔ والوقت وہو یوم الاضحی لانہا مختصۃ
بہ وسنبین مقدارہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور وجوب قربانی کا اختصاص وقت یعنی یوم اضحی کے ساتھ اسی وجہ سے
ہوا کہ قربانی اسی وقت کے ساتھ مختص ہے اور اسکی مقدار ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے ف۔ کہ ابتدائے دہم سے آخر ایام
تشریق تک ہے۔ وتجب عن نفسہ لانہ اصل فی الوجوب علیہ علی ما بیناہ وعن ولدہ الصغیر لانہ فی معنی نفسہ
فیلحق بہ کما فی صدقۃ الفطر۔ اور قربانی اپنی ذات کی طرف سے اسواسطے واجب ہے کہ موافق ہمارے بیان مذکورہ بالا
کے معلوم ہوا کہ واجب ہونے میں وہ خود اصل ہے یعنی اصل تونگری کی قدرت اسی کو ہے اور اپنی اولاد غیر بالغ کی طرف سے اسواسطے
واجب ہے کہ یہ اولاد اسکی ذات کے معنی میں ہے تو اسی کے ساتھ ملحق کی جائیگی جیسے صدقۃ الفطر میں ہوتا ہے ف۔ کہ صدقۃ الفطر
اسپر اپنی طرف سے اور اپنی اولاد صغیر کی طرف سے واجب ہوتا ہے کیونکہ اصل صدقۃ الفطر میں وہ راس ہے جسپر اسکو ولایت
ومؤنت ہے پس اصل تو دہی ہے اور اسی طرح اسکی صغیر اولاد ہے بخلاف بالغ اولاد کے کہ اگر مؤنت و نفقہ اسکے ذمہ ہو تو بھی ولایت مالی
فرزند بالغ پر نہیں رہتی ہے اور صغیر پر باقی ہے لہذا اضحیہ میں بھی اپنی ذات و اولاد صغار کی طرف سے واجب ہے۔ وہذہ روایۃ
الحسن عن ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی ہے ف۔ اور قدوری رح نے اسی پر اعتماد کیا۔
وروی عنہ انہ لا یجب عن ولدہ۔ اور ابو حنیفہ رح سے یہ بھی روایت آئی کہ اپنی اولاد صغیر کی طرف سے قربانی واجب
نہیں ہے۔ وہو ظاہر الروایۃ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ بخلاف صدقۃ الفطر لان السبب ہناک راس یمونہ ویلی
علیہ وہما موجودان فی الصغیر۔ برخلاف صدقۃ الفطر کے اسواسطے کہ صدقۃ الفطر میں واجب ہونے کا سبب وہ راس ہے

Marfat.com

جسکی محنت اٹھانا اور اسپر داشت کرتا ہو اور یہ دونون باتین صغیر اولاد مین موجود ہین ف۔ کہ انکا متولی ولایت پدری خود ہی اور انکا نان نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہی تو سبب الصدقہ پورا موجود ہی پس انکی طرف سے بھی صدقۃ الفطر اسپر واجب ہی پس صدقۃ الفطر مین فقیر کو پہونچانے سے اللہ تعالی کی جناب مین تقرب ہوتا ہی۔ وہذہ قربۃ محضۃ۔ اور یہ قربانی تو محض قربت ہی ف۔ کیونکہ خون بہانا اسمین تقرب ہی اور یہ بالکل جو اس قیاس سے ا ہری۔ والاصل فی القربات ان لا تجب علی الغیر بسبب الغیر ولہذا لا تجب عن عبدہ وان کان یجب عنہ صدقۃ الفطر۔ اور قربات محضہ مین اصل یہ ہی کہ آدمی پر دوسرے شخص کے سبب سے واجب نہون اور اسی وجہ سے وہ اپنے غلام کی طرف سے بالاجماع نہین واجب ہوتی ہی اگرچہ صدقۃ الفطر اپنے غلام کی طرف سے واجب ہوا کرتا ہی ف۔ اور حدیث صحیح مین ہی کہ خون بہانے سے بڑھکر کوئی تقرب کا کام ان دنون مین اللہ تعالی کے نزدیک نہین ہی۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا۔ لن ینال اللہ لحومہا ولا دماؤہا ولکن ینالہ التقوی منکم الآیۃ۔ یعنی ہرگز نہین ہو سکتا کہ اللہ تعالی کو ان قربانیون کا گوشت یا خون پہونچے ولیکن اللہ تعالی کی جناب مین تمھارا تقوی پہونچتا ہی الخ۔ پس قربانی قربت محضہ ہی جو آدمی پر خود واجب ہوگی اور غیر کی طرف سے نہین واجب ہوگی اگرچہ فرزند غیر بالغ ہو۔ یہی ظاہر الروایۃ ہی۔ اور قاضی خان نے لکھا کہ اسی پر فتوی ہی۔ م ح۔ وان کان للصغیر مال۔ اور اگر صغیر اولاد کے پاس مال ہو ف۔ مثلاً اسنے اپنی نانی یا مان کے ترکہ سے پایا ہو کہ آیا اسکی طرف سے قربانی ہوگی یا نہین۔ تو اسمین اختلاف ہی چنانچہ لکھا۔ یضحی عنہ ابوہ او وصیہ من مالہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح۔ کہ ابوحنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک صغیر کے مال سے صغیر کا باپ قربانی کرے یا اگر باپ مر گیا ہو تو باپ کا وصی قربانی کرے ف۔ کیونکہ وصی اسپر بجائے باپ کے بہتری کے تصرف مالی مین متولی ہی اور یہی امام مالک کا قول ہی لیکن قربانی کے گوشت کو صدقہ نہین کر سکتا اسواسطے کہ اللہ تعالے کے نام پر قربان کرنا وخون بہانا واجب ہی۔ رہا گوشت کو صدقہ کرنا تو یہ ایک خیرات نفل ہی اور صغیر ایسی خیرات کو برداشت نہین کرتا پس یہ گوشت اسی صغیر کے کھانے مین صرف کیا جاوے اور جو زائد ہو اسکے عوض مین ایسی چیزین لے لیجاوین جن سے باوجود بقائے عین کے صغیر راحت وآرام پاوے مثلاً آرام کے لیے چارپائی وغیرہ جیسے قربانی کی کھال مین حکم ہی۔ کذا فی التحفۃ م ع۔ وقال محمد وزفر والشافعی واحمد رح یضحی من مال نفسہ لا من مال الصغیر۔ اور محمد وزفر وشافعی واحمد نے کہا کہ اپنے مال سے قربانی کرے نہ صغیر کے مال سے ف۔ یعنی صغیر کے مال سے اسکے لیے قربانی کرنا جائز نہین ہی اور اگر کرے تو اپنے مال سے قربانی کر دے اور شاید امام محمد رح کے نزدیک صغیر ابھی اہلیت نہین رکھتا کہ اسپر وجوب ہو حتی کہ زکوۃ حق مالی نہین واجب ہوتی ہی۔ فالخلاف فی ہذا کالخلاف فی صدقۃ الفطر۔ پس قربانی مین اختلاف مانند صدقۃ الفطر کے اختلاف کی ہی ف۔ کہ اگر صغیر کے واسطے مال ہو تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک باپ یا وصی اسکے مال سے صدقۃ الفطر ادا کرے کیونکہ صدقۃ الفطر بمنزلہ نفقہ کے ہی اور نفقہ مین بالاتفاق یہ حکم ہی کہ اگر صغیر کے پاس مال ہو تو اسکا نفقہ اسی مال سے ہوگا۔ اور امام محمد رح وزفر رح کے نزدیک صدقۃ الفطر اسکے مال سے نہین دیا جائیگا پھر یہ بعض مشائخ کا قول ہی جنھون نے تضحیہ کو صدقۃ الفطر پر محمول کیا۔ وقیل لا یجوز التضحیۃ من مال الصغیر فی قولہم۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ مال صغیر سے قربانی کرنا بالاتفاق سب کے قول مین نہین جائز ہی۔ لان القربۃ تتادی بالاراقۃ۔ کیونکہ قربت واجبہ تو خون بہانے سے ادا ہو جائیگی۔ والصدقۃ بعدہا تطوع فلا یجوز ذلک من مال الصغیر۔ اور اسکے بعد گوشت صدقہ کرنا نفل خیرات ہی تو یہ مال صغیر سے نہین جائز ہی ف۔ کیونکہ اسکے مال کی حفاظت واجب ہی۔ اگر کہا جاوے کہ صدقہ کرنا ضرور نہین بلکہ وہ صغیر کے کھانے مین صرف ہوگا۔ جواب یہ کہ آخر کو صدقہ مین صرف کرنا ہو ہی ہوگا۔ ولا یمکنہ ان یاکل

کلہ- اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہیں کہ صغیر کل گوشت کھا سکے. ف- اور دیر ہونے سے سڑ جاویگا- لیکن وارد ہوتا ہے کہ بچے ہوئے گوشت کو صرف کرنا لابدی ہے تو ضرور نہیں کہ وہ خیرات ہی کر دیا جاوے بلکہ صغیر کی منفعت مین سواے کھانے کے صرف کیا جاوے لہذا فرمایا- والاصح ان یضحی من مالہ- اور اصح یہ کہ صغیر اپنے مال سے قربانی کرے- ف- بذریعہ باپ یا وصی کے یعنی باپ یا وصی اسکے مال سے قربانی کرے- ویاکل منہ ما امکنہ- اور جہان تک ممکن ہے صغیر اسمین سے کھاوے ف- خواہ تازہ یا نمکین بنا کر خشک کر کے رکھ لیا جاوے- ویبتاع بما بقی ما ینتفع بعینہ- اور باقی کے عوض ایسی چیز خریدی جاوے جسکے عین سے وہ نفع اوٹھاوے- ف- مراد یہ کہ اسکی ذات باقی رہے اور صغیر کو آرام پہونچے جیسے صندوق وچارپائی وغیرہ- اور یہ مطلب نہیں کہ عین شے کھالے- قدوری نے شرح المختصر مین کہا کہ صحیح یہ کہ یون کہا جاوے کہ صغیر المدار پر قربانی واجب ہے اور صدقہ نکیا جاوے بلکہ وہ کھاوے اور باقی کے عوض اسکو قابل منفعت چیزین خرید کر دی جاوین جیسے مرد بالغ کو جائز ہے کہ قربانی کی کھال فروخت کرے ع- اور حاصل یہ ہوا کہ قربانی مین اداے قربت صرف ذبح کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور اسکے بعد وہ گوشت و پوست اسکی ملکیت ہے جسنے قربانی کی پس جسطرح چاہے صرف کرے اور اسیلیے ہمارے نزدیک گوشت مین سے کچھ صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اور اسمین علماء کے اقوال ہین جنکو مین نے تفسیر سورۃ الحج مین بیان کیا ہے پھر جب صحیح یہ ہوا کہ صغیر المدار پر قربانی واجب ہے تو اسی توجیہ سے کہ یہ بمنزلہ نفقہ کے جاری ہے ورنہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آدمی پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی جب تک وہ بالغ نہو حتی کہ تمھارے نزدیک طفل المدار کے مال مین زکوۃ واجب نہیں ہوتی ہے بنا بر روایت زکوۃ کے اور وہان رجوع کرنا چاہیے فتامل فیہ- پھر واضح ہو کہ بعض احادیث صحیحہ مین وارد ہے کہ آدمی ایک قربانی تمام گھر کی طرف سے کر دیتا تھا یعنی زمانہ آنحضرت صلعم مین یہ ہوتا تھا- پس شاید یون کہا جاوے کہ یہ آنحضرت صلعم کی اجازت وعلم پر دلیل نہین کیونکہ شاید یہ اپنا فعل ہو اور شاید یون کہا جاوے کہ وہ قربانی ایسا جانور ہوتا تھا جو چند آدمیون کی طرف سے جائز ہے جیسے گاے واونٹ وغیرہ- ولیکن یہ تاویل ایسی روایت مین جاری نہوگی جسمین بھیڑی یا بکری موجود ہے علاوہ ازین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک مینڈھا اپنی طرف سے واہل وعیال کی طرف سے قربانی کیا اور دوسرا مینڈھا اپنے تمام مسلمان امت کی طرف سے جسنے قربانی نہین کی ہے- پس ہر ایک پر علحدہ وجوب مین غور کیا گیا ہے اسی طرح اداے قربانی مین بھی غور لازم ہے فتامل فیہ- م- قال ویذبح عن کل واحد منہم شاۃ- قدوری نے لکھا کہ انمین سے ہر ایک کی طرف سے ایک بکری ذبح کرے- ف- یعنی اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرے اور اپنی ہر ایک اولاد صغیر کی طرف سے ایک ایک بکری علحدہ ذبح کرے اگر قربانی کا جانور بکری یا بھیڑی یا دنبہ ہو- او یذبح بقرۃ او بدنۃ عن سبعۃ- یا گاے یا اونٹ کو سات آدمیون کی طرف سے ذبح کرے- ف- حتی کہ اگر چھ اولاد صغیر ہون تو اپنی وانکی طرف سے ایک گاے یا بھینس یا اونٹ ذبح کرنا کافی ہے اور یہ استحسان بدلیل حدیث ہے- والقیاس ان لا یجوز الا عن واحد لان الاراقۃ واحدۃ وہی القربۃ- اور قیاس یہ تھا کہ گاے یا اونٹ سواے ایک کے زیادہ کی طرف سے جائز نہو اسواسطے کہ قربان کرنا خون بہانا تو اسمین ایک ہی واقع ہوگا اور قربت یہی ہے کہ خون بہاوے یعنی ذبح کرے- الا انا ترکناہ بالاثر- ولیکن ہمنے اس قیاس کو بوجہ اثر کے ترک کیا- ف- کیونکہ جب اثر حدیث موجود ہو تو قیاس متروک ہوتا ہے کیونکہ قیاس کی غرض یہ ہے کہ وہان نص موجود نہو اور یہان قیاس متروک کیا کہ اثر یعنے حدیث موجود ہے- وہو ما عن جابر رضی اللہ عنہ انہ قال نحرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البقرۃ عن سبعۃ والبدنۃ عن سبعۃ- اور حدیث وہ روایت ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہمنے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مین گاے کو سات کی طرف سے اور اونٹ کو سات کی طرف سے قربانی کیا ہے- ف- رواہ مسلم والاربعۃ- ت- ولا نص فی الشاۃ فبقی علی اصل القیاس- اور بکری کے حق مین کوئی نص وارد نہیں ہوئی تو وہ اصل قیاس پر باقی

Marfat.com

رہی ف۔ کہ سوائے ایک کے زیادہ کی طرف سے نہیں جائز ہے۔ انزاری رح نے کہا کہ اسپر اجماع ہے اور کاکی رح نے کہا کہ
نہیں بلکہ امام مالک و احمد ولیث و اوزاعی رح کے نزدیک ایک بکری ایک گھروالوں کی طرف سے جائز ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ
یہی نقل صحیح ہے اور شیخ حافظ ابن کثیر رح نے ایسی روایات نقل کیں جنکو میں نے تفسیر میں ذکر کیا ہے اور استدلال آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کبش ایک از جانب اہل بیت و کبش دوم از جانب امت ہے۔ کما فی الصحاح۔ اور جواب دیا گیا کہ شاید
یہ ثواب مراد ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ یہ ظاہر سے پھیرنا بدون معارضہ نص ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں بھی تاویل ممکن
ہے۔ اگر کہا جاوے کہ وہاں صلح حدیبیہ میں احرام سے باہر ہونے کے واسطے ہر ایک کی طرف سے قربانی لازم تھی۔ کہا جائیگا تو
پھر شاید اس ضرورت کی وجہ سے خاص اجازت ہو کیونکہ احرام میں حرج شدید تھا اور بعض روایات میں اہل بیت کی طرف سے
ایک بکری کی قربانی بھی وارد ہے اور واجبات میں اپنے نفس کے ساتھ ہو یہ ثواب کے معنی نہیں کیونکہ جبکہ قربانی واجب ہے وہ خود
شریک ہے۔ پھر حدیث ابن عباس رض سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے ایک سفر میں پس وہاں
قربانی کا وقت آیا تو ہم لوگ ایک گائے میں سات آدمی اور ایک اونٹ میں دس آدمی شریک ہوگئے۔ رواہ احمد والنسائی وابن
حبان والترمذی وقال حسن غریب۔ بیہقی نے کہا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ جسمیں اونٹ کے اندر سات کی شرکت مروی ہے
اصح ہے رواہ مسلم اور دس کی شرکت بحدیث مروان و مسور رضی اللہ عنہما بھی مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ترجیح کی ضرورت نہیں اسلئے
کہ محتمل ہے کہ یہ دو واقعہ ہوں۔ پھر یہاں یہ بھی اشکال ہے کہ سفر میں قربانی ہوئی پس شاید کہ بطور وجوب نہو اور واضح ہو کہ حدیث
جابر رضی اللہ عنہ تو صریح ہے کہ صلح حدیبیہ میں احرام سے خارج ہونے کیلیے قربانی تھی اور حدیث ابن عباس رض اضحیہ کے
واسطے ہے اور ہمارا کلام خاص اسی اضحیہ میں ہے۔ فافہم۔ م۔ پھر گائے یا اونٹ میں سات کی شرکت یعنی انتہائے جواز ہے جو اس سے
زیادہ کو مانع ہے۔ **ویجوز عن خمسة او ستة او ثلثة ذكره محمد رح في الاصل**۔ اور ہر ایک گائے یا اونٹ پانچ آدمیوں یا
چھ آدمیوں یا تین آدمیوں کی طرف سے بھی جائز ہے اسکو امام محمد رح نے اصل میں ذکر کیا ہے ف۔ یعنی سات سے کم
جسقدر ہوں وہ بھی جائز ہے حتی کہ ایک کی طرف جائز ہے۔ **لانه لما جاز عن سبعة فعمن دونهم اولى**۔ اسواسطے کہ جب
سات کی طرف سے یہ جانور جائز ہے تو سات سے کم کی طرف سے بدرجۂ اولی جائز ہوگا۔ **ولا يجوز عن ثمانية اخذا بالقياس
فيما لا نص فيه**۔ اور آٹھ آدمیوں کی طرف سے گائے یا اونٹ نہیں جائز ہے کیونکہ جہاں نص نہیں ہے وہاں قیاس لیا گیا ف۔
اور یہی عامۂ علماء کا قول ہے۔ اور ما اونٹ میں دس آدمیوں کی شرکت جس حدیث میں وارد ہے اس سے یہ مراد لی گئی کہ اسکے گوشت میں
دس شریک ہوگئے۔ لیکن مترجم کے نزدیک تاویل بعید ہے۔ **وكذا اذا كان نصيب احدهم اقل من السبع لا يجوز عن
الكل لانعدام وصف القربة في البعض كما سنبينه ان شاء الله تعالى**۔ اور اسی طرح اگر شرکاء میں ایک کا
حصہ ساتویں سے کم ہو تو کل کی طرف سے قربانی جائز نہیں ہوگی اسواسطے کہ تقرب اسکے بعض جزو سے نادارد ہوا تو کل سے نادارد
ہوا چنانچہ عنقریب ان شاء اللہ تعالے ہم اسکو بیان کرینگے ف۔ پس اگر ایک شخص مرا اور اسنے بیٹا و زوجہ چھوڑی اور ایک
گائے چھوڑی پس ان دونوں وارثوں نے اسکو قربانی کیا تو قربانی نہوگی اسواسطے کہ اس گائے میں سے زوجہ کا حصہ صرف آٹھواں
ہے پس یہ گائے صرف کھانے کا ذبیحہ ہوجائیگی پھر اگر ساتویں حصہ سے کم شرکت نہو تو بھی قربانی جبھی ہوگی کہ سب کی نیت قربانی
ہو اور اگر کسی نے گوشت کی نیت سے ذبیحہ چاہا تو سب کی طرف سے قربانی ادا نہوگی۔ اور اگر ایک کا نصف و دوسرے کا چھٹا
حصہ اور تیسرے کا باقی ہو جو تہائی سے زائد ہوا تو سب کی طرف قربانی جائز ہے جبکہ سب قربانی کی نیت کریں۔ اور اگر ایک نے
قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے احرام میں شکار کا جرمانہ دینے کی نیت کی اور تیسرے نے حج و عمرہ جمع کرنے کی متعہ کی قربانی کی
نیت کی تو قیاس مقتضی ہے کہ جائز نہو لیکن استحسانا جائز ہے کیونکہ سب نے اللہ تعالی کی جناب میں تقرب کی نیت کی ہے شرح الطحاوی

Marfat.com

ع - بالجملہ بکری ایک سے زیادہ اور گائے و اونٹ سات سے زیادہ یا ساتوین حصہ سے کم شریک سے نہین جائز ہے۔ و قال مالک تجوز عن اہل بیت واحد وان کانوا اکثر من سبعۃ - اور امام مالک رح نے کہا کہ ایک گھر والون کی طرف سے جائز ہے اگرچہ سات سے زیادہ ہون - ولا تجوز عن اہل بیتین وان کانوا اقل منہا - اور دو گھر والون کی طرف سے نہین جائز ہے اگرچہ ملکر سات سے کم ہون ف - اگرچہ اضحیہ بکری ہو بدلیل حدیث عبداللہ بن ہشام رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک بکری کو اپنے جمیع اہل بیت کی طرف سے قربانی کرتے تھے - رواہ الحاکم وصححہ ع - لیکن بخاری نے عبداللہ بن ہشام کا یہ فعل روایت کیا ہے - اور مخنف بن سلیم رح نے کہا کہ مین حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے جوار مین تھا پس یہ حضرات اس خوف سے قربانی نہین کرتے تھے کہ لوگ انکی اقتداء کرینگے یعنی بطور وجوب کے یہ فعل جاری ہو جائیگا - ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین آدمی اپنی طرف سے اور اپنے گھر والون کی طرف سے ایک بکری قربانی کرتا تھا پھر جب ان لوگون کی طرف نوبت پہونچی تو یہ حال ہو گیا جیسے تم دیکھتے ہو - رواہ الترمذی وقال صحیح - ابن کثیر رح - لقولہ علیہ السلام علی کل اہل بیت فی کل عام اضحاۃ وعتیرۃ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر گھرانے والون پر ہر سال مین اضحیہ و عتیرہ ہے ف - اور تم جانتے ہو کہ عتیرہ کیا چیز ہے عتیرہ وہی قربانی ہے جسکو لوگ رجبیہ کہتے ہین - یہ حدیث مخنف بن سلیم نے خطبہ عرفات مین روایت کی - رواہ احمد و ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن ابی شیبہ وغیرہم وقال الترمذی اسنادہ حسن - اور عبدالرزاق کی روایت مین ہے کہ ہر گھر والون پر یہ امر ہے کہ رجب مین ایک بکری ذبح کرین اور ہر قربانی پر ایک بکری ذبح کرین - ورواہ الطبرانی - عینی رح نے جزم کر لیا کہ اسناد ضعیف ہے حالانکہ یہ انصاف سے بعید ہے کہ یہان دوسرون کے اصول پر تضعیف کی جاوے حالانکہ اصول حنفیہ پر اسناد ثابت ہے - قلنا المراد بہ واللہ اعلم قیم اہل البیت لان الیسار لہ - ہم اسکے جواب مین کہتے ہین کہ اس کلام سے واللہ اعلم مراد یہ ہے کہ اہل بیت کی قیم پر اسواسطے کہ تونگری اسی کو حاصل ہے ف - خلاصہ جواب یہ کہ آپ نے ہر اہل بیت پر قربانی لازم کی تو اہل بیت مین سب مجموعہ ہے پس جو شخص اس گھر کا سردار ہے جو انکے نفقات دیتا اور پرورش کا انتظام کرتا ہے وہ مراد ہے تو معنی یہ ہوگئے کہ ہر گھر کے قیم پر قربانی واجب ہے پس تونگر پر قربانی لازم ہوئی اور اس سے یہ لازم نہین آتا کہ سب کی طرف سے ایک قربانی کافی ہو - یؤیدہ ما یروی علی کل مسلم فی عامہ اضحاۃ وعتیرۃ - اس تاویل کی مؤید یہ روایت ہے کہ ہر مسلمان پر ہر سال مین اضحیہ و عتیرہ واجب ہے ف - لیکن یہ روایت غریب ہے نہین ملی - مین کہتا ہون کہ تاویل مذکور حضرت ابو ایوب رض کی حدیث صحیح سے مخالف ہے بلکہ وہ امام مالک رح کے واسطے صریح حجت ہے اور وہان یہ تاویل کہ سب کو ثواب دینا مقصود ہے ٹھیک نہین کیونکہ یہ امر ہر وقت مین مستحب ہے تو انکار ابو ایوب رضی اللہ عنہ کے کچھ معنی نہ ہونگے علاوہ اسکے جب قربانی کرنے والے پر قربانی واجب ہے تو اسمین دوسرون کا شریک کرنا بے معنی ہے جیسے کوئی شخص نماز فرائض کے ثواب مین غیر کی شرکت کرے - علاوہ برین ظاہر حدیث کو تاویل کرنا قیاس کے واسطے جبکہ جلی نہین ہے جائز نہین اور کیونکر حالانکہ بدنہ مین سات کی شرکت مین بھی ایسی تاویل ہو سکتی ہے پس مسئلہ واللہ اعلم اشکال رکھتا ہے علاوہ ازینکہ احتیاط اسی مین ہے جو اختیار کیا گیا فتفکر فیہ - م - ولو کانت البدنۃ بین اثنین نصفین یجوز فی الاصح - اور اگر ایک بدنہ دو شخصون مین مشترک ہو تو اصح قول مین جائز ہے ف - یعنی صورت مسئلہ یہ کہ ایک بدنہ دو آدمیون مین نصفا نصف مشترک ہے اور دونون نے اسکو قربانی کیا تو بعض علماء نے زعم کیا کہ ہر ایک کے حصہ مین ساڑھے تین سہام ہوئے یعنی نصف سہم اس قابل نہین کہ قربانی ہو تو باقی بھی قربانی نہوا پس نہین جائز ہے اور دوسرون نے فرمایا کہ جائز ہے اور مصنف رح نے کہا کہ یہی اصح ہے اور اسی کو صدر شہید رح

نے بھی اختیار کیا۔ **لانہ لما جاز ثلثۃ الاسباع جاز نصف السبع تبعا لہ**۔ اسواسطے کہ سات میں سے تین سہام
جب جائز ہوئے تو ساتویں کا آدھا حصہ بھی ان تینوں کے تابع ہوکر جائز ہوگیا **ف**۔ خلاصہ یہ کہ نصف حصہ اگر تنہا ہو تو بیشک
اس سے قربانی ادا نہ ہوگی اور یہاں تو ساڑھے تین حصہ ہیں تو جب تین حصے قربانی کے لیے کافی ہیں تو یہ نصف انکے تابع ہو پس
قربانی جائز ہے۔ اور مخفی نہیں کہ جسنے پورا نہ قربانی کیا تو اسکی قربانی ادا ہونے کے لیے ہر ساتویں حصہ کا اعتبار نہیں ہوتا کہ
سات قربانیاں ہو جاویں بلکہ اصل نظر یہ کہ ساتویں حصہ سے کم نہو پس اگر ساتویں حصہ کا شریک ہو تو جائز ہے پھر عجب کہ آدھے
کے شریک میں تامل ہو بلکہ بلاخلاف جائز ہونا چاہیے ہے بلکہ ساتویں حصہ تک شرکت جائز ہے تو سات شریک ہو سکتے ہیں۔
واذا جاز علی الشرکۃ۔ اور جب شرکت پر قربانی جائز ہوئی **ف**۔ مثلاً ساتویں حصہ سے کوئی کم نہیں ہے اور سب کی نیت
قربانی بالتقرب ہے پس قربانی کا جواز ہوگیا تو گوشت ان سب میں حصہ رسد مشترک ہے۔ **فقسمۃ اللحم بالوزن لانہ موزون**
تو گوشت کا بٹوارہ بذریعۂ وزن ہے اسواسطے کہ گوشت وزنی چیزوں میں سے ہے **ف**۔ تو وزن سے بانٹ دیا جاوے۔
ولو اقتسموا جزافا لایجوز۔ اور اگر شریکوں نے اٹکل سے گوشت بانٹا تو نہیں جائز ہے **ف**۔ کیونکہ گوشت ایک جنس
ہے اور مقداری چیز ہے پس بٹوارہ کے مبادلہ میں سوائے برابری کے کمی بیشی نہیں جائز ہے۔ **الا اذا کان معہ شئ**
من الاکارع والجلد۔ لیکن اگر اسکے ساتھ میں پائے یا کھال میں سے کچھ ہو **ف**۔ تو جواز ہو جائیگا کیونکہ یہ غیر جنس ہے
مثلاً ایک کے پاس ڈھائی سیر گوشت ہے اور دوسرے کے پاس دو سیر گوشت مع ایک پایہ کے ہے تو جواز اسطرح ہے کہ اسکے دو سیر
گوشت کے مقابلہ میں دوسرے کے گوشت میں سے برابر دو سیر ہے اور باقی آدھ سیر گوشت کے مقابلہ میں اسکے پاس ایک پایہ
ہے اور چونکہ گوشت و پایہ دو جنس ہیں تو انمیں کچھ مساوات کا اعتبار نہیں بلکہ ہر طرح جائز ہے۔ م۔ **اعتبارا بالبیع**۔ بقیاس
بیع کے **ف**۔ جیسے گوشت کو بعوض گوشت کے فروخت کیا تو سوائے برابری کے نہیں جائز ہے اور اگر ایک میں پایہ وغیرہ
کوئی غیر جنس ہو اور دوسرے میں گوشت زیادہ ہو تو زیادتی اسی پایہ وغیرہ کے مقابلہ میں قرار دیکر بیع جائز ہوگی اسی طرح
بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہیں پس اگر انمیں باہم کمی بیشی ہو مگر ساتھ میں پایہ یا کھال سے کچھ موجود ہے تو زیادتی اسکے مقابلہ میں
قرار دیجائیگی اور بٹوارہ جائز ہے۔ م۔ **ولو اشتری بقرۃ یرید ان یضحی بہا عن نفسہ ثم اشرک فیہا ستۃ معہ جاز**
استحسانا۔ اور اگر ایک شخص نے ایک گائے خریدی کہ اپنی طرف سے اسکی قربانی کرنیکی نیت رکھتا ہے پھر اپنے ساتھ
اسمیں چھ آدمیوں کی شرکت کرلی تو استحسانا جائز ہے **ف**۔ یعنی تونگر نے اپنی قربانی کے واسطے گائے خریدی پھر اسمیں چھ آدمیوں
کو برابر حصہ کا شریک کرلیا اور سب کی نیت قربانی ہے تو یہ قربانی سب کی طرف سے جائز ہوگی اور یہ استحسان ہے۔ **وفی القیاس**
لایجوز وہو قول زفر رح لانہ اعدہا للقربۃ فیمنع عن بیعہا تمولا۔ اور قیاس میں یہ نہیں جائز ہے اور یہی زفر رح کا
قول ہے اسواسطے کہ اس شخص نے اس گائے کو تقرب کے واسطے مہیا کیا تو تمول کی غرض سے اسکو فروخت کرنے سے منع
کیا جائیگا۔ **والاشتراک ہذہ صفتہ**۔ اور شریک کر لینے کی یہی صفت ہے **ف**۔ کہ اسنے مال لیکر چھ حصہ فروخت کر دیے پس
نہیں جائز بلکہ ممنوع ہے۔ **وجہ الاستحسان انہ قد یجد بقرۃ سمینۃ یشتریہا ولا یظفر بالشرکاء وقت البیع وانما**
یطلبہم بعدہ۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آدمی جسکی نیت قربانی ہے کبھی موٹی تازی گائے پاتا ہے جسکو خرید لیتا ہے اور خریدنے کے وقت
شریکوں کو نہیں پاتا ہے پھر اسکے بعد شرکاء کو ڈھونڈھتا ہے **ف**۔ اور اگر پہلے سے شرکاء کی تلاش شرط ہو تو بسا اوقات اسکو
قربانی کے لیے عمدہ جانور نہیں ملیگا اور اسمیں حرج ظاہر ہے۔ **فکان الحاجۃ ماسۃ الیہ فجوزناہ دفعا للحرج**۔ پس ایسی
حاجت پیش آئی کہ بعد خریدنے کے شرکاء تلاش کرنا جائز ہو تو ہمنے اسکو استحسانا جائز جانا تاکہ حرج دفع ہو **ف**۔ کیونکہ حرج اللہ تعالی نے
دور کیا ہے تو جس حکم میں حرج پیش آوے فرد رہ شرعی حکم نہوگا تو ہمنے جانا کہ منع نہیں ہے۔ **وقد امکن**۔ حالانکہ حرج دور

کرنا یہان ممکن ہی ف۔ کہ بعد خرید کے شرکت کر لے تو مجرد گائے بھی ملجاوے اور تنہا اسپر پوری قیمت کا بار نہو۔ سلان بالشرا للتضحیۃ لاینتبع البیع۔ کیونکہ قربانی کے لیے خریدنے کی وجہ سے بیع ممتنع نہین ہوجاتی ہی ف۔ حتیٰ کہ فروخت کر کے دوسرا خریدے تو جائز ہی اور یہی امام مالک و شافعی واحمد کا قول ہی ع۔ بلکہ اسمین ایک نص وارد ہی کہ آنحضرت صلعم نے ایک صحابی کو ضحیہ خریدنے کا وکیل کیا تھا اور انھون نے خرید کر نفع پر فروخت کر کے پھر دوسرا خریدا چنانچہ کتاب الوکالۃ مین صریح گذرا ہی م قدوری رح نے کہا کہ یہ جو امام محمد رح نے بعد خرید کے اضحیہ مین اشتراک ذکر کیا یہ محمول ہی کہ حکم مذکور تونگر کی صورت مین ہی۔ والاحسن ان یفعل ذلک قبل الشراء لیکون ابعد عن الخلاف وعن صورۃ الرجوع فی القربۃ۔ اور احسن یہ ہی کہ خرید سے پہلے شرکت کرے تاکہ اختلاف سے دور ہو اور ظاہری صورت قربت سے رجوع کرنے سے دور ہو ف۔ کیونکہ ظاہر صورت مین ایسا معلوم ہوتا ہی کہ اسنے قربت کی نیت کر کے چھ حصہ سے رجوع کر لیا اور یہ مکروہ ہی اگرچہ درحقیقت اسنے رجوع نہین کیا بلکہ جسقدر نیت تھی اسی قدر باقی رکھا ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ اگر درحقیقت خرید کے وقت اسکی نیت ہو کہ اسکو بالکل اپنی طرف سے قربانی کرے یا مطلق اسکی قربانی کی نیت ہو تو بنظر دلیل مذکور اسکو شریک کرنا روا نہوگا اور شاید امام ابوحنیفہ رح سے کراہت کی روایت اسی پر محمول ہی چنانچہ لکھا۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یکرہ الاشتراک بعد الشراء لما بینا۔ اور امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہی کہ بعد خرید کے شریک کرنا مکروہ ہی بدلیل مذکورۂ بالا ف۔ یعنی جس چیز کو اسنے قربت کے واسطے مہیا کیا تھا اس سے رجوع کرنا مکروہ ہی۔ مترجم کے نزدیک یہ اسی صورت مین محمول ہی کہ درحقیقت اسنے کل اپنی ہی طرف سے نیت کی ہو یا مطلق ہو واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ولیس علی المسافر والفقیر اضحیۃ لما بینا۔ اور مسافر و فقیر پر اضحیہ نہین ہی بدلیل مذکورہ بالا ف۔ کہ قربانی واجب ہونے کے واسطے وسعت شرط ہی جو فقیر کو حاصل نہین ہی اور اسکے واسطے اسباب ضروری ہین جنکا مہیا کرنا مسافر پر دشوار ہی۔ اگر کہا جاوے کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث جسمین گائے مین اور اونٹ مین سات کی شرکت مذکور ہی سفر مین واقع ہوئی۔ جواب ہوسکتا ہی کہ وہ حدیبیہ مین احرام عمرہ سے حلال ہونے کی ضرورت سے تھا اور وہ اضحیہ کی قربانی نہین تھی۔ لیکن اعتراض وارد ہوگا کہ اولیٰ تو احرام سے حلال ہونے مین شاید سات ہی کی شرکت ہو پس زیادتی قربانی کی شرکت مین منع ہونے کی وجہ نہین ہی۔ دوم حدیث ابن عباس رض مین اضحیہ کا نام مسافرت مین ہی اور اسمین دس آدمیون کی شرکت اونٹ مین مذکور ہی۔ اور جواب ہوسکتا ہی کہ یہ بطور وجوب نہین بلکہ نفل تھی۔ اور امام شافعی وغیرہ جن علماء رح نے قربانی کو سنت کہا انکے نزدیک سیاق حدیث مین معمولی قربانی کی آمد ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وابوبکر وعمر کانا لایضحیان اذا کانا مسافرین۔ اور ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما جب مسافر ہوتے تو قربانی نہین کرتے تھے ف۔ یہ روایت غریب نہین ملتی ہی جیسے قولہ وعن علی رض لیس علی المسافر جمعۃ ولا اضحیۃ۔ اور حضرت علی رض سے روایت ہی کہ مسافر پر جمعہ نہین اور نہ اضحیہ ہی ف۔ غریب ہی نہین پائی گئی۔ ہان مخنف بن سلیم رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ مین حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے جوار مین رہتا تھا پس یہ دونون امام بخوف اسکے کہ لوگ انکی تقلید کرینگے قربانی نہین کرتے تھے۔ اس روایت مین مسافر ہونے کی قید نہین بلکہ عدم وجوب کا بیان ہی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (بیان وقت اضحیہ)۔ قال ووقت الاضحیۃ یدخل بطلوع الفجر من یوم النحر۔ قربانی کا وقت تو دسوین ذی الحجہ کے طلوع فجر ہی سے شروع ہوجاتا ہی ف۔ حتیٰ کہ گاؤن مین طلوع کے بعد ہی قربانی جائز ہی۔ الا انہ لا یجوز لاہل الامصار الذبح حتی یصلی الامام العید۔ لیکن شہر والون کے واسطے قربانی کرنا جائز نہین ہی یہان تک کہ امام المسلمین عید کی نماز سے فارغ ہو ف۔ غرضکہ جہان عید کی نماز ہوا کرتی ہی وہان نماز کے بعد ذبح کرین۔ فاما اہل السواد فیذبحون بعد الفجر۔ اور اہل سواد یعنے دیہاتون والے بعد طلوع فجر کی قربانی کرین۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ذبح قبل الصلوۃ فلیعد ذبیحتہ ومن ذبح

Marfat.com

بعد الصلوٰۃ فقد تم نسکہ و اصاب سنۃ المسلمین - اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث شریف ہے کہ جسنے نماز سے پہلے ذبح کیا تو وہ اپنا ذبیحہ دوہرا دے یعنی دوسرا جانور ذبح کرے اور جسنے بعد نماز کے ذبح کیا تو اسکا ذبیحہ پورا ہوا اور اسنے مسلمانوں کی سنت پائی ف براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیار رضی اللہ عنہ نے نماز سے پہلے قربانی کر دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ گوشت کی بکری ہے پس ابو بردہ رض نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس مسنہ تو موجود نہیں مگر بکری کا جذعہ ہے جو مسنہ سے اچھا ہے تو فرمایا کہ اسکی قربانی کر دے اور سوائے تیرے پھر کسی کو جائز نہ ہوگا پھر فرمایا کہ جسنے نماز سے پہلے قربانی کی تو اسنے اپنے کھانے کے لیے قربانی کی اور جسنے بعد نماز کے قربانی کی تو اسکی قربانی پوری ہوئی اور اسنے مسلمانوں کی سنت پائی - رواہ البخاری ومسلم - وقال علیہ السلام ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الصلوٰۃ ثم الاضحیۃ - اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آج کے روز ہمارا اول نسک یعنی عبادت نماز ہے پھر قربانی ہے ف یہ حدیث سابق میں جزو ہے باین عبارت کہ ان اول ما نبدا بہ فی یومنا ہذا ان نصلی ثم نرجع فننحر - یعنی آج کے روز سب سے پہلا جو کام طاعت ہم شروع کیتے ہیں یہ ہے کہ نماز پڑھتے ہیں پھر واپس ہو کر قربانی کرتے ہیں - علی ما فی الصحیحین - اور جندب بن سفیان البجلی رض سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید اضحی کی نماز پڑھی پھر آپ واپس ہوئے تو آپ نے گوشت و ذبائح پائے تو پہچانا کہ یہ نماز سے پہلے ذبح کیے گئے ہیں پس فرمایا کہ جسنے نماز سے پہلے ذبح کیا وہ بجائے اسکے دوسرا ذبح کرے اور جسنے نہیں ذبح کیا یہان تک کہ نماز پڑھے تو وہ اللہ تعالے کے نام پر ذبح کرے - رواہ البخاری ومسلم وغیرہما - پس معلوم ہوا کہ قربانی کے واسطے نماز شرط ہے - غیر ان ہذا الشرط فی حق من علیہ الصلوٰۃ وہو المصری دون اہل السواد - صرف اتنی بات ہے کہ یہ شرط ایسے شخص کے حق میں ہوگی جسپر نماز واجب ہے اور وہ شہری مسلم ہے سوائے اہل سواد کے ف یعنی گاؤں والوں پر چونکہ نماز نہیں تو انکے واسطے یہ شرط بھی نہیں ہے - ولان التاخیر لاحتمال التشاغل بہ عن الصلوٰۃ - اور اس دلیل قیاسی سے کہ تاخیر بوجہ احتمال تشاغل ذبح کے نماز سے ہے ف یعنی قربانی کو نماز سے تاخیر کرنے کا حکم اسواسطے ہوا کہ شاید ایسا ہو کہ ذبح کے شغل میں پھنسکر نماز سے غافل ہو جاوے - حالانکہ اسپر نماز واجب ہے - ولا معنی للتاخیر فی حق القروی ولا صلوٰۃ علیہ - اور دیہاتی کے حق میں تاخیر کے کچھ معنی نہیں حالانکہ اسپر نماز نہیں ہے ف یعنی اس نماز کے واسطے سلطان و نائب وغیرہ شرط ہیں اور دیہات میں انکا وجود نہیں تو نماز بھی نہیں پس قربانی میں مشغول ہونے سے کچھ خطر نہیں ہے - بالجملہ حدیث براء بن عازب وجندب بن سفیان رضی اللہ عنہما میں قبل نماز کے ممانعت ہے اور بعد نماز کے مطلقاً اجازت ہے خواہ امام المسلمین نے قربانی کی ہو یا نکی ہو - وما رویناہ حجۃ علی مالک والشافعی رح فی نفی الجواز بعد الصلوٰۃ قبل نحر الامام - اور جو حدیث ہمنے روایت کی وہ امام مالک وشافعی رح پر اس قول میں حجت ہے کہ بعد نماز کے بھی امام کی قربانی کرنے سے پہلے نہیں جائز ہے ف یعنی منقول ہے کہ امام مالک وشافعی کے نزدیک اگر نماز ہو گئی پھر امام المسلمین کے قربانی کرنے سے پہلے کسی نے قربانی کی تو بھی نہیں جائز ہے بلکہ پہلے امام ذبح کرے تب دوسرے لوگ قربانی کریں - عینی رح نے لکھا کہ امام شافعی رح کا یہ مذہب نہیں ہے بلکہ یہ شرط ہے کہ امام خطبتا لعید سے فارغ ہو جاوے - ابن حزم رح نے محلی میں کہا کہ خطبہ سے فراغت ہونے سے پہلے قربانی سے امام شافعی کا منع کرنا بے معنی ہے اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے لیے اسکے ساتھ وقت محدود نہیں کیا انتہی - مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی رح نے خطبہ کو نماز میں شامل کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے منع کیا - اور حدیث میں وارد ہوا کہ خطبہ نماز سے ہے پس ابن حزم رح سے عجب ہے کہ ظاہر حدیث کے موافق خطبہ کو نماز اعتبار نکر کے قربانی جائز سمجھے اور شاید کہ تخریج شافعی رح سمجھ میں نہیں آئی واللہ تعالی اعلم - م - اور امام مالک رح لے البتہ یہ شرط نکالی کہ پہلے امام قربانی

Marfat.com

سے فارغ ہو تب لوگون کی قربانی جائز ہی اور شاید استدلال بحدیث جابر رضی اللہ عنہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ مین ہمکو عید اضحی کی نماز پڑھائی پس کچھ لوگون نے تقدم کرکے قربانی کردی اور گمان کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم قربانی کر چکے ہین پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایسے شخص کو جسنے آپ سے پہلے قربانی کر لی تھی حکم کیا کہ دوبارہ قربانی کرلے اور قربانی نہ کیا کرین یہانتک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کرین۔ رواہ مسلم واحمد والطحاوی۔ اور جواب یہ ہی کہ حدیث براء رض وحدیث جندب وانس وغیرہم رضی اللہ عنہم صحیح ہین کہ اپنی قربانی کرنے پر موقوف نہین رکھا بلکہ نماز کے بعد اجازت دی لیکہ راہ مین حکم دیا کہ جسنے نماز پڑھلی وہ قربانی کرے پس لامحالہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین دو طرح کلام کیا جاوے۔ اول انکہ جابر رض کی مراد یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ مین ہمکو عید اضحی کی نماز پڑھائی اور آپ کی نماز سے پہلے یہ واقعہ ہوا تھا کہ کچھ لوگون نے نماز سے مقدم قربانی کردی اس گمان سے کہ شاید آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم قربانی کر چکے ہین تو آپ نے انکو اعادہ کا حکم فرمایا اور یہ حکم دیدیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی سے پہلے قربانی نکرین یعنی قبل نماز کے قربانی نکرین پس نماز سے فراغت کی جگہ آپ کا قربانی کرنا قائم کیا کیونکہ نماز آپ کی قربانی کا سبب تھا گویا یون کہا کہ جب تک آنحضرت صلعم نماز سے فارغ نہون تب تک قربانی نکرین فعلی ہذا روایات براء رضی اللہ عنہ سے موافقت ہی۔ دوم یہ کہ شاید اس مرتبہ کسی خاص سبب سے یہ حکم فرمایا ہو کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی قربانی کے بعد قربانیان کرین تو اس واقعہ کے واسطے عموم نہین ہی اور معارضہ نہین ہی اور اگر لامحالہ معارضہ مانا جاوے تو حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے احادیث براء وجندب وانس رضی اللہ عنہم اقوی واصح ہین پس انہین کو بہرحال تقدیم ہوگی۔ واللہ تعالی اعلم م۔ (فروع) اگر کسی شہر مین نماز عید اسوجہ سے نہین ہوئی کہ وہان لڑائی وفتنہ پھیل گیا ہی یا شہر پر اہل فساد غالب ہین یا وہان سلطان یا اسکا نائب نہین ہی تو شہر والے بعد زوال کے ذبح کرین نہ اس سے پہلے اسواسطے کہ زوال سے پہلے نماز کی امید قائم ہی۔ الہدایہ اگر کسی شہر مین فتور واقع ہوا کہ اسمین کوئی سلطان والی نہین جو لوگون کو عید کی نماز پڑھاوے پس یہان کسی نے طلوع فجر کے بعد ہی ذبح کردیا تو جائز ہی اور یہی قول مختار ہی اسواسطے کہ شہر مذکور اس حکم مین مثل سواد کے ہوگیا۔ الولوالجیہ اگر دسوین تاریخ کسی وجہ سے سہوا یا عمدا نماز ترک کی گئی تو بعد زوال کے اسکو آج ہی قربانی کرنا جائز ہی پھر اگر دوسرے روز نماز کو نکلا اور لوگون نے اس سے پہلے قربانی کردی تو جائز ہی اگرچہ وہ نماز سے فارغ نہوا ہو کیونکہ اول روز زوال سے وقت مسنون نکل گیا تو دوسرے روز نماز بطور قضاء ہی پس قربانی کے حق مین اسکا اثر ظاہر نہین ہوگا۔ الفتاوی الکبری۔ اگر امام نے نماز عید بغیر وضو پڑھی اور اسکو معلوم نہوا یہانتک کہ لوگون نے قربانیان کرلیں تو انکی قربانیان جائز ہین اور جب امام کو معلوم ہوا اور اسنے لوگون مین اعادہ نماز کے لیے منادی کی پس جسنے ندا سے پہلے ذبح کیا تو جائز ہی اور بعد ندا کے آگاہ ہوکر ذبح نہین جائز ہی اور بعد زوال کے جائز ہی کیونکہ اعادہ کا وقت نکل گیا۔ الذخیرہ وقاضیخان۔ ثم المعتبر فی ذلک مکان الاضحیۃ حتی لو کانت فی السواد والمضحی فی المصر یجوز کما انشق الفجر ولو کان علی العکس لا یجوز الا بعد الصلوۃ۔ پھر قربانی کرنے مین وہ جگہ معتبر ہی جہان وہ جانور ہو جسکو قربانی کرینگے حتی کہ اگر وہ سواد مین ہو اور قربانی کرنے والا شہر مین ہو تو طلوع فجر کے بعد ہی قربانی جائز ہی اور اگر اسکے برعکس ہو تو نہین جائز مگر بعد نماز کے ف کرخی رح نے مختصر مین لکھا کہ اگر دیہاتی آدمی جو دیہہ مین ساکن ہی وہ نماز عید کے واسطے شہر مین آیا اور اپنے لوگون سے کہتا آیا کہ میری طرف سے قربانی کردیجیو تو بعد طلوع فجر کے وہ لوگ قربانی کرسکتے ہین اور اگر شہر مین رہتا ہو وہ سفر کرکے چلا یا گانون کو چلا اور اپنے لوگون سے کہہ گیا کہ میری طرف سے قربانی کیجیو تو یہ لوگ بعد طلوع فجر دہم کے قربانی نہین کرسکتے یہانتک کہ نماز ہو جاوے۔ اگر قربانی کرنے والا اپنے شہر سے چلا اور قربانی کرنیکا حکم دیا اور خود دوسرے شہر مین پہونچا جہان نماز ہولی ہی تو قربانی نہین کرسکتے یہان تک کہ دونون شہرون مین نماز ہو جاوے۔ امام محمد رح سے روایت ہی کہ جہان ذبیحہ موجود ہی اسی شہر کی نماز تک انتظار ہوگا۔ م۔ [illegible]

Marfat.com

یہ کہ بعد زوال کے قربانی کرین م- وحیلة المصری اذا اراد التعجیل ان یبعث بہا الی خارج المصر فیضحی بہا کما طلع الفجر- اور شہری جب قربانی کرنے مین تعجیل چاہی یعنی نماز تک تاخیر ہو تو اسکا حیلہ یہ ہو کہ قربانی کا جانور شہر کے باہر بھیجے دجہان سے مسافر قصر کرنے لگتا ہی- قاضیخان بکہ وہان فجر طلوع ہوتے ہی قربانی کر دیا جاوے ف- پس قربانی جائز ہوگی پھر وہان سے چلے شہر مین لے آوے- بالجملہ جہان اضحیہ موجود ہو وہ جگہ معتبر ہی اگرچہ مضحی کہین ہو- وہذا لانہا تشبہ الزکوۃ من حیث انہا تسقط بہلاک المال قبل مضی ایام النحر کالزکوۃ بہلاک النصاب- اور اس اعتبار کی وجہ یہ ہو کہ قربانی کی مشابہت زکوۃ کے ساتھ اس معنی مین ہو کہ ایام النحر گذرنے سے پہلے مال تلف ہو جانے کی وجہ سے قربانی ساقط ہو جاتی ہی جیسے زکوۃ بوجہ نصاب تلف ہونے کے ساقط ہو جاتی ہو ف- یعنی اگر اسقدر مال جسکی وجہ سے زکوۃ واجب ہوئی ہی اور سال گذر کر وہ سب تلف ہوگیا تو زکوۃ بھی ساقط ہو گئی اور کتاب الزکوۃ مین یہ مسئلہ گذرا اسی طرح اگر ایام قربانی گذر جانے سے پہلے جس مال کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی تلف ہوگیا تو قربانی ساقط ہو گئی پس قربانی کی مشابہت زکوۃ سے ہی- فیعتبر فی الصرف مکان المحل- تو قربانی کے صرف مین محل قربانی کی جگہ معتبر ہوگی ف- یعنی ادائے قربانی جائز ہو جو قربانی کیجائیگا اسکی جگہ معتبر ہی- لا مکان الفاعل اعتبارا بہا- اور قربانی کرنے والے کی جگہ معتبر نہین بقیاس زکوۃ ف- کہ جہان مال ہی وہین کے فقراء کو ادا کیجائیگی اگرچہ مالک مال کسی دوسرے ملک مین ہو- بخلاف صدقة الفطر- برخلاف صدقة الفطر کے ف- کہ زکوۃ سے اسکی مشابہت نہین ہی- لانہا لا تسقط بہلاک المال بعد ما طلع الفجر من یوم الفطر اسواسطے کہ روز عید کے طلوع فجر کے بعد مال تلف ہو جانے سے صدقة الفطر ساقط نہین ہوتا ہی ف- بلکہ جب صدقة الفطر واجب ہوا اسکے ذمہ قرضہ رہتا ہی- پس اسمین صدقہ دینے والے کی جگہ معتبر ہی یعنی جہان ہو وہین نماز سے پہلے ادا کر دے- علیہ الفتوی- ک- پس اس صورت مین کہ نماز بقرعید ایک جگہ ہو اور کبھی دو جگہ یا زیادہ ہوتی ہی چنانچہ شیخ الاسلام خواہرزادہ رحنے شرح الاصل مین لکھا کہ حضرت علی بن ابیطالب رضی اللہ عنہ کمزور لوگوں کے واسطے ایک شخص چھوڑ جاتے کہ مسجد جامع مین انکو نماز پڑھاتا اور خود قوی آدمیون کو لیکر جبانہ تشریف لیجاتے- اور جبانہ جو فنائے شہر مین میدان ہوتا ہو وہان نماز عید ادا کرتے ہین مع- ولو ضحی بعد ما صلی اہل المسجد ولم یصل اہل الجبانة- اور اگر کسی نے قربانی کردی ایسی حالت مین کہ اہل مسجد نماز پڑھ چکے ہین اور ابھی تک اہل جبانہ نے نماز نہین پڑھی ہو ف- تو قیاس یہ کہ جائز نہو لیکن- اجزاہ استحسانا لانہا صلوۃ معتبرۃ- استحسانا قربانی جائز ہی اسواسطے کہ نماز مسجد بھی نماز معتبرہ ہو- حتی لو اکتفوا بہا اجزاتہم- حتی کہ اگر لوگون نے اسی نماز پر اکتفا کیا تو انکو کافی ہو گئی ف- اور انکو جبانہ جانا واجب نہین پس اگر معتبر نہوتی تو جبانہ جانا واجب ہوتا ع- اگرچہ خلاف سنت ہی م- اور قیاسا اسواسطے جواز نہین کہ نماز امام کے بعد ذبح کا حکم ہی اور یہان نماز امام ابھی ختم نہین ہوئی ہی پس احتمال ہی کہ شاید جواز نہو اور جس عبادت مین یہ احتمال ہو کہ جواز ہوا یا نہین تو احتیاطا اسمین یہی حکم ہوتا ہی کہ جواز نہین ہوا- لیکن مختار استحسان ہی م ع- وکذا علی ہذا عکسہ- اور علی ہذا اسکے برعکس مین بھی یہی حکم ہی ف- یعنی ابھی اہل مسجد نے نماز ختم نہین کی لیکن اہل الجبانہ پڑھ چکے پس ذبح کی تو قیاسا نہین جائز ہی اور استحسانا ادا ہو گئی- وقیل ہو جائز قیاسا واستحسانا- اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قیاسا و استحسانا دونون طرح جائز ہی ف- جبکہ اہل الجامع امام کے پڑھ چکے ہون تو ذبح بقیاس و استحسان جائز ہی ع- اور یہی اظہر ہی واللہ تعالی اعلم- م- شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ یہ حکم اسوقت ہی کہ ایسے شخص نے قربانی کی جو نماز مسجد یا جبانہ مین ادا کر چکا ہی- اور اگر قربانی کرنے والا ایسے گروہ مین سے ہو جنہون نے نماز نہین پڑھی ہی تو قیاسا و استحسانا جائز نہین ہی ع- فائدہ- شرح جامع صغیر مین ہی کہ یہ مسئلہ دلیل ہی کہ عید کی نماز ایک شہر مین دو جگہ جائز ہی بخلاف جمعہ کے کہ وہ دو جگہ نہین جائز ہی کیونکہ جمعہ نام اسواسطے کہ لوگ یکجا مجتمع ہون اور دو یا زیادہ جگہ مین متفرق ہونا لازم آتا ہی ع- مسئلہ جس نے

Marfat.com

یعنی اقامت نماز عید میں تردد ہو تو اوسط یہ کہ بعد نماز کے قربانی کرے اور مسئلہ فتوی ولوالجیہ سے اوپر گزرا اور واضح ہو کہ جن
قصبات میں حدود و قصاص نہیں تو وہاں اقامت نماز عید بطور وجوب نہیں ہے پس قبل نماز کے قربانی جائز ہو جانا چاہیے ہے۔
واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قال وہی جائزۃ فی ثلثۃ ایام یوم النحر ویومان بعدہ۔ قربانی تین روز تک جائز ہے ایک
یوم النحر یعنی دہم ذی الحجہ اور اسکے بعد کے دو روز میں ف۔ یعنی دس و گیارہ و بارہ تاریخ تک جائز ہے اور ۱۳ کو ایام
تشریق ختم ہونگے۔ اور یہی قول مالک و احمد و ثوری رح کا ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عمر و علی و ابن عباس و ابن عمر
و ابوہریرہ و انس رضی اللہ عنہم چھ صحابہ کا قول ہے۔ ابو سلمہ بن عبد الرحمن و عطاء بن یسار نے کہا کہ محرم کے چاند تک قربانی جائز ہے
اور انھوں نے اسکو روایت کی مرفوعاً کہ قربانی تا ہلال محرم ہے۔ عینی رح نے کہا کہ ابوداؤد نے مراسیل میں محمد بن ابراہیم التیمی
عن ابی سلمۃ بن عبد الرحمن و عطاء بن یسار مرسلاً مرفوع روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ مراسیل ہماری و مالکیہ کے نزدیک حجت
ہیں تو اسی کے موافق ہمارا قول ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ اصحاب مذکور رضی اللہ عنہم جنکے مخالف دوسروں سے مروی نہیں ہے انکا
قول لینا اولی ہے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید مراد یہ کہ اصحاب رضی اللہ عنہم سے جب خلاف نہیں تو گویا سب کا اجماع ہے پس وہ
حجت قوی ہے لیکن مخفی نہیں کہ تحقیق جواب یہ ہے کہ مرسل مذکور سے معارض وہ حدیث ہے جس سے شافعی رح نے استدلال
کیا اور اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اس سے بھی ایک روز کم ہے تو ترجیح میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے کام لیا گیا لہذا مرسل
مذکور منفرد مرجوح ہوئی فافہم۔ م۔ وقال الشافعی رح ثلثۃ ایام بعدہ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ بعد یوم النحر کے تین
روز ہیں ف۔ تو یوم النحر و بعد اسکے تین روز ملا کر کل چار روز ہوئے۔ لقولہ علیہ السلام ایام التشریق کلہا ایام
ذبح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایام التشریق سب قربانی کے ایام ہیں ف۔ یہ حدیث عبد الرحمن بن ابی حسین
نے جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ کل ایام تشریق ذبح ہیں اور عرفہ کل موقف ہے الخ۔ رواہ احمد و ابن حبان
والبزار۔ لیکن بزار رح نے کہا کہ ابن ابی حسین نے جبیر بن مطعم کو نہیں پایا تو حدیث منقطع ہے۔ دارقطنی نے ابو معبد عن سلیمان
بن موسی عن عمرو بن دینار عن جبیر بن مطعم مرفوعاً روایت کی لیکن کہا گیا کہ ابو معبد میں خفیف ضعف ہے۔ اور دارقطنی و البزار رح
نے سوید بن عبد العزیز عن سلیمان بن موسی عن نافع بن جبیر عن ابیہ جبیر بن مطعم مرفوعاً روایت کی لیکن بزار رح نے کہا کہ نافع
بن جبیر سے یہ حدیث سوائے سوید بن عبد العزیز کے کسی راوی سے ہمکو نہیں ملی ہے اور سوید رح حافظ نہیں حتی کہ جب منفرد
ہو تو حجت نہوگی اور صواب حدیث عبد الرحمن بن ابی حسین ہے اگرچہ اسنے جبیر بن مطعم رح کو نہیں پایا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اصل مذہب
پر یہ حدیث قابل حجت ہے اور اصول الشافعیہ پر البتہ قابل حجت نہیں ہے پس شافعیہ سے مطالبہ ہوگا کہ اسکے سوائے حجت لاوین
اور رہا یہ کہ ابن عباس رض کا قول اسکے موافق بیہقی نے روایت کیا تو وہ معلل ہے چنانچہ آئندہ ہم اسمیں انشاء اللہ تعالی بحث
کرینگے جہاں یہ معلوم ہوگا کہ حنفیہ نے اسکے موافق کیوں نہیں کہا ہے۔ م۔ ولنا ما روی عن عمر و علی و ابن عباس
رضی اللہ عنہم انہم قالوا ایام النحر ثلثۃ اولہا افضلہا۔ اور ہماری حجت وہ روایت ہے جو حضرت عمر و علی و ابن عباس
رضی اللہ عنہم کا قول مروی ہوا کہ ان حضرات نے فرمایا کہ قربانی کے ایام تین ہیں انمیں سے اول افضل ہے ف۔ یعنی دسویں
ذی الحجہ افضل ہے۔ وقد قالوہ سماعا لان الرای لایہتدی الی المقادیر۔ اور بلاشبہ ان حضرات نے اس قول
کو حضرت ﷺ سے سنکر کہا ہے اسواسطے کہ مقادیر میں رائے کو دخل نہیں ہوتا ہے ف۔ یعنی اصول الفقہ میں مدلل ثابت کیا گیا کہ صحابی نے
جہاں ایسی بات بیان فرمائی جسمیں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں ہے تو دلیل ہے کہ یہ بات اسنے آنحضرت ﷺ سے سنی ہے اور مقادیر بھی اسی قسم سے
ہیں جنمیں رائے کو دخل نہیں ہوتا ہے جیسے صدقہ الفطر نصف صاع گندم یا نماز ظہر چار رکعات یا ایام قربانی تین روز تو ان مقادیر میں رائے کو دخل نہ ہے
پس معلوم ہوا کہ ایام قربانی کو آنحضرت ﷺ سے سنا تو یہ ان حضرات کا قول بمنزلہ حدیث مرفوع ہے تو اسکا حال اب حدیث جبیر بن مطعم سے معارضہ

Marfat.com

لیکن یہ بیان کرنا چاہیے کہ ان حضرات سے تین روز کی روایت ثابت ہی- واضح ہو کہ زیلعی رح نے تخریج میں کہا کہ میں نے
نہیں پایا اور شیخ ابن حجر رح نے بھی تبعیت کی- اور یہ صحیح نہیں چنانچہ عینی رح نے رد کر دیا- ہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے
تحقیق اثر میں تردد ہی اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے محقق ہی- توضیح یہ کہ موطأ میں امام مالک نے بلاغا حضرت علی رضہ سے
یہ قول بیان کیا یعنی ہمکو خبر پہونچی کہ حضرت علی رضہ نے ایسا فرمایا ہی- اور تجھے معلوم ہی کہ امام مالک رح کے بلوغات صحیح قابل
حجت ہیں علاوہ برین عینی رح نے لکھا کہ کرخی نے مختصر میں کہا کہ حدثنا ابو بکر بن محمد بن الجنید قال حدثنا ابو خیثمہ قال حدثنا
ہشیم قال انا ابن ابی لیلے عن المنہال بن عمرو عن زر بن حبیش وعباد بن عبد اللہ الاسدی عن علی رضی اللہ عنہ بمثلہ- اس
اسناد میں اگرچہ عباد بن عبد اللہ الاسدی میں کلام ہی لیکن زر بن حبیش ثقہ ہیں- ابن عباس و ابن عمر سے اسکی مثل
مروی ہی- وروی مالک عن نافع عن ابن عمر رض قال الاضحی یومان بعد یوم النحر- یعنی ابن عمر رضہ نے فرمایا کہ قربانی بعد یوم النحر کے
دو دن ہی- نووی رح نے کہا کہ یہ قول حضرت عمر و انکے بیٹے یعنی عبد اللہ بن عمر اور علی و انس سے مروی ہی- اور طحاوی نے مثل
قول ابن عمر رض کے ابن عباس رضہ سے روایت کیا اور اسکی اسناد جید ہی پس اسکے معارضہ میں بیہقی کی روایت بطریق طلحہ
بن عمرو عن عکرمہ عن ابن عباس رضہ کہ بعد ایام النحر کے تین دن ہی- یہ معارضہ مردود ہی اسواسطے کہ راوی طلحہ بن عمرو
متروک ہی اور انس رضی اللہ عنہ کی روایت بیہقی رح نے سنن میں اسناد کی- ابن القیم نے نقل کیا کہ امام احمد رح نے کہا
کہ اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میں سے یہ غیر واحد کا قول ہی یعنے بہتون سے ثابت ہی- پس جب یہ معلوم ہوا تو ہم
کہتے ہیں کہ جب یہ اقوال بمنزلہ مرفوع اور بمنزلہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں تو منقطع حدیث جبیر بن مطعم انکے
معارض نہیں ہو سکتی ہی اور اگر ہم مان لیں کہ متعارض ہی تو گویا حضرت صلعم سے بعد یوم النحر کے دو روز کی روایات اور تین روز
کی روایات موجود ہیں- وفی الاخبار تعارض- اور ان اخبار میں تعارض ہی- فاخذنا بالمتیقن وہو الاقل-
پس ہمنے کمتر کو لے لیا جو متیقن ہی ف- یعنی بہرحال دو روز سے کم تو نہین ہی لہذا ہمنے احتیاط سے کام لیا اور کہا کہ بعد
یوم النحر کے دو روز قربانی جائز ہی کہ دو روز میں بلا خلاف جائز ہوگی- وافضلہا اولہا کما قالوا- اور ان تین میں بھی اول
روز یعنی یوم النحر سب سے افضل ہی جیسا کہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم نے بیان فرمایا ہی ف- اور جب یہ معلوم ہو چکا تو پورا
ذی الحجہ جو مرسل روایت ابو داؤد میں ہی بدرجہ اولی متروک ہوا- کیونکہ وہ جمہور سے معارض نہیں ہو سکتا- لیکن وارد ہوتا ہی
کہ شاید یوم النحر افضل ہوا اور دو روز بعد کے فضیلت ہوں اور ہلال محرم تک جواز ہو کیونکہ یہ مروی نہیں کہ بعد دو روز کے نہیں
جائز ہی اور اصول میں ثابت ہوا کہ عدد کی تنصیص سے کمی بیشی ممتنع نہیں ہوتی ہی پس تحقیق جواب یہی کہ امر عبادت میں
احتیاط واجب ہی پس اسی پر تیقن ہوا کہ دسوین اور اسکے بعد دو روز تک جواز کہنا چاہیے واللہ تعالی اعلم بالصواب
م- لہذا ہمنے احتیاطا یہ قول اختیار کیا کہ قربانی تین روز ہی اول یوم النحر اور دو روز اسکے بعد ہیں- ولان فیہ
مسارعۃ الی اداء القربۃ وہو الاصل الا لمعارض- اور اسوجہ سے ہمنے یہ قول اختیار کیا کہ اسمیں طاعت
ادا کرنے میں مسارعت ہی اور یہی اصل ہی سوائے کسی عارض و عذر کے ف- کہ معذور کو تاخیر روا ہوتی ہی
... علی ہذا تفضلہ دلیل یہ ہی کہ اگر تیرہوین تاریخ میں کسی نے قربانی کی وسعت پائی تو احتیاطا یہ کہ ذبح کرے
... نے یوم النحر سے وسعت پائی لیکن کسی عذر سے تاخیر ہوئی یا بلا عذر تساہل کیا تو چاہیے کہ تیرہوین تاریخ کو قربانی
... صدقہ کر دے اور فقط دام صدقہ نہ کرے اور شاید کہ فقہاء رح نے بسہولت یہ حکم دیا کہ دام صدقہ کرے واللہ تعالی
... - ویجوز الذبح فی لیالیہا الا انہ یکرہ لاحتمال الغلط فی ظلمۃ اللیل- اور ان ایام کی راتوں میں قربانی
... مکروہ ہی کیونکہ رات کی تاریکی میں شاید غلط کر جاوے ف- پس وجہ کراہت صرف غلطی کے احتمال

Marfat.com

ہے کہ ذبح ٹھیک نہو یا جانور کسی غیر کا ہو یا کسی شرط مین غلط ہوجاوے - اور راتون سے مراد صرف دو راتین ہین اسواسطے کہ دسوین تاریخ گذر کر دسوین کی رات مین قطعاً قربانی جائز نہین اسواسطے کہ قربانی کا وقت تو دسوین کی طلوع فجر کے بعد شروع ہوتا ہی پھر گیارھوین رات اور بارھوین رات مین ذبح مکروہ ہی اور بارھوین تاریخ گذر کر تیرھوین کی رات مین بھی جائز نہین ہی اسواسطے کہ تیرھوین تاریخ دن مین نہین جائز ہی تو رات مین بھی جواز نہین کیونکہ رات تو دن کے تابع ہی - کما فی العینی - اور واضح ہو کہ بعض روایات مین جو رات مین ذبح سے ممانعت وارد ہی اسکی علت انکے نزدیک یہی احتمال ہی ورنہ رات مین ذبح جائز ہی - فافہم - م - وایام النحر ثلثة وایام التشریق ثلثة - واضح ہو کہ قربانی کے دن تین ہین اور ایام تشریق بھی تین ہین - والکل یمضی باربعة - اور چار مین یہ سب گذر جاتے ہین ف یعنی ۱۰ - ۱۱ - ۱۲ - ۱۳ - مین یہ دونون گذر جاتے ہین - اولہا نحر لاغیر - پس چار مین سے اول تو فقط یوم قربانی ہی ف یعنی دہم تو فقط روز قربانی ہی اور تشریق نہین ہی - واخرہا تشریق لاغیر - اور آخری روز فقط تشریق ہی ف یعنی ۱۳ - فقط یوم تشریق ہی اور یوم قربانی نہین ہی - والمتوسطان نحر وتشریق - اور درمیانی دو روز قربانی و تشریق دونون ہین ف یعنی ۱۱ - ۱۲ - دونون دن قربانی جائز ہی اور یہ دونون ایام تشریق بھی ہین - والتضحیة فیہا افضل من التصدق بثمن الاضحیة - اور ان ایام مین قربانی کرنا اسکے دام صدقہ کرنے سے افضل ہی ف یعنی ان ایام مین جانور کی قربانی کرنا بہ نسبت اسکے افضل ہی کہ جانور کے دام فقرا کو صدقہ دیدے حالانکہ صدقہ بسا اوقات فقرا کو نقد زیادہ مفید ہوتا ہی مثلاً ایک روپیہ لگا کر نفیس طعام پکوا دیا جو ایک روز کے واسطے کافی ہوا اور اگر نقد دیا جاتا تو شاید کہ ایام کے واسطے کافی ہوتا لیکن قربانی کے ایام مین یہ قیاس نہین ہی کیونکہ حدیث مین ہی کہ ان ایام مین قربانی کرنے سے زیادہ محبوب کوئی کام اللہ تعالی کے نزدیک نہین ہی - لہذا صدقہ کرنے سے قربانی افضل ہی - لانہا تقع واجبة او سنة والتصدق تطوع محض فیفضل علیہ - اسواسطے کہ قربانی یا واجب واقع ہوگی (بقول ابوحنیفہ وغیرہ) یا سنت واقع ہوگی (بقول شافعی وغیرہ) - اور صدقہ تو محض نفل ہی - پس واجب ہو یا سنت ہو وہ محض نفل سے افضل ہی ولانہا تفوت بفوات وقتہا والصدقة تؤتی بہا فی الاوقات کلہا - اور اس دلیل سے کہ قربانی کی شان یہ ہی کہ وہ ایام النحر گذرنے سے جاتی رہتی ہی اور صدقہ ایسی چیز ہی کہ وہ جملہ اوقات مین دیا جاتا ہی - فنزلت بمنزلة الطواف والصلوة فی حق الافاقی - پس قربانی ایسی ہوگئی جیسے افاقی کے حق مین طواف و نماز ہی ف حتی کہ جو شخص آفاق سے سفر کرکے مکہ مین جاوے تو بہ نسبت نماز نفل پڑھنے کے اسکو طواف افضل ہی اسواسطے کہ نفل وہ جملہ اوقات مین پڑھ سکتا ہی اور طواف اس سے جاتا رہیگا - اور مترجم کہتا ہی کہ اس تکلف قیاسی کی کچھ حاجت نہین جبکہ حدیث صحیح مین ان ایام مین خون بہانا یعنی قربانی کا افضل ہونا منصوص ہی - ولو لم یضح حتی مضت ایام النحر - اور اگر اسنے قربانی نہین کی یہان تک کہ قربانی کے ایام گذر گئے ف تو دیکھا جاوے کہ اسپر وجوب کیونکر تھا آیا بوجہ وسعت کے اسپر قربانی واجب تھی یا اسنے نذر کی خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو یا کسی فقیر نے قربانی کا جانور بہ نیت قربانی خریدا ہی - ان کان اوجب علی نفسہ او کان فقیرا وقد اشتری الاضحیة تصدق بہا حیة - پس اگر اسنے اپنے اوپر قربانی نذر کی ہو یا وہ فقیر ہی حالانکہ اسنے قربانی کی نیت سے جانور خریدا تو وہ اس جانور کو زندہ صدقہ کرے - وان کان غنیا - اور اگر یہ شخص تونگر ہو ف مگر اسنے اپنے اوپر نذر نہین کی ہی بلکہ آسودگی کی وجہ سے اسپر قربانی واجب ہوئی ہی - تصدق بقیمة شاة اشتری او لم یشتر لانہا واجبة علی الغنی - تو وہ ایک بکری کی قیمت صدقہ کرے خواہ اسنے بکری خریدی ہو یا نہین - اسواسطے کہ تونگر پر قربانی واجب ہوتی ہی - وتجب التقرب

بالشراء بنیۃ التضحیۃ عندنا - اور فقیر پر قربانی کی نیت سے خرید لینے سے ہمارے نزدیک واجب ہو جاتی ہے۔ فاذا
فات الوقت یجب علیہ التصدق اخراجاً لہ عن العہدۃ - پس جب وقت جاتا رہا تو اسپر صدقہ کرنا واجب ہوا
تاکہ واجب ہونے کی ذمہ داری سے نکل جاوے - کالجمعۃ تقضی بعد فواتہا ظہرا - جیسے نماز جمعہ بعد جاتے رہنے
کے ظہر قضا کیجاتا ہے - والصوم بعد العجز فدیۃ - اور روزہ بعد عاجزی کے فدیہ دیا جاتا ہے ف واضح ہو کہ
قربانی کے لیے بکری کا متعین ہو جانا دو طرح ہے ایک یہ کہ نذر کرے کہ اس جانور کو قربانی کریگا یا خرید کے وقت اسکی قربانی کی
نیت کرے بشرطیکہ خریدار فقیر ہو - یہ ظاہر الروایۃ ہے - اور اسمیں امام شافعی و احمد کا خلاف ہے اور شیخ زعفرانی حنفی رح
ائمہ حنفیہ سے روایت کی کہ قربانی کوئی متعین واجب نہیں ہوتی ہے کسی طریقہ سے سوائے نذر کے - اور رہا یہ کہ قربانی کے
لیے خریدے تو اس سے خاص اسی جانور کے تعیین نہیں ہوتی اگرچہ خریدار فقیر ہو - اور قیاس یہی ہے اور یہی شافعی رح کا
قول ہے - لیکن ہمنے استحساناً کہا کہ تعیین ہو جائیگی اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ
کو ایک دینار دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اسکے عوض میں اضحیہ خریدے پس حکیم رضی اللہ عنہ نے اسکے عوض
خریدا پھر اسکو بعوض دو دینار کے فروخت کیا پھر ایک دینار کے عوض ایک بکری خریدی اور ایک دینار مع اس بکری کے
لاکر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی تیرے ہاتھ
کی صفقہ بیع میں برکت دے اور حکم دیا کہ بکری کو قربانی کرے اور دینار کو صدقہ کرے - رواہ الترمذی وغیرہ - پس اگر خالی
نیت سے اضحیہ لازم نہوا ہوتا تو آپ دینار مذکور صدقہ کرنے کا حکم نہ دیتے - لہذا ہمنے کہا کہ فقیر پر اضحیہ کی نیت سے خریدنے میں
لزوم ہو جاتا ہے اور حدیث میں دلیل ہے کہ جانور اضحیہ کی بیع جائز ہے کم ع - پس اگر جانور مذکور موجود ہو اور وقت قربانی نکل گیا
تو اسپر صدقہ کرنا واجب ہے حتی کہ اگر اسنے صدقہ نہیں کیا بلکہ ذبح کیا تو اسکا کھانا اس فقیر کو حلال نہیں ہے اور اگر ذبح کرکے کھایا
تو جو کچھ کھایا اسکا ضامن ہے اور مذبوحہ و غیر مذبوحہ کی قیمت میں جو فرق ہے اسکو صدقہ کرنا واجب ہے - مع - اگر آخر وقت میں اسکا
حال ہو یعنی قربانی واجب ہونے کی وسعت ہو پھر اسنے قربانی نہیں کی یہاں تک کہ وقت نکل گیا تو اسپر بکری کی قیمت صدقہ
کرنی واجب ہے حتی کہ اگر موت آوے تو اس قیمت کے صدقہ کی وصیت کرنا واجب ہے - الذخیرہ - جو جانور کہ قربانی کے لیے
خریدا تھا اگر اسکو فروخت کیا اور دوسرا خریدا اور ایام قربانی میں اسکو قربانی کیا پس اگر دوسرا مثل اول یا بہتر ہو تو جائز ہے
اور اسپر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر دوسرا کمتر ہو پس اگر مشتری غنی ہو تو اسپر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے اور اگر فقیر ہو تو دوسرے
جانور کی قربانی جائز ہے لیکن دونوں اول میں جسقدر فرق قیمت تھا اسقدر صدقہ کر دے - اگر نذر کی ہو کہ اسکو قربانی
کریگا پھر اسکو فروخت کرکے دوسرا کمتر خرید کر قربانی کیا تو نذر ہو گئی لیکن اس سے اور اول سے جسقدر فرق قیمت ہے وہ صدقہ
کر دے - المبسوط لشیخ الاسلام - نذر کی کہ ایک بکری قربانی کرونگا تو اسپر ایک بکری واجب ہے پھر اگر ایام النحر تک آسودہ
حال ہو گیا ہو تو اسپر دو بکریاں واجب ہونگی ایک بوجہ نذر کے اور دوم بوجہ تونگری کے - الذخیرہ - جو بکری کہ نذر سے قربانی
واجب ہے یا وقت گزرنے سے اس معین کا صدقہ واجب ہے تو اسمیں سے خود نہیں کھاویگا - الایضاح - مع - در بیان
عیب دار جانوروں کا جنکی قربانی نہیں جائز ہے قال ولا یضحی بالعمیاء - اور نہیں قربانی کریگا اندھے کی ف یعنی جائز نہیں اندھے کی
قربانی - اسی طرح اگر نرا اندھا ہو تو بھی نہیں جائز ہے اور یہ لفظ شامل ہے کہ خواہ دونوں آنکھیں ندارد ہوں یا انکی بینائی ندارد ہو - والعوراء
اور کانی (ایک آنکھ والا) نہیں جائز ہے ف خواہ کوئی آنکھ ندارد ہو یا بینائی ندارد ہو اگرچہ ڈھیلے وغیرہ سے ہو - والعرجاء التی لا تمشی
الی المنسک - اور اس لنگڑے کی قربانی نہیں جائز ہے جو منسک تک نہیں چل سکتی ہے ف یعنی چلنا بغیر سخت دشواری کے
ممکن نہو - یعنی جہاں ذبح کیے جاتے ہیں اگر وہاں تک بدون سخت مشقت کے چل نہیں سکتی تو جائز نہیں ہے - ولا العجفاء - اور سخت لاغر بھی

Marfat.com

مین جائز ہے ف۔ جسکی ہڈیون مین گودا نہو۔ لقولہ علیہ السلام لاتجزی فی الضحایا اربعۃ العوراء البین
عورہا۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ قربانیون مین چار جانور نہیں جائز ہیں ایک کانی جسکا کانا ہونا کھلا ہوا ہو
والعرجاء البین عرجہا۔ دوم وہ لنگڑی جسکا لنگ کھلا ہوا ہو۔ والمریضۃ البین مرضہا۔ اور سوم وہ مریضہ جسکا
مرض ظاہر ہو۔ والعجفاء التی لاتنقی۔ اور چہارم وہ دبلی جسکی ہڈیون مین گودا نہو ف۔ رواہ الاربعۃ وقال الترمذی
صحیح ورواہ احمد ومالک والدارمی وابن حبان والحاکم۔ قال ولاتجزی المقطوعۃ الاذن والذنب۔ اور جسکا کان
ودم کٹی ہو وہ نہیں جائز ہے۔ اما الاذن فلقولہ علیہ السلام استشرفوا العین والاذن ای اطلبوا سلامتہما
پس کان کے بارہ مین دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لاحظہ کرو آنکھ وکان۔ یعنی یہ کہ انکی درستی دیکھو۔ ف
رواہ الاربعۃ من حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً وقال الترمذی حسن صحیح۔ وابن حبان۔ واما الذنب فلانہ عضو کامل مقصود
فصار کالاذن۔ اور رہی دم کے بارہ مین دلیل یہ ہے کہ دم ایک پورا عضو مقصود ہے تو اسکا حکم مثل کان کے ہوگیا ف
پھر یہ تو کل کان ودم کا بیان ہوا کہ اگر پورا کان ودم ندارد ہو تو نہیں جائز ہے۔ قال ولاالتی ذہب اکثر اذنہا
وذنبہا۔ اور وہ بھی جائز نہیں جسکا زیادہ کان وزیادہ دم ندارد ہو۔ وان بقی اکثر الاذن والذنب جاز۔
اور اگر زیادہ کان وزیادہ دم باقی ہو تو جائز ہے ف۔ یعنی اگر کان ودم مین سے قلیل ندارد ہو تو جائز ہے۔ لان للاکثر
حکم الکل بقاءً وذہاباً۔ اسواسطے کہ باقی رہتے وجاتے رہنے مین اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے ف۔ یعنی اگر اکثر حصہ
باقی ہو تو گویا کل باقی ہے اور اگر اکثر حصہ ندارد ہو تو گویا کل ندارد ہے پس اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے پس اگر اکثر باقی ہو تو کل کے
مانند جائز ہے اور اگر اکثر ندارد ہو تو کل ندارد کے مانند نہیں جائز ہے۔ ولان العیب الیسیر لایمکن التحرز عنہ فجعل
عفواً۔ اور اس دلیل سے کہ خفیف عیب سے احتراز ممکن نہیں ہے تو وہ عفو کردیا گیا ف۔ یعنی قطعاً معلوم ہے کہ اللہ تعالے
نے حرج دور کردیا ہے اور خفیف عیب سے اگر قربانی جائز نہو تو حرج موجود ہو لیکن حرج دفع ہے تو خفیف عیب ممنوع نہیں بلکہ
عفو ہے اور اگر اکثر ہو تو عفو نہیں ہے لیکن یہ بیان ہونا چاہیے کہ اکثر سے کیا مراد ہے۔ واختلفت الروایۃ عن ابی حنیفۃ رح
فی مقدار الاکثر۔ اور اکثر کی مقدار مین ابو حنیفہ رح سے روایات مختلفہ ہین۔ ففی الجامع الصغیر عنہ وان قطع
من الذنب او الاذن او العین او الالیۃ الثلث او اقل اجزاہ وان کان اکثر لم یجزہ۔ چنانچہ جامع صغیر
مین ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ اگر دم یا کان یا آنکھ یا چکتی مین سے تہائی یا اس سے کم ندارد ہو تو قربانی کافی ہے اور اگر اس سے
زیادہ ہو تو نہیں جائز ہے ف۔ یعنی اگر تہائی سے زیادہ ہو تو نہیں جائز ہے پس تہائی سے اکثر مراد ہے اور تہائی تک قلیل
ہے۔ لان الثلث تنفذ فیہ الوصیۃ من غیر رضاء الورثۃ فاعتبر قلیلا وفیما زاد لاتنفذ الا برضاہم فاعتبر
کثیرا۔ اسواسطے کہ تہائی مال میت مین بغیر رضامندی وارثون کے وصیت نافذ کردی جاتی ہے تو وہ قلیل اعتبار کیا گیا اور
اس سے زیادہ مین وصیت نافذ نہیں کی جاتی بدون رضامندی ورثہ کے تو وہ کثیر اعتبار کیا گیا ف۔ خلاصہ یہ کہ ہمنے
شرع کی ایسے موقع مین جہان مال جانے کے معنی ہین اعتبار کیا کہ کسقدر قلیل رکھا گیا ہے تو میراث مین ملا کہ اگر میت نے
تہائی ترکہ کی وصیت کی یا کسی مال کی وصیت کی جو ترکہ مین تہائی تک پہونچتا ہے تو وصیت بدون اجازت وارثون کے نافذ
کی جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ تہائی قلیل ہے اور اس سے زائد مین اجازت وارثان ضرور ہوتی ہے پس اس سے زیادہ کثیر ہے۔
صدر شہید رح نے کہا کہ یہی اصح ہے کیونکہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور اسمین پوری تہائی تک قلت مین داخل ہے م ع۔ ویروی
عنہ الربع لانہ یحکی حکایۃ الکمال علی مامر فی الصلوۃ۔ اور ابو حنیفہ رح سے چوتھائی بھی روایت کیا جاتا ہے یعنی چوتھائی
تک ندارد ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ چہارم کا بیان کل سے کیا جاتا ہے چنانچہ کتاب الصلوۃ مین بیان گذرا ف۔ چنانچہ کہا کہ

جسم عورت کا چہارم کھلنا مانع نماز ہے اور چہارم سر مراد مفروض مسح الراس ہے۔ اور اس روایت پر جب چہارم نا رد ہو تو گویا کل نا رد ہے۔ **ویروی عنہ الثلث** ۔ اور امام رحمہ سے تہائی روایت کیا گیا یعنی اگر تہائی نا رد ہو تو یہ کثیر ہے اور قربانی نہیں جائز ہے اور کم میں جائز ہے پس اس روایت میں تہائی کو کثیر اعتبار کیا۔ **لقولہ علیہ السلام فی حدیث الوصیۃ الثلث والثلث کثیر** ۔ بدلیل قول آنحضرت صلعم کی حدیث الوصیۃ میں کہ الثلث والثلث کثیر **ف** ۔ یعنی خیر تہائی کی وصیت کر حالانکہ تہائی بھی بہت ہے۔ یہ حدیث سعد بن ابی وقاص الزہری رضی اللہ عنہ میں جو کہ میں بیمار پڑ گئے تھے آیا ہے کہ جس کا حاصل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کو تشریف لائے تو میں نے عرض کیا کہ میں مرد مالدار ہوں اور صرف ایک دختر میری وارث ہے تو کیا میں اپنے کل مال کی وصیت کر دوں یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں خیرات کیے جانے کی وصیت کروں کیونکہ لڑکی اپنے گھر کی ہے فرمایا کہ نہیں پس میں نے عرض کیا کہ نصف کی وصیت کروں فرمایا کہ نہیں پس میں نے عرض کیا کہ تہائی کی وصیت کروں۔ فرمایا کہ خیر تہائی حالانکہ تہائی بھی بہت ہے اگر تو اپنی اولاد کو تونگر چھوڑ جاوے تو اس سے بہتر ہے کہ وہ مفلس محتاج ہوں کہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاویں اور تجھے ہر نیکی میں ثواب ہے حتی کہ وہ لقمہ جو تو اپنی بی بی کے منہ میں ڈالے۔ پھر سعد رضہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا میری ہجرت مدینہ پوری ہوگی۔ فرمایا کہ ہاں اور شاید تیری زندگی دراز ہو کہ اللہ تعالیٰ تیرے ذریعے سے ایک قوم کو بلند کرے اور دوسری قوم کو پست کرے یعنی تیری وجہ سے مسلمانوں کو رفعت اور کافروں کو شکست و ذلت ہو اور دعا فرمائی کہ الٰہی میرے اصحاب کے واسطے انکی ہجرت پوری کر دے ولیکن محروم تو سعد بن خولہ ہے یعنی سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ نے ہجرت سے چھوڑ کر مکہ میں گھر بنایا اور جانے نہیں پائے کہ یہیں انتقال ہو گیا تو حضرت صلعم نے انپر افسوس کیا اور اس حدیث کو صحاح الستہ میں مطول پاؤ گے۔ م۔ بالجملہ اس حدیث میں تہائی کو کثیر فرمایا لہذا اگر تہائی کان و دم نا رد ہو تو کثیر نا رد ہے پس قربانی جائز نہیں ہے لیکن معلوم ہوگا کہ فتویٰ قول اول پر ہے۔ **وقال ابو یوسف ومحمد اذا بقی الاکثر من النصف اجزاہ اعتبارا للحقیقۃ علی ما تقدم فی الصلوۃ** ۔ اور امام ابو یوسف و محمد رحمہ سے روایت ہے کہ اگر نصف سے زائد باقی ہو تو اکثر باقی ہے پس قربانی جائز ہے باعتبار حقیقت کے جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں گزر **ف** ۔ کہ جیسے عورت کھلنے میں کہا کہ نصف ساق سے زائد کھلے تو مانع ہے۔ اور بات یہ ہے کہ قلیل و کثیر میں اعتباری نسبت ہوا کرتی ہے چنانچہ تہائی کان بہ نسبت چھٹے حصہ یا آٹھویں حصے کے کثیر ہے اور بہ نسبت نصف و تہائی کے قلیل ہے پس بیان اصل یہ کہ خود کان یا دم کی نسبت کرکے اعتبار کیا جاوے تو نصف برابر ہے اور نصف سے زائد کثیر اور کم قلیل ہے لہذا اگر نصف سے زائد ہو تو اکثر نا رد ہے اور اگر سالم ہو تو اکثر موجود ہے۔ **وہو اختیار الفقیہ ابی اللیث** ۔ اور یہی فقیہ ابو اللیث رح کا مختار ہے۔ **وقال ابو یوسف اخبرت بقولی اباحنیفۃ فقال قولی ہو قولک** ۔ اور ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے امام ابو حنیفہ رح کو اپنے قول سے آگاہ کیا تو آپ نے فرمایا کہ میرا قول بھی یہی ہے جو تیرا قول ہے۔ **قیل ہو رجوع منہ الی قول ابی یوسف وقیل معناہ قولی قریب من قولک** ۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قول امام ابو حنیفہ رح کی طرف سے قول ابو یوسف کی جانب رجوع ہے یعنے امام رح نے قول سابق سے رجوع کر لیا اور یہی کہا جو ابو یوسف کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ میرا قول بھی تیرے قول سے قریب ہے **ف** ۔ کیونکہ تہائی سے زائد کثیر ہو تو یہ قریب نصف کے ہوا۔ شاید کہ ابو یوسف رح کے نزدیک نصف بھی احتیاطاً داخل کثیر ہو۔ ولیکن قول ابی حنیفہ رح کے معنی میں رجوع زیادہ ظاہر ہے۔ **وفی کون النصف مانعا روایتان عنہما** ۔ اور نصف کے مانع ہونے میں صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ **کما فی انکشاف العضو عن ابی یوسف** جیسے نصف عضو کھل جانے میں ابو یوسف رح سے دو روایتیں ہیں **ف** ۔ یعنی اگر نصف کان یا دم نا رد ہو تو آیا قربانی جائز ہے یا نہیں تو ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں ایک میں نہیں جائز ہے جیسے اگر ایسا عضو جسکا چھپانا نماز میں فرض ہے آدھا

کھل گیا تو نماز فاسد ہونے مین ابو یوسف رح سے دو روایتین ہین ایک مین نماز فاسد ہی اسی طرح نصف کان یا دم نہ ہوئے ہوسکنے مین ایک روایت مین قربانی نہین جائز ہی۔ پھر اکثر کان کا اعتبار کرنا جیسے ہمارا قول ہی یہی شافعی و احمد کا قول ہی اور امام مالک رح کے نزدیک کل ندارد ہو تو البتہ نہین جائز ہی اور پہلے حدیث گذری کہ آپ نے آنکھ و کان دیکھ لینے کا حکم دیا ہی رواہ الاربعۃ عن علی رضی اللہ عنہ۔ اور نیز حدیث علی رضی اللہ عنہ مین مرفوعاً وارد ہی کہ عضباء الاذن و القرن سے منع فرمایا رواہ ابو داؤد۔ قتادہ رح نے سعید بن المسیب سے پوچھا کہ عضباء کیا ہی فرمایا کہ نصف کان و سینگ یا زیادہ ندارد ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحیح یہ کہ جب نصف یا زیادہ کان یا دم ندارد ہو تو قربانی نہین جائز ہی فلیفتی بہ علی اصل الحنفیۃ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعلی ہذا آنکھ کی بینائی مین بھی اسی مقدار کا اعتبار ہوگا۔ **ثم معرفۃ المقدار فی غیر العین متیسر** پھر مقدار مذکور جسکے ندارد ہونے پر عدم جواز ہی آنکھ کے سوائے مین اسکا پہچاننا آسان ہی ف۔ حتی کہ کان و دم کو محسوس طور پر پہچان سکتے ہین۔ البتہ آنکھ کی روشنی دریافت کرنے مین اشکال ہی۔ **قالوا تشد العین المعیبۃ بعد ان لا تعتلف الشاۃ یوما او یومین ثم یقرب العلف الیہا قلیلا قلیلا**۔ مشائخ رح نے فرمایا کہ بکری کو دو ایک روز چارہ نہ دینے کے بعد اسکی عیبدار آنکھ بندکی جاوے پھر اسکی طرف چارہ تھوڑا تھوڑا نزدیک کیا جاوے ف۔ مثلاً ہاتھ مین چارہ لیکر ہاتھ اسکی اس آنکھ کی طرف جو کھلی ہی اور تندرست ہی بڑھانا شروع کیا جاوے اور آہستہ آہستہ ہاتھ بڑھایا جاوے۔ **فاذا راٰہ من موضع اعلم علی ذلک المکان**۔ پھر جب وہ کسی جگہ سے اسکو دیکھ لے تو اسی جگہ نشان بنا دیا جاوے ف۔ تو معلوم ہوگا کہ اصلی تندرستی کی بینائی اس جگہ سے ہی پھر چارہ ہٹایا جاوے اور بکری کو اسی ہیئت پر رکھا جاوے جیسے پہلے تھی۔ **ثم تشد عینہا الصحیحۃ و قرب الیہا العلف قلیلا قلیلا حتی اذا راٰہ من مکان اعلم علیہ**۔ پھر اسکی تندرست آنکھ بندکی جاوے اور چارہ آہستہ آہستہ اسکے قریب کیا جاوے یہانتک کہ وہ کسی جگہ سے دیکھ پاوے تو وہین نشان کر دیا جاوے۔ **ثم ینظر الی التفاوت ما بینہما**۔ پھر ان دونون کی تفاوت درمیانی کو دیکھا جاوے ف۔ کہ آنکھ کی بینائی کے پھیلاو سے اول جگہ کسقدر تھی اور دوسری جگہ کسقدر تھی مثلاً اول تین اسنے تین گز کے فاصلہ سے داہنی جانب مین دیکھ لیا اور دوسری جانب سے دو گز کے فاصلہ سے دیکھا تو تہائی کا فرق ہوا۔ اور اگر ڈیڑھ گز ہو تو نصف کا فرق ہی۔ **فان کان ثلثا فالذاہب الثلث وان کان نصفا فالنصف**۔ پس اگر تہائی فرق ہو تو تہائی آنکھ سے روشنی ندارد ہی اور اگر تفاوت نصف ہو تو نصف نور ندارد ہی ف۔ وعلی ہذا القیاس۔ **قال و یجوز ان یضحی بالجماء وہی التی لا قرن لہا**۔ کی قربانی جائز ہی اور جماء وہ ہی جسکے سینگ نہون ف۔ یعنی پیدائشی اسکے سینگ نہون اور یہ مراد نہیں اکر کہ اسکے سینگ ٹوٹ گئے ہین۔ **لان القرن لا یتعلق بہ مقصود**۔ کیونکہ سینگ سے کوئی مقصود متعلق نہین ہی۔ **وکذا المکسورۃ القرن لما قلنا**۔ اور اسی طرح سینگ ٹوٹے ہوئے کی قربانی جائز ہی کیونکہ اسکے سینگ سے کوئی مقصود متعلق نہین ہی ف۔ اور یہی امام شافعی رح کا قول ہی اور امام مالک رح نے کہا کہ اگر اسکے سینگ سے خون بہتا بہا کرتا ہو تو وہ مثل مریضہ کے نہین جائز ہی ورنہ جائز ہی اور امام احمد رح نے کہا کہ اگر نصف سے زائد سینگ ٹوٹا ہو تو نہین جائز ہی ورنہ جائز ہی۔ پھر جنہون نے جائز کہا انکا استدلال یہ کہ سینگ سے کوئی مقصود متعلق نہین اور یا جالع خفیف عیب سے سمت نہین ملی ہی اسی واسطے ہمجوزہ خصی جائز ہی جنکے خصیہ کوفتہ کر ڈالے جاتے یا نکال ڈالے جاتے ہین کیونکہ گوشت کی قربانی مین جو اصلی مقصود ہی کچھ ضرر نہین ہوتا تو سینگ ٹوٹنے سے بھی ضرر نہین لہذا جائز ہی حتی کہ امام محمد رح نے اصل مین کہا کہ اگر کل سینگ ٹوٹ گیا ہو تو جائز ہی جیسے پیدائشی نہون تو جائز ہی بخلاف کان کے کہ اگر پیدائشی نہون تو جائز نہین اور کان چھوٹے چھوٹے ہون تو جائز ہی کیونکہ

جب کان سے کٹ جانا مانع ہی تو نہونا بدرجۂ اولیٰ مانع ہی۔ م ع۔ لیکن اس استدلال مین تامل ہی کیونکہ اول تو عیب عضب
اگرچہ جواز ہی اسکے واسطے حد بذریعہ نص یا قیاس کے موجود ہی اور جیسے سینگ سے اصل مقصود یعنی گوشت مین ضرر نہین
اسی طرح کان نہونے سے کچھ ضرر نہین ہی اسواسطے کہ کان کھانا جائز نہین ہی اور جیسے نص دربارۂ کان کے موجود ہی۔
اسی طرح سینگ کے بارہ مین نص مرفوع باسناد حسن موجود ہی اور وہ حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت ابوداؤد ہی جو اوپر
مذکور ہوئی اور بعد حدیث مرفوع کے قیاس کو کچھ گنجائش نہین ہی اور فرق نہایت مشکل ہی پس بنظر ظاہر دلیل امین قول
امام احمد راجح ہی اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سینگون والے ذبح فرمائے ہین چنانچہ عن قریب آتا ہی اور نہایت
وجہ فرق یہ ہی کہ جسکے پیدائشی سینگ نہون وہ بالاتفاق جائز ہی بخلاف اسکے جسکے پیدائشی کان نہون لیکن اول تو یہ
امر کہ جسکے پیدائشی کان نہون اسکے جواز و عدم جواز مین کوئی نص نہین تو مساغ اجتہاد ہی۔ دوم کان نہونا امر نادر ہی بخلاف
سینگ نہونے کے۔ تو دلالت امر نادر سے غیر موجہ ہی اور باوجود اسکے یہ فرق اسوقت مفید ہو کہ معارضہ مین نص صریح
موجود نہو اور وہ حدیث علی رضی اللہ عنہ ہی اگر کہا جاوے کہ اسکو استحباب پر محمول کیا جاوے۔ جواب یہ کہ عضباء یعنی
کان کٹے ہونے کو عدم جواز پر محمول کیا گیا تو نہی یعنی تحریم ہی پھر اسی لفظ سے خلاف اولیٰ لینا غیر جائز ہی اور کوئی قرینہ
بھی اسواسطے موجود نہین ہی کمال واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اگر کہا جاوے کہ اضحیہ مین جا سے منع فرمایا عموماً جسکا
ناجائز ہونا ظاہر ہو الخ جیسا کہ حدیث سابق مین مذکور ہی تو پانچوین سینگ ٹوٹی ہوئی اسکی ناسخ ہی یا منسوخ ہی لیکن منسوخ پر
محمول ہونا راجح ہی جواب یہ کہ ہمارے اصول کلیہ جمہور کے اصول پر انہین معارضہ تک نہ ذارد ہی پھر نسخ کیون ہو کیونکہ جا
سے مانعت اس امر کو نہین چاہتے کہ اس سے زیادہ نہو اور یہ اصول الفقہ مین مصرح اور کتاب الحج فصل الصید مسئلہ خمس
فواسق وغیرہ مین شرح مبین ہی اور تمام کلام کی بیان گنجائش نہین اور عارف بمواقع اجتہاد کے واسطے مقدر افادات
کافی ہین سوا فہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ **والخصی لان لحمہا (لحمہ ع) اطیب**۔ اور خصی کی قربانی جائز ہی
کیونکہ اسکا گوشت زیادہ لطیف ہوتا ہی ف اور یہی اصلی مقصود ہی۔ **وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم**
ضحی بکبشین (اقرنین ابوداؤد) املحین موجوئین۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے دو مینڈھون
(دبلکردن) بڑے سینگون والون سیاہی سپیدی ملے ہوے خصیون کی قربانی فرمائی ف یہ حدیث معروف متعدد
صحابہ رضی اللہ عنہم سے مختصر و مطول صحاح و سنن ابوداؤد و ابن ماجہ و مسند احمد وغیرہ مین مروی ہی پس اس سے خصی کی قربانی
جائز ہی۔ **والثولاء وہی المجنونۃ**۔ اور ثولاء کی قربانی جائز ہی اور ثولاء جو مجنون ہو ف کیونکہ جانور مین عقل مقصود نہین
م ع۔ **وقیل ہذا اذا کانت تعتلف لانہ لایخل بالمقصود اما اذا کانت لاتعتلف لاتجزیہ**۔ بعض نے
فرمایا کہ مجنونہ کی قربانی جائز ہونا اسوقت ہی کہ وہ چارہ کھاتی ہو اسواسطے کہ یہ مقصود مین مخل نہین ہی اور اگر وہ چارہ نکھاتی
ہو تو کافی نہین ہی ف کیونکہ اس سے گوشت مین نقصان آجائیگا۔ واضح ہو کہ اس تفصیل کی ظاہراً کوئی ضرورت نہین ہی
اسواسطے کہ درحقیقت اسکا جنون مراد نہین اسواسطے کہ جانور مین عقل ہی نہین ہوتی تو جنون کہان سے ہوگا بلکہ ثولاء وہ
ہوتی ہی جو باولی سی ادھر اُدھر بے تمیزی کے مانند حرکات کرتی ہی جیسے اکثر گلہ مین بعض بعض دیکھی جاتی ہی ولیکن دیوانہ
بکار خود ہوشیار وہ اچھی طرح کھاتی پیتی ہی ورنہ وہ مریضہ ہی نہ ثولاء۔ فافہم۔ **والجرباء ان کانت سمینۃ جاز لان**
الجرب فی الجلد ولا نقصان فی اللحم۔ اور خارشتی اگر موٹی تازی ہو تو جائز ہی اسواسطے کہ خارش تو اسکی کھال مین
ہی اور گوشت مین کچھ نقصان نہین ہی ف ولیکن طبیب تو ضرور کہیگا کہ یہ مواد سوداوی ہی جو اسکی جلد کی جانب آگیا
اسکا جواب یہ ہی کہ مواد سوداوی جب خفیف ہوتا ہی اور طبیعت قوی ہوتی ہی تو اسکو بقدرت الٰہیہ جانب جلد دفع کرتی ہی تاکہ جسم

Marfat.com

اندھی صحیح سالم رہے لہذا گوشت صاف ہوگا۔ وان کانت مھزولۃ لایجوز لان الجرب فی اللحم فانتقص۔ اور اگر وہ لاغر دبلی ہو تو جائز نہیں ہے کیونکہ خارش اسکے گوشت میں ہے تو نقصان پیدا ہوگیا ف معنی یہ کہ مادہ خارش بقدر کثیر ہے کہ اسکے گوشت میں اثر موجود ہے اس دلیل سے کہ وہ لاغر ہے پس جواز نہیں ہے یا یوں کہا جاوے کہ طبیعت اب قوی ہوئی ہے لیکن ہنوز اسکو تندرست گوشت کی طاقت نہیں آئی ہے پس وہ بیماری یا لاغری سے جائز نہیں کہ مقصود گوشت نہ دارد ہے واما الھتماء وھی التی لا اسنان لھا۔ رہی ہتماء اور ہتماء وہ کہ جسکے دانت نہوں ف تو اسمین اعتبار مختلف ہے۔ فعن ابی یوسف انہ یعتبر فی الاسنان الکثرۃ والقلۃ۔ تو امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ دانتون مین کمی کثرت معتبر ہے ف حتی کہ نصف یا زائد ندارد ہوں تو نہیں جائز ہے اور کم ہوں تو جائز ہے۔ وعنہ انہ ان بقی ما یمکن الاعتلاف بہ اجزاہ لحصول المقصود۔ اور ابو یوسف رح سے دوسری روایت یہ کہ اگر اسکے دانتوں سے اسقدر باقی ہوں جس سے چارہ کھانا ممکن ہو تو کافی ہے کیونکہ اسکا مقصود حاصل ہے ف کہ گوشت موجود ہوگا۔ والسکاء وھی التی لا اذن لھا خلقۃ لاتجزی لان کان ھذا۔ اور سکاء وہ کہ جسکے پیدائشی کان نہیں پس اگر ایسی ہو تو وہ جائز نہیں ہے۔ لان مقطوع اکثر الاذن اذا کان لایجوز فعدیم الاذن اولی۔ اسواسطے کہ جسکا کان زیادہ ندارد ہو وہ جب نہیں جائز ہے تو جسکا کان ہی ندارد ہو تو وہ بدرجہ اولی نہیں جائز ہے ف اصل علماء کے نزدیک یہ ہے کہ جس عیب کا اثر گوشت مین پیدا ہوتا ہے وہ مانع جواز ہے ورنہ نہیں ہے۔ ع۔ وھذا الذی ذکرنا اذا کانت ھذہ العیوب قائمۃ وقت الشراء۔ اور یہ حکم بعض کے جواز و عدم جواز کا جو ہمنے بیان کیا اسوقت ہے کہ خریدنے کے وقت جانور مین یہ عیوب موجود ہوں ف کہ بینائی مین ناقص یا کانی و اندھی و لنگڑی و سخت لاغر و کان دم کٹے وغیرہ ہو۔ ولو اشتراھا سلیمۃ ثم تعیبت بعیب مانع۔ اور اگر اسنے تندرست خریدی پھر ذبح سے پہلے وہ کسی ایسے عیب سے عیبدار ہوگئی جو قربانی سے مانع ہے ف تو امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک یہی جائز ہے۔ کیونکہ اضحیہ واجب نہیں ہے اور اگر نذر کیا ہو تو بھی یہی کافی ہے۔ ع۔ مین کہتا ہوں کہ امام مالک رح سے تو واجب ہونے کا قول منقول ہے تو چاہیے کہ ہمارے قول کے مانند اسطرح تفصیل ہوگی۔ ان کان غنیا علیہ غیرھا۔ اگر یہ شخص تونگر ہو تو اسپر دوسری قربانی واجب ہے ف یعنی دوسری اضحیہ خرید کر قربانی کرے۔ وان کان فقیرا تجزیہ ھذہ۔ اور اگر وہ فقیر ہو تو اسکو یہی قربانی جائز ہوگی ف یعنی اسکو ذبح کر دے۔ لان الوجوب علی الغنی بالشرع ابتداء لا بالشراء فلم تتعین بالشراء۔ اسواسطے کہ تونگر کے ذمہ واجب ہونا بحکم شرع کے ابتداءً ہوا تو وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوا ف بلکہ واجب ادا کرنا اول سے لازم ہے خواہ یہ ہو یا دوسرا ہو لہذا جیسے واجب ہوا ہے اسی طرح ادا کرے۔ وعلی الفقیر بشرائہ بنیۃ الاضحیۃ فتعینت۔ اور فقیر پر ابتدائی وجوب نہیں بلکہ قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے ہے تو خریدنے ہی سے متعین ہوگئی ف اور دوسری لازم نہیں ہے۔ لیکن کیا وہ اسکے عیب نقصان کا ضامن ہوگا جواب یہ کہ۔ ولا یجب علیہ ضمان نقصانہ کما فی نصاب الزکوۃ۔ اسپر اس جانور کے نقصان کا تاوان واجب نہیں ہے جیسے زکوۃ کے نصاب میں ہے ف یعنی جیسے مال کثیر زکوۃ مین سے بعد وجوب کے مال تباہ ہوا تو اسی قدر زکوۃ بھی ساقط ہوئی اور وہ نقصان کا ضامن نہیں ہے اسی طرح یہاں نقصان عیب کا ضامن نہیں ہے کیونکہ دونوں چیزیں صرف مال کا حق واجب نہیں اور جسی طاعت عینی ہیں جو خود واجب ہوں تو جب مال مین نقصان ہوا تو وجوب مین بھی نقصان ہوا۔ ع۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر خریدار خوشحال ہو تو قربانی کی نیت سے خرید لے مین سب روایات کے موافق یہ جانور واجب نہیں ہو جاتا ہے اور اگر تنگدست ہو تو ظاہر الروایات مین متعین واجب ہو جاتا ہے اور یہی قول مالک رح ہے اور زعفرانی رح نے روایت کی کہ فقیر پر بھی واجب نہیں ہوتا اور شمس الائمہ رح نے بھی اسی طرف اشارہ

Marfat.com

گیا ہو اور اس امر پر اتفاق ہو کہ خالی دلی نیت سے فقیر پر وجوب نہیں ہوتا جب تک کوئی فعل متصل نہو مثلاً خرید کرے اور اگر اسکے پاس بکری ہو اور اسنے دل میں قربانی کی نیت کی مگر زبان سے کچھ نہیں کہا تو بالاتفاق وجوب نہوگا ع اور اگر خرید ہو یا نذر ہو تو متعین وجوب ہوا حتی کہ اگر عیبدار ہو جاوے تو بھی اسپر یہی قربانی کرنا لازم ہو اور ضمان عیب نہیں ہو۔ وعلى هذا الاصل قالوا اذا ماتت المشتراة للتضحية اور اسی اصل سے ہمارے مشائخ نے نکالا کہ اگر قربانی کے واسطے خریدا ہوا جانور مرگیا ف۔ پس خریدار یا تو خوشحال ہوگا یا فقیر ہوگا۔ على الموسر مكانها اخرى ولا شئ على الفقير۔ پس خوشحال پر بجاے اسکے دوسری قربانی واجب ہو اور فقیر پر کچھ واجب نہیں ہو ف۔ کیونکہ اصل مذکور مقتضی ہو کہ تونگر پر اسی جانور کی وجہ سے وجوب نہیں تھا بلکہ ابتدائی وجوب ہو اور فقیر پر صرف یہ جانور متعین ہوتا اور وہ مرگیا اور وہ اسکی موت سے نقصان کا ضامن بھی نہیں ہو۔ ولو ضلت او سرقت فاشترى اخرى۔ اور اگر یہ جانور گم ہوگیا یا چوری گیا پھر اسنے دوسرا خریدا ف۔ اگرچہ قربانی کی نیت سے خریدا۔ ثم ظهرت الاولى فى ايام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں پہلا جانور ظاہر ہوا ف۔ یعنی گم شدہ مل گیا یا چوری سے مل گیا۔ تو دیکھا جاوے کہ جو شخص اسمیں مبتلا ہوا وہ تونگر ہو یا فقیر ہو۔ کیونکہ دونوں میں حکم کی راہ سے فرق ہو۔ على الموسر ذبح احدهما۔ تو تونگر پر ان دونوں میں سے ایک قربانی کرنا واجب ہو ف۔ یعنی دونوں میں سے جس ایک کو چاہے قربانی کرے اور رہا دوسرا تو اسکو اختیار ہو کہ چاہے فروخت کرے۔ وعلى الفقير ذبحهما۔ اور فقیر پر ان دونوں کو ذبح کرنا واجب ہو ف۔ اسواسطے کہ قربانی کی نیت سے خریدنے میں دونوں اسپر متعین ہوگئے ہیں اگرچہ ابتداء میں اسپر ایک بھی واجب نہ تھا۔ ولو اضجعها فاضطربت فانكسر رجلها۔ اور اگر اسنے جانور کو قربانی کرنے کے لیے لٹایا پس وہ تڑپا جس سے اسکا پاؤں ٹوٹ گیا ف۔ یا آنکھ جاتی رہی یا مانند اسکے کوئی ایسا عیب آگیا جس سے ابتداء میں قربانی نہیں جائز ہوتی ہو۔ فذبحها اجزاه استحسانا عندنا۔ پس اسنے اسی کو ذبح کیا تو ہمارے نزدیک استحساناً اسکی قربانی کافی ہوگی۔ خلافاً لزفر رح والشافعی رح۔ حالانکہ اسمیں زفر رحمہ اللہ وشافعی رحمہ اللہ نے خلاف کیا ہو ف۔ ان دونوں کے نزدیک قبل ذبح کے قربانی میں ایسا عیب آگیا جو قربانی سے مانع ہو تو اسکی قربانی کافی نہیں ہوگی اور ہمارے نزدیک قیاس یہی تھا لیکن ہمنے ایسے قیاس کو ترک کر دیا کیونکہ بعد ذبح کے وہ خود ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائیگا۔ تو ذبح کے وقت ایسا واقع ہونے میں استحساناً جائز ہو۔ لان حالة الذبح ومقدماته ملحقة بالذبح۔ اسواسطے کہ ذبح کی حالت اور مقدمات ملحق بذبح ہیں ف۔ یعنی ذبح کے لیے مذبح تک لانا اور باندھنا و لٹانا وغیرہ یہ سب امور مع لٹانے پر پاؤں ٹوٹنے کے گویا ذبح میں شامل ہیں۔ فكانه حصل به اعتبارا وحكما۔ تو یہ عیب گویا بذریعہ ذبح کے حاصل ہوا از راہ اعتبار وحکم کے ف۔ یعنی یہ چیزیں جب ذبح میں شمار ہیں اور حکماً ذبح ہیں تو باعتبار اجازت شرعی وحکم کے گویا ذبح کرنے سے اسکا پاؤں ٹوٹ گیا حتی کہ وہ بعد ذبح کے ٹکڑے ہو جائیگا۔ کیونکہ ان افعال سے ذبح متصل ہو۔ وكذا لو تعيبت فى هذه الحالة۔ اور اسی طرح اگر ایسا ہوا کہ اس حالت ذبح میں وہ جانور عیب دار ہوگیا۔ فانفلتت۔ پھر آگاہ ہو کر بھاگ جائیگا۔ ثم اخذت من فوره۔ پھر اسی وقت فوراً پکڑ لیا گیا ف۔ تو بھی حالت مذکورہ قائم ہو گویا وہ ذبح کی حالت میں معیوب ہوا۔ وكذا بعد فوره عند محمد خلافا لابی یوسف۔ اور اسی طرح اگر فوراً نہیں پکڑا گیا بلکہ کچھ بعد کو پکڑا گیا تو برخلاف قول ابو یوسف رح کے امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہو ف۔ کہ گویا فوراً ہاتھ آگیا ہو۔ لانه حصل بمقدمات الذبح۔ اسواسطے کہ یہ بھی مقدمات ذبح کے ساتھ حاصل ہوا ہو ف۔ کیونکہ وہ ذبح کے واسطے لایا گیا تھا کہ اسمیں یہ سانحہ ہوا پھر فوراً ہاتھ آتا اگر نہو تو کچھ مضر نہیں ہو کیونکہ وہ تو ذبح کے اہتمام میں ہو پس جب تک

Marfat.com

یہ قصد چھوڑا نجاوے تب تک وہ ذبح ہی کے مقدمات مین داخل ہی۔ اگر وہ نظر سے غائب ہوا یا قصد ہوا کہ اسکو دور کر
اب دوسرا ذبح کرینگے پھر دیکھنے کے بعد یہ قصد ہوا کہ اسی کو ذبح کرو تو اب بتقضائے دلیل مذکور اسکا ذبح کرنا جائز ہوگا اسواسطے
کہ وہ مقدمات ذبح سے خارج ہوگیا کیونکہ قصد مین فتور واقع ہوگیا۔ اسی طرح اگر ذبح کے واسطے گکال لانے پھر ذبح وغیرہ
سے اسکو پھیر کہ اسوقت یا آج نہین ذبح کیا جائیگا بلکہ دوسرے وقت ذبح کیا جاوے اور جب اصطبل سے چلے تو اسکی ٹانگ
ٹوٹ گئی تو وہ جائز نہونا چاہیے کیونکہ یہ مقدمات ذبح مین نہین ہی۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ہم بیان کرچکے کہ جن
جانورون مین سے بالضحیہ ہونا چاہیے وہ عیوب مذکورہ سے صحیح سالم ہو۔ قال والاضحیۃ من الابل والبقر والغنم
فرمایا کہ اضحیہ از جنس اونٹ وگائے وبکری ہی ف اونٹ مین عربی وبختی شامل ہین اور بقر یعنی گائے نر ومادہ ہین
اور غنم مین بھیڑی وبکری ودنبہ داخل ہین۔ اور مجھے معلوم نہین ہوا کہ کسی روایت مین بجنس مذکور ہو۔ م۔ اور عینی رح نے
کہا کہ ہمارے قول کے مثل قول مالک وشافعی واحمد ہی۔ اور ظاہر یہ نے کہا کہ ہر حیوان سے خواہ وحشی ہو یا پالو ہو اور ہر پرند
خواہ وحشی یا پالو ہو بشرطیکہ ماکول اللحم ہو قربانی جائز ہی کیونکہ جمعہ کی نماز مین جلدی جانے والے کے ثواب مین اول اونٹ پھر بعض
اور بقرہ پھر شاۃ پھر دجاجہ پھر بیضہ وعصفور مذکور ہی اس سے معلوم ہوا کہ جب کعبہ مین انکے ہدی لیجانے کی مثال ہی تو جائز ہی
اور جبکی ہدی جائز اسکی قربانی جائز ہی اور جواب یہ کہ مراد حدیث مین مراتب تفاوت ثواب ہین۔ کبھی ظاہر یہ کے استدلال پر
اعتراض کیا جاتا ہی کہ اگر ظاہر مراد ہو تو انڈے کی قربانی جائز ہو جاوے حالانکہ بالاتفاق باطل ہی لیکن یہ اعتراض۔ اقطع ہی اسواسطے
کہ اہدا عام ہی لیکن جس جانور کا اہدا اس طور پر ہو کہ وہان قربانی کیا جاوے تو اسکا اضحیہ ہونا جائز ہی اور حق جواب
یہ ہی کہ اہدار عام سے خاص اضحیہ پر استدلال نہین ہوسکتا ہی جیسے ہر ایسی چیز جس سے تقرب جائز ہو لازم نہین کہ قربانی بھی
جائز ہو یا جسکا ذبح ہو اسکی قربانی کافی ہو بلکہ ظاہر یہ کی رائے عجیب ہی کہ طرق اجتہاد مین سرسری قدم رکھتے ہین بلکہ صواب
اہل الظاہر کا کلام ہی کہ تقرب اضحیہ مین جو منقول ہی وہی جائز ہی۔ لانہا عرفت شرعا۔ اسواسطے کہ اضحیہ بطریق شرع معلوم
ہوا ہی ف یعنی رائے کو دخل نہین ہی۔ ولم تنقل التضحیۃ بغیرہا من النبی صلے اللہ علیہ وسلم ولا من
الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اور سوائے اونٹ گائے وبکری کے قربانی کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یا کسی صحابی سے
ثابت نہین ہی ف بلکہ صرف اونٹ وگائے وبکری کی قربانی ثابت ہی چنانچہ اونٹ کی قربانی بروایت جابر رضی اللہ عنہ
عند مسلم اور گائے کی قربانی بروایت جابر وعائشہ رض عند البخاری ومسلم وغنم کی قربانی بروایت انس رض عند البخاری ومسلم
معلوم۔ قال ویجزی من ذلک کلہ الثنی فصاعدا۔ اور واضح ہو کہ اونٹ وگائے وغنم سب مین سے ثنی کی
قربانی یا اس سے بڑھکر جائز ہی۔ الا الضان فان الجذع منہ یجزی۔ سوائے ضان یعنی دنبہ کے کہ اسمین سے جذع
بھی جائز ہی ف اور یہی قول مالک واحمد ہی ع۔ لقولہ علیہ السلام ضحوا بالثنایا الا ان یعسر علی احدکم
فلیذبح الجذع من الضان۔ کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثنیہ ہر قسم کی قربانی کیا کرو لیکن اگر تم مین کسی کو
ثنیہ دشوار ہو تو وہ دنبہ کا جذع قربانی کردے ف رواہ مسلم۔ وقال علیہ السلام نعمت الاضحیۃ الجذع من الضان
اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دنبہ مین سے جذعہ خوب اضحیہ ہی ف رواہ الترمذی مع تعنۃ۔ واستغربہ۔ اور یہان
دیگر احادیث مین از انجملہ حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب مین قربانیان تقسیم فرمائین
تو میرے حصہ مین ایک جذعہ آیا پس مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے ایک جذعہ ملا ہی تو فرمایا کہ اسکو قربانی کردے۔ رواہ
البخاری ومسلم۔ ولیکن بیہقی نے زیادہ کیا کہ اور تیرے بعد کسی کو اسکی اجازت نہین ہی۔ بیہقی نے کہا کہ یہ خاص رخصت مانند
ابی بردہ بن نیار رض کے ہی اور ابوداود رح نے زید بن خالد رضی اللہ عنہ کے واسطے مثل عقبہ وابو بردہ کے روایت کیا۔ ہلال اسلمی نے

سے مرفوعاً روایت ہے کہ دنبہ کے جذعہ سے اضحیہ جائز ہے - رواہ ابن ماجہ واسنادہ صحیح - اس سے معلوم ہوا کہ حدیث علیہ السلام
میں جذعہ سوائے دنبہ کے مراد ہے وعلی ہذا حدیث ابو بردہ رضی اللہ عنہ میں شاۃ جذعۃ المعز مراد ہے کیونکہ سوائے بھیڑی و بکری میں
ایک سال سے کم نہیں جائز ہے اور اس تاویل سے احادیث الباب میں توفیق ہو گئی اور یہی اصل ہے واللہ تعالی اعلم - م
قالوا وہذا اذا کانت عظیمۃ بحیث لو خلط بالثنیان یشتبہ علی الناظر من بعید - مشائخ نے فرمایا کہ جذعہ جائز
ہونے کا حکم اسوقت ہے کہ اتنا بڑا ہو کہ اگر وہ ثنی جانوروں میں خلط کر دیا جاوے تو دور سے دیکھنے والے پر شبہ ہو جاوے
ف - کہ ثنی ہے یا جذعہ ہے - والجذع من الضان ما تمت لہ ستۃ اشہر فی مذہب الفقہاء - اور دنبہ کا جذع
وہ بچہ ہوتا ہے کہ اسپر چھ مہینہ پورے ہو چکے ہوں یہ بمذہب فقہاء ہے ف - ورنہ اہل لغت کے نزدیک سال بھر ہو کا ہے
وذکر الزعفرانی رح انہ ابن سبعۃ اشہر - اور زعفرانی رح نے (کتاب الاضاحی میں) ذکر کیا کہ وہ سات مہینہ کا بچہ ہے
ف - اور ترمذی رح نے وکیع رح سے نقل کیا کہ وہ سات ماہ یا چھ ماہ کا بچہ ہے - والثنی منہا ومن المعز ابن سنۃ
اور ثنی خواہ ضان یعنی دنبہ سے ہو یا بھیڑ بکری سے ہو ایک سال کا بچہ ہے ف - جو دوسرے سال میں لگا ہو اور ضان کے
سوائے کسی میں ثنی سے کم نہیں جائز ہے - ومن البقر ابن سنتین - اور گائے سے ثنی وہ کہ دو سال کا بچہ ہو ف - تیسرے
میں لگا ہو - ومن الابل ابن خمس سنین - اور اونٹ میں سے ثنی وہ کہ پانچ برس کا ہو ف - اور چھٹے میں لگا ہو
ویدخل فی البقر الجاموس لانہ من جنسہ - اور گائے میں بھینس بھی داخل ہے کیونکہ وہ اسکی جنس سے ہے ف -
اور یہ استحسان ہے الخلاصہ - اور شاید کہ روایت میں بھینس کی قربانی اسواسطے وارد نہیں کہ عرب میں اسکا وجود بہت نادر
ہے یا نہیں تھا - والمولود بین الاہلی والوحشی یتبع الام - اور جو بچہ کہ پالو اور وحشی سے پیدا ہو وہ ماں کے تابع ہے
ف - حتی کہ ماں پالو ہو تو بچہ کی قربانی جائز ہے ورنہ نہیں مثلاً ہرن و بکری سے بچہ ہوا پس اگر بکری مادہ ہو تو قربانی جائز ہے
اور ہرنی مادہ ہو تو نہیں جائز ہے - حتی اذا نزا الذئب علی الشاۃ یضحی بالولد - حتی کہ اگر بکری پر بھیڑیا کودا اور بچہ پیدا ہوا
تو اسکی قربانی جائز ہے ف - کیونکہ ماں پالو بکری ہے - اور مالک و شافعی و احمد رح کے نزدیک کوئی نہیں جائز ہے - جامع الفقہ
اور الواجیہ میں ہے کہ اضحیہ میں بچہ کا اعتبار اسکی ماں پر ہے اور کہا گیا کہ خود بچہ کا لحاظ ہے حتی کہ اگر بکری سے ہرن پیدا ہوا تو
اسکی قربانی نہیں جائز ہے - اور اگر گھوڑی سے گدھا پیدا ہوا تو جائز نہیں اور وہ کھایا جائیگا - ذخیرہ میں ہے کہ اگر گھوڑی کو
گدھا پڑا تو جو بچہ پیدا ہو وہ بالاتفاق مکروہ ہے اور کہا گیا کہ صاحبین کے نزدیک نہیں مکروہ ہے - خلاصہ میں ہے کہ اگر بکری پر کتا
پڑا جس سے بچہ پیدا ہوا تو عامہ علماء رح کے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام خیر الخیزی رح نے کہا کہ اگر بچہ ماں کے مشابہ ہو تو جائز
ہے - اور اگر ہرن پر بکرا کودا تو امام خیر الخیزی رح نے کہا کہ اگر باپ کے مشابہ بچہ ہو تو قربانی جائز ہے - اور اگر بکری پر ہرن کودا تو عامہ
علماء نے کہا کہ بچہ کی قربانی جائز ہے اور خیر الخیزی رح نے کہا کہ مشابہت کا اعتبار ہے - سع - اور ظاہر مذہب یہ ہے جو مصنف رح نے
ذکر کیا کہ ماں کا اعتبار ہے - م - اسواسطے کہ بچہ اپنی ماں کا جزو ہے تو اسی کے تابع ہے اور نر سے فقط نطفہ پانی جدا ہوا اور وہ احکام
حکم کا محل نہیں ہے اور ماں سے جانور جدا ہوا تو وہ محل حکم ہے پس اگر ماں کی قربانی جائز ہو تو اس بچہ کی قربانی بھی جائز ہے - مع
قال واذا اشتری سبعۃ بقرۃ لیضحوا بہا - اگر سات آدمیوں نے ایک گائے خریدی تاکہ اسکی قربانی کریں ف -
یعنی سب ٹھہرالیا ہیں کہ یہ گائے ان سب میں مساوی مشترک ہے - فمات احدہم قبل النحر - پھر ان میں سے ایک شخص
قبل قربانی کے مر گیا ف - حتی کہ اسکا حصہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہو گیا - وقالت الورثۃ اذبحوہا عنہ وعنکم
اجزاہم - اور وارثوں نے کہا کہ تم اس گائے کو میت کی طرف سے اور اپنی طرف سے قربانی کرو تو سب کو کافی ہے ف - اسلئے
سبکی طرف سے قربانی ادا ہو جائیگی - وان کان شریک الستۃ نصرانیا - اور اگر ان چھ کا شریک کوئی نصرانی

ف۔ یعنی جسکے ساتھ جو ساتوان شریک ہی وہ نصرانی ہو یعنی ایسا شخص ہو جسکی طرف سے تقرب و قربانی صحیح نہین ہی اور جل یرید اللحم۔ یا ایسا شخص ہو جو گوشت چاہتا ہی ف۔ اگرچہ اسکی طرف سے قربانی صحیح ہوسکتی ہو مثلاً مسلمان ہو لیکن وہ قربانی کی نیت نہین رکھتا بلکہ گوشت کھانے کے واسطے شریک ہی۔ لم یجز عن واحد منہم۔ تو انمین سے کسی کی طرف سے قربانی جائز نہوگی۔ ووجہہ ان البقرۃ تجوز عن سبعۃ لکن من شرطہ ان یکون قصد الکل القربۃ وان اختلفت جہاتہا۔ اور اسکی وجہ یہ ہی کہ گاے کی قربانی سات آدمیون کی طرف سے جائز ہی لیکن اسکی شرط مین سے یہ ہی کہ سب کی نیت تقرب ہو اگرچہ تقرب کی راہین مختلف ہون۔ کالاضحیۃ والقران والمتعۃ عندنا لاتحاد المقصود۔ جیسے قربانی و ہدی قران و ہدی تمتع ہمارے نزدیک جائز ہی کیونکہ مقصود متحد ہی۔ وہو القربۃ۔ اور وہ تقرب ہی ف۔ پس اگر ایک نے خود قربانی کی نیت کی ہو اور دوسرے نے ہدی القران ادا کرنے کی نیت کی اور سوم نے ہدی التمتع ادا کرنے کی نیت کی اور چہارم نے اپنے مورث میت کی طرف سے قربانی کی نیت کی اور باقیون نے بھی اسی طرح کی مختلف قربت کی نیتین کین تو یہ ساتون کی طرف سے جائز ہی۔ وقد وجد ہذا الشرط فی الوجہ الاول لان التضحیۃ عن الغیر عرفت قربۃ۔ اور مسئلہ اول مین یہ شرط پائی گئی اسواسطے کہ غیر کی طرف سے قربانی کرنا بھی قربت معلوم ہوا ہی ف۔ لہذا وارثون کی قربانی اپنے مورث کے واسطے بھی قربت ہوئی۔ الا تری ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضحی عن امتہ علی ما روینا من قبل۔ کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی قربانی کی چنانچہ ہمنے سابق مین روایت کیا ہی ف۔ رواہ مسلم و ابن ماجہ وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ جس صورت مین چھ شریکون کے ساتھ مین ساتوین کے وارث نے میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دی تو سب کی نیت قربت پائی گئی پس شرط تقرب سب کی جانب سے پائی گئی پس قربانی جائز ہی۔ ولم یوجد فی الوجہ الثانی۔ اور دوسری صورت مین یہ شرط نہین پائی گئی ف۔ یعنی جس صورت مین کہ ساتوان شریک نصرانی ہو یا گوشت کا قصد کرنے والا ہو تو سب کی طرف سے تقرب کی نیت نہین متحقق ہوئی۔ لان النصرانی لیس من اہلہا وکذا قصد اللحم ینافیہا۔ اسواسطے کہ نصرانی کو تقرب کی لیاقت نہین ہی اور اسی طرح گوشت کا قصد کرنا تقرب کی منافی ہی۔ واذا لم یقع البعض قربۃ۔ اور جب یہ صورت ہوئی کہ قربانی مین سے بعض حصہ تقرب نہین واقع ہوا ف۔ یعنی نصرانی کا حصہ یا گوشت والے کا حصہ تقرب نہین ہوا۔ حالانکہ قربانی کا خون بہانا ایک جانور مین ایک ہی ہو سکتا ہی۔ والاراقۃ لا تتجزی فی حق القربۃ۔ اور خون بہانا ایسی چیز نہین کہ تقرب کی راہ سے اسکے ٹکڑے ہوسکتے ہون۔ لم یقع الکل ایضًا۔ تو کل بھی تقرب نہین واقع ہوا ف۔ خلاصہ یہ کہ خون بہانا ان ایام مین ایک قربت ہی اور اسکی حکمت و اسرار کی معرفت دقیق بعلم الٰہی عزوجل ہی اور یہ ممکن نہین کہ ایک جانور کی قربانی مین کچھ خون بہانا تو بطور تقرب ہوسکے اور کچھ بغیر قربت ہوسکے تو لامحالہ ایک خون بہانا ایک ہی طرح واقع ہوگا اور یہ اصول مین ٹھہر اکہ اعمال عبادت مین جب کچھ اخلاص نہ وارد ہو تو کل بغیر اخلاص و تقرب کے ہوجاتا ہی لہذا یہ جانور بغیر قربانی کے صرف گوشت کے واسطے ذبح ہوا۔ فامتنع الجواز۔ تو قربانی جائز ہونا ممتنع ہوا۔ وہذا الذی ذکرہ استحسان۔ اور یہ جو ذکر فرمایا ہی حکم استحسان ہی ف۔ یعنی درصورتیکہ شریکون کی نیات قربت مختلف ہون تو قربانی جائز ہی مثلاً سب شریکون مین بعض نے قربانی کی نیت کی اور بعض نے قتل صید کا کفارہ دینے کی اور بعض نے ہدی قران حج یا تمتع حج کی نیت کی جیسے وارثون نے میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دی غرضکہ وجوہ قربت مختلف ہین لیکن سب کی نیت قربت کی ہی تو قربانی والون کی قربانی بھی جائز ہی یہ حکم استحسان ہی۔ والقیاس ان لا یجوز وہو روایۃ عن ابی یوسف۔ اور قیاس چاہتا ہی کہ یہ بھی جائز نہو اور ابو یوسف رحمہ

Marfat.com

پر بھی ایک روایت آئی ہے ف۔ کہ صورت اول میں میت کی طرف سے وارثوں کی اجازت دینے سے قربانی جائز نہیں ہوگی۔ لانہ تبرع بالاتلاف فلا یجوز عن غیرہ کالاعتاق عن المیت۔ اسواسطے کہ میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دینا تبرع باتلاف ہے یعنے نفل احسان بطور مال تلف کرنے کے ہے تو یہ غیر کی طرف سے نہیں جائز ہے جیسے میت کی طرف سے آزاد کرنا نہیں جائز ہے ف۔ کیونکہ یہ تلف کرنے کا احسان ہے۔ لکنا نقول القربۃ قد تقع عن المیت کالتصدق۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ کبھی میت کی طرف سے قربت واقع ہوتی ہے جیسے صدقہ دینا ف۔ تو قربانی بھی واقع ہوجائیگی۔ بخلاف الاعتاق لان فیہ الزام الولاء علی المیت۔ بخلاف اعتاق کے کہ وہ اسوجہ سے میت کی طرف سے جائز نہوا کہ اعتاق میں میت کے ذمہ ولاء لازم کرنا پیدا ہوتا ہے ف۔ کیونکہ جو شخص کسی مملوک کو آزاد کرے تو مملوک کی ولاء اسکے واسطے ہوتی ہے اور میت اس لائق نہیں کہ اسکے ذمہ ولاء لازم کی جاوے اور نہ وارث کو یہ اختیار ہے بخلاف قربانی کے کہ اسمیں سوائے ثواب کے کچھ لازم کرنا نہیں ہے۔ اور بنظر تحقیق آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا اپنی امت کی جانب سے قربانی کرنا بھی امام ابو یوسف پر حجت ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو ذبحوہا عن صغیر فی الورثۃ او ام ولد جاز لما بینا انہ قربۃ۔ اور اگر ان لوگوں نے جانور کو وارثوں میں سے صغیر کی طرف سے یا ام ولد کی طرف سے ذبح کیا تو بھی جائز ہے کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ یہ تقرب ہے ف۔ یعنی اگر شریکوں میں کوئی صغیر ہو جسکی طرف سے اسکے باپ نے قربانی کی یا کوئی ام ولد ہو جسکی طرف سے اسکے مولی نے قربانی کی تو بھی جائز ہے ع۔ ک۔ شاید مراد واللہ اعلم یہ ہے کہ جانور خریدنے کی شرکت ایک طفل یا ام ولد کی تھی پھر اسکی موت کے بعد والد یا مولی نے اجازت دی تو جائز ہے کیونکہ طفل یا ام ولد جبکہ مسلمان ہو تو اسکی قربت و ثواب ہیں۔ ولو مات واحد منہم فذبحہا الباقون بغیر اذن الورثۃ لا یجزیہم۔ اور اگر شریکوں میں سے کوئی مرگیا پھر باقیوں نے بدون اجازت اسکے وارثوں کے یہ جانور قربانی کیا تو قربانی ادا نہوگی۔ لانہ لم یقع بعضہا قربۃ اسواسطے کہ اسمیں سے میت کا حصہ تقرب نہیں ہوا ف۔ کیونکہ میت کا حصہ اسکے وارثوں کی میراث ہوگیا اور وارثوں کی اجازت نہیں پائی گئی۔ وفیما تقدم وجد الاذن من الورثۃ فکان قربۃ۔ اور مسئلہ الق[illegible] میں وارثوں کی طرف سے اجازت ہوکر قربانی قربت ہوگئی ف۔ لہذا اسمیں جواز کا حکم ہے۔ قال ویاکل من لحم الاضحیۃ ویطعم الاغنیاء والفقراء ویدخر۔ اور قربانی کرنے والے کو اختیار ہے کہ اضحیہ کے گوشت سے خود مع عیال کھاوے اور تونگروں کو اور فقیروں کو کھلاوے اور ذخیرہ کر رکھے ف۔ بایں طور کہ نمک لگاکر خشک کرکے رکھ چھوڑے۔ واضح ہو کہ اسمیں سے منت کی قربانیاں مستثنیٰ ہیں پس منت کرنے والا اپنی نذر کی قربانی سے نہ کھاوے خواہ فقیر ہو یا خوشحال ہو اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے حتی کہ اگر نذر میں سے کھاوے تو جسقدر رکھایا اسکا ضامن ہوگا اور ذخیرہ سے استفادہ کہ اسکی قیمت صدقہ کردے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ قربانیوں میں سے صرف چار میں سے کھانا جائز ہے ایک اضحیہ دوم حج قران کی ہدی۔ سوم حج تمتع کی ہدی و چہارم نفل قربانی کی ہدی جبکہ اپنے محل پر پہونچ جاوے۔ اور اگر نفل ہدی اپنے محل تک نہیں پہونچے تو اسمیں سے کھانا بھی نہیں جائز ہے اور کفارات و نذر کی قربانیوں سے بھی کھانا نہیں جائز ہے م۔ع۔ بالجملہ اضحیہ سے بالاتفاق کھانا جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام کنت نہیتکم عن اکل لحوم الاضاحی فکلوا منہا وادخروا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم ارشاد فرمایا تھا کہ میں نے تم لوگوں کو قربانیوں کے گوشت کھانے اور ذخیرہ کرنے سے منع کردیا تھا لیکن اب تم لوگ کھاؤ اور ذخیرہ کرو ف۔ رواہ ابو داؤد و محمد فی موطاہ و مسلم فی صحیحہ وغیرہم۔ اور وجہ یہ تھی کہ قحط کے ایام میں اس امر سے منع فرمایا تھا تاکہ فقراء کو قربانیوں کے گوشت سے وسعت حاصل ہو پھر جب یہ ایام دور ہوگئے تو اجازت دیدی چنانچہ خود بعض روایات میں وجہ مذکور صریح وارد ہے۔ ومتی جاز اکلہ وہو غنی جاز ان یوکلہ غنیا

Marfat.com

اور جب یہ جائز ہوا کہ قربانی کرنے والا خود کھاوے حالانکہ وہ تونگر ہے تو یہ بھی جائز ہوا کہ وہ دوسرے تونگر کو کھلاوے۔
ف۔ اور اس سے مستفاد ہوا کہ قربت صرف خون بہانا ہوتا ہے اور بعد اسکے گوشت و پوست وغیرہ اسکی ملکیت پر باقی ہے چاہے کھاوے یا کھلاوے۔ ویستحب ان لاینقص الصدقۃ عن الثلث۔ اور مستحب ہے کہ اسمین سے صدقہ کو تہائی سے کم نکرے ف۔ یعنی قربانی مین سے تہائی صدقہ کرے مگر یہ مستحب ہے واجب نہین ہے۔ لان الجہات ثلث الاکل والادخار لما روینا۔ اسواسطے کہ تین طریق ہین ایک کھانا۔ اور دوم ذخیرہ رکھنا بطریق حدیث جو ہمنے اوپر روایت کی۔ والاطعام۔ اور سوم کھلانا۔ لقولہ تعالی واطعموا القانع والمعتر۔ بدلیل قول اللہ تعالی واطعموا الخ ف۔ یعنی کھلاؤ قانع و معتر کو۔ فانقسم علیہا اثلاثا۔ پس اضحیہ مذکور تین طریق پر تین تہائی تقسیم ہوا قانع یعنے سائل اور معتر جو سوال کے واسطے متعرض ہو۔ اور تمام تفصیل تفسیر مترجم سے تلاش کرو جسمین علماء رح کے اختلاف اقوال وجوب الصدقہ واستحباب مین اور اختلافات اسکی مقدار مین مصرح مذکور ہین۔ اور اکثر علماء رح کے نزدیک تہائی صدقہ کرنا مستحب ہے۔ قال ویتصدق بجلدہا لانہ جزء منہا۔ اور اضحیہ کی کھال چاہے صدقہ کر دے کیونکہ کھال اسکا ایک جزء ہے۔ او یعمل منہ آلۃ تستعمل فی البیت۔ یا کھال سے کوئی ایسی چیز بنا دے جو گھر کے استعمال مین کام آوے۔ کالنطع۔ جیسے نطع ف۔ جو کھال صاف کرکے مربع یا مدور بناتے ہین کہ وہ بیٹھنے یا دسترخوان بنانے کے کام آتا ہے جیسے جاء نماز بنا لیتے ہین۔ والجراب۔ اور جرمی تھیلا ف۔ یا توشہ دان۔ والغربال ونحوہا اور چھلنی وغیرہ مانند ف۔ ڈول و مصلی و مشک وغیرہ۔ لان الانتفاع بہ غیر محرم۔ اسواسطے کہ اس کھال سے نفع اٹھانا حرام نہین کیا گیا۔ ولا باس بان یشتری بہ ماینتفع بہ فی البیت بعینہ مع بقائہ استحسانا اور مضائقہ نہین کہ کھال کے عوض ایسی چیز خریدے جسکا عین باقی رہنے کے باوجود اس سے گھر مین نفع اٹھایا جاوے اور یہ استحسان ہے ف۔ یعنی جیسے کھال کی ذات سے کام نکلتا ہے بدون اسکے کہ کھائی جاوے اسی طرح استحسانا جائز ہے کہ اسکے عوض ایسی چیز خریدے جو باقی رہکر کام آوے۔ وذلک مثل ماذکرنا۔ اور اسکی مثال وہ چیزین جو ہمنے بیان کین ف۔ کہ تھیلا و چھلنی و ڈول وغیرہ خریدے۔ اور آٹا دال وغیرہ نہ خریدے کہ وہ کھا لیا جائیگا یعنی سوائے کھانے کے اسطرح آٹے دال سے نفع نہین ہو سکتا کہ بعینہ باقی رہے۔ لان للبدل حکم المبدل۔ اسواسطے کہ مبدل کا جو حکم ہے وہی بدل کے واسطے ہوتا ہے ف۔ تو کھال سے جسطرح نفع لینے کا حکم تھا ویسا ان چیزون سے ہو سکتا ہے۔ اور اگر بدل ایسی چیز ہو کہ اسکو کھا لیا تو گویا مبدل کو کھا لیا حالانکہ کھال کھانا ممنوع ہے لہذا فرمایا۔ ولا یشتری بہ ما لاینتفع بہ الا بعد استہلاکہ کالخل والابازیر اعتبارا بالبیع بالدراہم۔ اور کھال کی عوض ایسی چیز نہین خرید سکتا جس سے انتفاع بدون اسکے ممکن نہو کہ وہ چیز تلف ہو جیسے سرکہ و مصالحہ بقیاس درہمون کے عوض فروخت کے ف۔ یعنی کھال کو درہمون کے عوض فروخت کرنا نہین جائز ہے اسواسطے کہ درہمون سے بدون اسکے نفع نہین ہو سکتا کہ انکو تلف کیا جاوے یعنی خرچ کیے جاوین۔ والمعنی فیہ انہ تصرف علی قصد التمول۔ اور بیع بعوض درہم کے ناجائز ہونے مین وجہ یہ ہے کہ بیع نقد کا تصرف بقصد تمول واقع ہوتا ہے ف۔ حالانکہ یہ جائز نہ تھا تو تمول سے مانع ہو گیا پس اگر بیع سے تمول کیا تو درہمون کا صدقہ کرنا واجب ہوگا کیونکہ فعل مکروہ سے حاصل ہوا تو خبیث ہے پس صدقہ کرے۔ کما فی العینی۔ اور اصل اس باب مین حدیث صحیح ہے کہ اللہ تعالی یہود پر لعنت کرے کہ اللہ تعالی نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی پس انھون نے اسکو پگھلا کر فروخت کرکے اسکا ثمن کھایا۔ کما فی الصحیح۔ پس معلوم ہوا کہ چربی کا عوض دام کھانا بمنزلہ چربی کھانے کے قرار دیا یعنی بدل کا حکم مبدل کا ہوا۔ پس کھال کے عوض کھانے پینے یا تمول کی چیز نہین لے سکتا ہے۔ لیکن ایسی چیز جائز ہے کہ

Marfat.com

کی طرح بعینہ باقی رہے اور کام میں آوے۔ واللحم بمنزلۃ الجلد فی الصحیح۔ اور گوشت کا حکم صحیح قول میں بمنزلہ
کھال کے ہے ف۔ حتی کہ اگر گوشت کو بعوض درہموں کے فروخت کیا تو ان درہموں کو صدقہ کرے اور اگر ایسی چیز کے
عوض فروخت کیا جو بدون عین تلف کرنے کے کام میں نہ آوے جیسے آٹا و دال سرکہ وغیرہ تو نہیں جائز ہے اور اگر چھلنی و
ڈول وغیرہ خریدے تو جائز ہے۔ غرضکہ یہی قول صحیح ہے کہ کھال و گوشت کا حکم یکساں ہے اور بعضوں نے فرق کیا تو وہ
صحیح نہیں ہے۔ ولو باع الجلد او اللحم بالدراہم او بما لا ینتفع بہ الا بعد استہلاکہ تصدق بثمنہ لان القربۃ
انتقلت الی بدلہ۔ اور اگر کھال یا گوشت کو بعوض درہموں کے فروخت کیا یا بعوض ایسی چیز کے جس سے بدون تلف
عین کے نفع نہیں لے سکتے تو اسکا ثمن صدقہ کردے اسواسطے کہ قربت اسکے عوض کی جانب منتقل ہوگئی ف۔
تو عوض کو صدقہ کرنا لازم ہوا۔ وقولہ علیہ السلام من باع جلد اضحیتہ فلا اضحیۃ لہ۔ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ارشاد فرمایا کہ جسنے اپنی اضحیہ کی کھال فروخت کی تو اسکے واسطے اضحیہ نہیں ہے ف۔ تو اس سے عدم جواز بیع نہیں
نکلتا بلکہ۔ یفید کراہۃ البیع۔ اس سے نکلتا ہے کہ بیع مکروہ ہے ف۔ مگر کراہت کے ساتھ جواز ہوگا۔ اما البیع
جائز لقیام الملک والقدرۃ علی التسلیم۔ کیونکہ ملکیت قائم ہونے اور سپردگی کی قدرت ہونے سے بیع کا جواز
ہوگا ف۔ اور حدیث میں مراد یہ کہ اسکا اضحیہ کامل نہوا۔ اور اس حدیث کو حاکم نے صحیح کہا اور بیہقی نے سنن کبری میں
روایت کیا سو نقدہ الذہبی لکنہ حسن الاسناد واللہ تعالے اعلم۔ مسئلہ قربانی کی کھال کو اکثر لوگ قصاب کو دیتے ہیں
اور یہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ ولا یعطی اجر الجزار من الاضحیۃ۔ اور قصاب کی اجرت کو اضحیہ میں سے نہ دے
ف۔ یعنی نہ کھال اور نہ گوشت اور نہ اوجھ وغیرہ کوئی چیز بطور اجرت کے نہ دے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام
لعلی رضی اللہ عنہ تصدق بجلالہا وخطامہا ولا تعط اجر الجزار منہا شیئا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ ان جانوروں کی جھولیں و مہاریں صدقہ کردے اور انمیں سے کچھ بھی قصاب
کی اجرت میں مت دیجیو ف۔ کما رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ والنہی عنہ نہی عن البیع ایضا۔ اور قصاب یعنی
اضحیہ بنانے والے کی اجرت دینے سے ممانعت کرنا بیع سے بھی ممانعت ہے۔ لانہ فی معنی البیع۔ اسواسطے کہ جزار کو دینا
بیع کے معنی میں ہے ف۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ اضحیہ کی جلد فروخت کرنا جو جائز مکروہ کہا تو مکروہ تحریمی مراد ہے کیونکہ ظاہر
حدیث مفید ہے کہ بیع حرام ہو لیکن اصول میں متقرر ہوا کہ بیع جب ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو ذات بیع سے خارج ہے تو اصلی
مشروعیت رہتی ہے اور غیر کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع کرنا کہ ذات خود مشروع ہے لیکن جمعہ
کے جانے سے روک اسکو حرام کرتی ہے تو مکروہ تحریمی ہے اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ م ح۔ ویکرہ ان یجز صوف
اضحیتہ وینتفع بہ قبل ان یذبحہا۔ اور مکروہ ہے کہ اضحیہ کے بال لیکر اس سے نفع اٹھاوے قبل اسکے ذبح کے ف۔
یعنی قربانی کرنے سے پہلے اس جانور کے بال لیکر کام میں لانا مکروہ ہے۔ لانہ التزم اقامۃ القربۃ بجمیع اجزائہا۔ اسواسطے
کہ اس شخص نے اس جانور کے تمام اجزاء کے ساتھ میں قربت ادا کرنے کا التزام کیا تھا ف۔ اور ہنوز ذبح نہیں کیا
کہ اسکے بعض اجزاء کو بیچ یا کاٹ لیا تو یہ التزام کے خلاف مکروہ ہے۔ بخلاف ما بعد الذبح۔ برخلاف ذبح کے بعد
لانہ اقیمت القربۃ بہا۔ اسواسطے کہ پوری اضحیہ سے قربت ادا ہوگئی ف۔ کہ اسنے ذبح کیا تو اب اسکے بال اکھاڑ
وغیرہ سے جو نفع چاہے اٹھاوے جیسے کھال میں تفصیل گزری۔ کما فی الہدی۔ جیسے ہدی میں ہے ف۔ یعنی جو جانور
کہ مکہ معظمہ کو ہدی بھیجا گیا کہ وہ تمام اجزاء کے ساتھ قربت ہے پس اسکے بال لینا منع ہے۔ ویکرہ ان یحلب لبنہا فینتفع بہ
کما فی الصوف۔ اور مکروہ ہے کہ اضحیہ کا دودھ دوہکر اس سے نفع اٹھاوے جیسے بال میں مکروہ ہے ف۔ کیونکہ دودھ بھی

Marfat.com

اسکے اجزا میں سے ہے۔ اور اگر دودھ باقی رہتا اسکو مضر ہو تو سرد پانی چھڑک کر منقطع کرے ورنہ دوہکر صدقہ کردے اور یہ روایت اصل ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ ایسی اضحیہ میں ہے جسکو معین کیا ہو یا فقیر نے بہ نیت اضحیہ خریدا ہو اور غیر معین بازگ کی اضحیہ میں دودھ وبال لیکر انتفاع جائز ہے ولیکن ظاہر الروایۃ مطلق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔م۔ **قال والافضل ان یذبح اضحیتہ بیدہ ان کان یحسن الذبح**۔ اور افضل یہ ہے کہ اپنی قربانی کو اپنے ہاتھ سے ذبح کرے بشرطیکہ اچھی طرح ذبح کرسکتا ہو۔ **وان کان لا یحسنہ فالافضل ان یستعین بغیرہ**۔ اور اگر اچھی طرح ذبح نہ کرسکتا ہو تو اسکے حق میں افضل یہ ہے کہ دوسرے سے مدد لے **ف** کہ وہ ذبح کردے۔ **واذا استعان بغیرہ فینبغی ان یشہدہا بنفسہ**۔ اور جبکہ دوسرے شخص سے اپنی اضحیہ کے ذبح میں مدد لے یعنی غیر سے ذبح کرایا تو چاہیے کہ خود وہاں حاضر ہو۔ **لقولہ علیہ السلام لفاطمۃ رضی اللہ عنہا قومی فاشہدی اضحیتک فانہ یغفر لک باول قطرۃ من دمہا کل ذنب**۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ تو اٹھکر اپنی قربانی کے وہاں حاضر ہو کہ اسکے اول قطرۂ خون کے ساتھ ہی تیرے کل گناہ بخشے جاوینگے **ف** اور تو اسطرح کہیو۔ ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لا شریک لہ وبذلک امرت وانا من المسلمین۔ پس عمران بن حصین نے کہا کہ یا رسول اللہ یہ بات خاصکر آپ کیلیے اور آپ کے اہل بیت کے لیے ہے یا سب مسلمانوں کے واسطے ہے۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ سب مسلمانوں کے واسطے عام ہے۔ رواہ الحاکم والبیہقی والطبرانی۔ بیہقی نے کہا کہ اسکے اسناد میں مقال ہے اور ذہبی رح نے کہا کہ ابو حمزہ الثمالی سخت ضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسحق بن راہویہ نے اسکو باسناد حسن روایت کیا چنانچہ کہا کہ اخبرنا یحیی بن آدم وابو بکر بن عیاش عن ثابت عن ابی اسحق عن عمران بن الحصین رضی اللہ عنہ فذکرہ۔ غایت یہ کہ منقطع ہو اور یہ حرج نہیں ہے۔ اور کرخی رح نے اپنی اسناد سے اسکو عمران رض سے روایت کیا ہے۔ اور یہ حدیث حاکم نے بطریق عطیہ عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کی۔ ورواہ البزار رح۔ ذہبی رح نے کہا کہ اسمین عطیہ راوی واہی ہے اور بزار رح نے کہا کہ اس طریقہ اسناد سے بہتر اسکا طریقہ ہم کو معلوم نہیں ہوا اور یہ حدیث کرخی وابو الفتح سلیم بن ایوب الشافعی و ابو القاسم اصبہانی رح نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوعاً روایت کی لیکن شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد میں عمرو بن خالد راوی واہی ہے۔م ع ت۔ بالجملہ اس مقام پر ہمکو یہ حدیث حجت ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م۔ **قال ویکرہ ان یذبحہا الکتابی لانہ عمل ہو قربۃ وہو لیس من اہلہا**۔ اور مکروہ ہے کہ اضحیہ کو کسی یہودی یا نصرانی سے ذبح کرادے کیونکہ یہ ایسا کام ہے کہ جو قربت ہے اور کتابی اس لائق نہیں ہے **ف** تو اس سے استعانت مکروہ ہے حتی کہ مالک رح نے کہا کہ جائز ہی نہیں ہے پس شاید کہ ہمارے نزدیک بھی کراہت تحریمی بالغیر ہے اگرچہ ظاہر لفظ کراہت تنزیہی ہے۔ **ولو امرہ فذبحہا جاز لانہ من اہل الذکاۃ**۔ اور اگر مسلمان نے کتابی کو حکم کیا پس اسنے اضحیہ ذبح کردیا تو قربانی ہوگئی کیونکہ کتابی کو ذبح کی لیاقت ہے **ف** اور قربت کی لیاقت نہیں ہے لیکن موکل میں یہ لیاقت ثبوت ہے تو ذبیحہ بذریعہ کتابی کے ہوجائیگا **والقربۃ اقیمت بانابتہ ونیتہ**۔ اور قربت بوجہ مسلمان موکل کے اسکو نائب کرنے اور مسلمان کی نیت کے ادا ہوجائیگی۔ **بخلاف ما اذا امر المجوسی**۔ برخلاف کتابی کے اگر مجوسی کو (یا ہندو کو) ذبح کا حکم کیا **ف** تو جائز نہیں ہے۔ **لانہ لیس من اہل الذکاۃ فکان افسادا**۔ اسواسطے کہ مجوسی کو ذبیحہ کی لیاقت نہیں ہے تو یہ خراب کرنا ہوا **ف** اسکا ذبح کرنا مردار کرنا اور مسلمان کا حکم دینا برباد کرنا ہوگا۔ بالجملہ مسلمان کا ذبح کرنا اور کتابی کا ذبح کرنا دونوں ذبح ہوجانے میں برابر ہیں لیکن چونکہ قربانی کا ذبح کرنا امور دین سے ہے تو مشرک کتابی کی قربانی ذبح کرنا مکروہ ہے اور امور دین میں مسلمان کو چاہیے نہیں کہ کافر سے مدد لے۔ کما قال القدوری اور یہی قول شافعی و روایت احمد ہے اور مالک و احمد کے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ روایت

Marfat.com

ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمھاری قربانیون کو ذبح نکرے مگر پاک - اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قربانی کو سوائے مسلمان کے کوئی ذبح نکرے - ع - واذا غلط رجلان فذبح کل واحد منہما اضحیۃ الآخر اجزی عنہما ولا ضمان علیہما وہذا استحسان - اگر دو آدمیون نے باہم اسطرح غلط کیا کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور قربانی کو ذبح کر دیا تو وہ دونون کی طرف سے ادا ہو گئی اور دونون پر ضمان نہین ہے اور یہ حکم استحسان ہے ف - اور قیاس ظاہری اسکو مقتضی نہین ہے - واصل ہذا ان من ذبح اضحیۃ غیرہ بغیر اذنہ لا یحل لہ ذلک - اور اسکی اصلیت یہ ہے کہ جسنے دوسرے کا اضحیہ بدون اسکے حکم کے ذبح کیا تو اسکو ایسا کرنا حلال نہین ہے - وہو ضامن لقیمتہا - اور ذبح کرنے والا اسکی قیمت کا ضامن ہے ف - مترجم کہتا ہے کہ ظاہر لفظ مصنف عام ہے کہ دوسرے کا اضحیہ بدون اجازت کے عمداً ذبح کیا ہو یا غلطی سے ذبح کیا ہو اور وہ بہرحال ضامن ہے اور لہذا ابن سماعہ رح مین عمداً کی صورت مین لکھا کہ بعد ادائے ضمان کے ذابح کی طرف سے قربانی ہوجائیگی ع ن - ظاہر مراد یہ کہ ذبیحہ کا مالک یہی ہوگا اور شیخ مصنف رح نے لکھا کہ - ولا یجزیہ من الاضحیۃ فی القیاس - اور یہ ذبح اسکو قربانی سے کافی نہوگا بدلیل قیاس - وہو قول زفر رح - اور یہ زفر رح کا قول ہے ف - یعنی قیاس مختار زفر رح ہے اور یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے - ع - وفی الاستحسان یجوز ولا ضمان علی الذابح وہو قولنا - اور استحساناً قربانی جائز ہے اور ذبح کرنے والے پر ضمان نہین ہے اور یہی ہمارا قول ہے ف - یعنی قول ابوحنیفہ وابو یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی ہے - ظاہر مراد یہ کہ غلطی وغیرہ مین مطلقاً یہی حکم ہے جیسا کہ آیندہ مذکور ہے - وجہ القیاس انہ ذبح شاۃ غیرہ بغیر امرہ فیضمن - قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ذابح نے غیر کی بکری بدون اسکے حکم واجازت کے ذبح کر ڈالی تو ضامن ہوگا کما اذا ذبح شاۃ اشتراہا القصاب - جیسے اس صورت مین ضامن ہوتا ہے کہ ایسی بکری ذبح کر ڈالے جسکو قصاب نے خرید کیا ہے ف - تاکہ مناسب موقع پر ذبح کرکے اسکا گوشت فروخت کرے - پس اگرچہ قصاب نے اسکو ذبح کے لیے خریدا ہے مگر بدون اسکی اجازت کے ذبح کرنے سے ضامن ہوتا ہے اسی طرح یہان اگرچہ اسنے قربانی کے لیے خریدی ہے مگر بدون اسکی اجازت کے ذبح کرنے سے ضامن ہوگا - وجہ الاستحسان انہا تعینت للذبح لتعینہا للاضحیۃ - وجہ استحسان یہ ہے کہ یہ بکری ذبح کے واسطے متعین ہوگئی کیونکہ وہ اضحیہ کے واسطے متعین ہوئی ہے ف - کیونکہ اگر فقیر نے بہ نیت قربانی خریدی یا تونگر نے نذر قربانی خریدی تو شرعاً بھی متعین ہے اور اسکے قصد مین بھی متعین ہے اور اگر تونگر نے قربانی کے لیے خریدی تو شرعاً اگرچہ یہ متعین نہو لیکن اسکی نیت یہی ہے پس معلوم ہوا کہ فقیر کی قربانی یا تونگر کی نذر کی نیت سے خریدی ہوئی بکری تو قربانی کے لیے متعین ہوکر ذبح کے واسطے ہو جاتی ہے - حتی وجب علیہ ان یضحی بہا بعینہا فی ایام النحر ویکرہ ان یبدل بہا غیرہا - حتی کہ اس شخص پر واجب ہو جاتا ہے کہ قربانی کے ایام مین اسکو ذبح کرے اور مکروہ ہوتا ہے کہ اسکے عوض دوسری بدل کرے ف - پس یہی ذبح کے واسطے متعین ہے حتی کہ اگر مالک اسکو ذبح کرنے سے غافل ہوجاوے تو دوسرون کو بنظر خیر خواہی لازم ہے کہ اسکی مدد کرین تاکہ ذمہ داری ادا ہو جاوے - فصار المالک مستعینا بکل من یکون اہلا للذبح آذنا لہ دلالۃ - تو مالک ہر ایسے شخص سے جسکو ذبح کی لیاقت ہے مدد چاہنے والا اور اسکو اجازت دینے والا ہوگیا از راہ دلالت حال کے ف - یعنی اسکی حالت اس امر کی دلیل ہے کہ گویا آ ہر ہوش ذبح کو اجازت دی و استعانت چاہی - لانہا تفوت بمضی ہذہ الایام - کیونکہ حالت یہ ہے کہ ان ایام کے گزر جانے پر قربانی جاتی رہیگی - وعساہ یعجز عن اقامتہا لعوارض - اور شاید کہ بعض عوارض وموانع ایسے پیش آوین کہ وہ ذبح کرنے سے عاجز ہوجاوے ف - پس لامحالہ دوسرون سے استعانت ہوگی تو جو امر عرف وشرع سے ثابت ہو گویا اسنے صریح زبان سے کہدیا جیسے طعام ولیمہ کی دعوت مین بلا کر کھانا سامنے کیا تو عرف مین یہ اجازت ہے گویا اسنے

Marfat.com

زبان سے کہا کہ اسکو کھایئے پس کھانے سے ضمان نہین ہوتی اگرچہ زبان سے نہین کہا۔ اسی طرح یہان ذبح
کرنے سے تاوان نہین اگرچہ اسنے زبان سے اجازت نہین دی لہذا اگر تونگر نے قربانی خریدی جو شرعاً متعین نہین ہو جاتی
وہ بھی تونگر کی نیت وقصد کی راہ سے قربانی کے لیے متعین ہے تو اسکی طرف سے دلالت اجازت موجود ہے پس کسی حال مین
ذبح کرنے والا ضامن نہوگا۔ کما اذا ذبح شاۃ شد القصاب رجلہا۔ جیسے اس صورت مین کہ قصاب کی
بکری ایسی حالت مین ذبح کر دے کہ قصاب نے اسکے پاؤن باندھے تھے ف۔ یعنی مثلاً پاؤن باندھکر زمین پر لٹایا تھا
کہ اسکو ذبح کریگا اور چھوری لینے گیا پس کسی نے تسمیہ کہکر اسکو ذبح کر دیا تو ضامن نہین ہوتا ہے کیونکہ قصاب نے اسکو ذبح
کے واسطے متعین کر دیا تھا بخلاف اسکے اگر قصاب نے پاؤن نہین باندھے بلکہ فقط خریدی تو اسکو ذبح کرنے سے اسواسطے
ضامن ہوجاتا ہے کہ شاید قصاب اسکو زندہ فروخت کرے تو کوئی دلیل نہین جس سے ذبح کے واسطے تعین معلوم ہو۔ اور
اضحیہ مین کچھ پاؤن باندھنا شرط نہین کہ اسمین تو سوائے ذبح کے کوئی امر نہوگا لہذا اگر کسی نے دوسرے کا اضحیہ ذبح کر دیا
تو ضامن نہوگا اور یہ دلیل مقتضی ہے کہ اگر غلطی سے نہو بلکہ عمداً ایام النحر مین ذبح کر دے تو بھی ضامن نہوگا اور اضحیہ
اسی شخص کی طرف سے ادا ہوجائیگا جو اسکا مالک ہے چنانچہ آیندہ معلوم ہوگا۔ م۔ فان قیل یفوتہ امر مستحب۔ پس
اگر اعتراض ہو کہ مالک سے امر مستحب جاتا رہیگا ف۔ یعنی اگر اعتراض ہو کہ تم کہتے ہو کہ اضحیہ ہونے کی وجہ سے مالک
کی طرف سے اور راہ دلالت کے اجازت ثبوت ہوگئی کہ جو شخص کوئی ذبح ہو وہ ذبح کرے تو یہ اجازت کیونکر ثبوت ہوگی حالانکہ
غیر کے ذبح کرنے مین مالک سے ایک امر مستحب جاتا رہیگا۔ وہو ان یذبحہا بنفسہ او یشہد الذبح۔ اور امر مستحب یہ ہے کہ
مالک خود ذبح کرے یا اسکے ذبح مین حاضر ہو ف۔ حالانکہ غیر کے ذبح کرنے مین یہ نہین ہوا۔ فلا یرضی بہ۔ تو مالک
اسپر راضی نہوگا ف۔ پھر یہ دلالت کہان سے نکلی کہ وہ راضی ہے۔ اور سا اگر مالک خود حاضر ہو اور غیر نے ذبح کیا پس اگر
مالک نے روکا تو صریح منع ہے حتی کہ بالاتفاق ضامن ہوگا اور اگر منع نہین کیا تو بلاخلاف ضامن نہوگا کیونکہ یہ اجازت ہے
پس مسئلہ کی صورت تو یہ ہے کہ مالک حاضر نہین ہے تو لامحالہ یہ امر مستحب جاتا رہیگا اور باوجود اسکے کیونکر معلوم ہو کہ مالک
راضی تھا بلکہ بظاہر راضی نہوگا۔ قلنا یحصل لہ مستحبان آخران۔ ہم جواب دینگے کہ مالک کو دو مستحب دیگر حاصل
ہونگے ف۔ یعنی اگر ایک مستحب گیا اور دو مستحب حاصل ہوئے پھر خواہ مخواہ راضی ہوگا۔ صیرورتہ مضحیا لما عینہ
ایک مستحب یہ کہ مالک اسکا قربانی کرنے والا اسی مقصد کے لیے ہوگیا جسکے لیے معین کیا تھا ف۔ یعنی غیر نے مالک کی
نیابت مین یہ جانور قربانی کیا تو گویا مالک نے جس قربت کے لیے اس جانور کو معین کیا تھا اسی مین قربانی کرنے والا ہوگیا
کیونکہ اگر تونگر بھی ہو تو بھی ضرور مستحب ہے کہ جس جانور کو قربانی کے لیے معین کیا اسکو قربانی کرے پس نذر یا فقیر کی صورت مین
بدرجہ اولے یہ بات ثابت ہے پس مالک کو بذریعہ نائب کے یہ استحباب حاصل ہوا کہ تقرب موافق تعین کے حاصل ہوگیا
وکونہ معجلا بہ۔ اور مستحب دوم یہ کہ قربانی کے کام مین تعجیل کرنے والا ہوگیا ف۔ اسی واسطے روز اول افضل ہے یعنی
مستحب ہے کہ ہر امر طاعت مین جلدی کرے اور یہ بات بذریعہ غیر کے حاصل ہوئی تو جب ایک مستحب جاتا رہا اور بجائے اسکے
دو مستحب حاصل ہوئے تو ناگوار نہ سمجھیگا۔ فیرتضیہ۔ بلکہ غیر کے فعل کو گوارا رکھیگا ف۔ یعنی ایسا دلالۃً اس امر کی دلیل
ہوگا کہ پسند کریگا ہے تو یہ حکم نہین ہوسکتا کہ مالک مانع تھا۔ ولعلمائنا رحمہم اللہ تعالی من ہذا الجنس مسائل استحسانیۃ
اور ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالی کے نزدیک اسی جنس کے مسائل استحسانیہ ہین ف۔ یعنی مشائخ رحمہ نے خلاف قیاس کے
انمین استحساناً حکم دیا ہے۔ وہی ان من طبخ لحم غیرہ۔ اور وہ یہ ہین کہ اگر ایک نے دوسرے کا گوشت پکا دیا۔ او طحن
حنطتہ۔ یا اسکے گیہون پیس ڈالے۔ او رفع جرتہ فانکسرت۔ یا اسکا گھڑا اوٹھا دیا پس وہ ٹوٹ گیا۔ او حمل

فعطبت - یا اسکے جانور پر لادا پس وہ مر گیا - کل ذلک بغیر امر المالک - اور یہ ہر ایک امر بدون اجازت مالک کے کیا ف یعنی گوشت پکانا اور گیہون پیسا اور گھڑا اٹھانا اور جانور پر لادنا ہر ایک کام بدون اجازت مالک کے کیا - یکون ضامنا - تو وہ ضامن ہوگا ف کیونکہ یہ غیر پر ظلم و تعدی ہے کیونکہ مالک کی طرف سے یہان کوئی ایسی بات نہین پائی گئی کہ جس سے اجازت کی دلیل ہو - ولو وضع المالک اللحم فی القدر و القدر علی الکانون و الحطب تحتہ - اور اگر گوشت کی صورت مین ایسا ہو کہ مالک نے گوشت کو دیگ مین ڈالا اور دیگ کو چولھے پر رکھکر نیچے لکڑیان رکھین ہون ف تو یہ دلالت ہے کہ پکانا منظور ہے - اوجعل الحنطۃ فی الدورق - یا گیہون کے مسئلہ مین یہ ہو کہ مالک نے گیہون کو دورق مین بھرا ف یعنی گول ٹوکری مین بھر کر چکی کے اوپر لگا دیا تاکہ اسمین سے گیہون چکی کے بیچ سوراخ مین گرین - وربط الدابۃ علیہ - اور چکی چلانے والا جانور اس سے باندہ دیا ہو ف تو یہ دلیل ہے کہ پیسنا منظور ہے - اور فع الجرۃ وامالہا الی نفسہ - یا گھڑا اٹھانے کے مسئلہ مین مالک نے خود گھڑا اٹھا کر اپنی طرف جھکایا ہو ف تاکہ اعانت کی دلیل ہو - اوحمل علی دابتہ فسقط فی الطریق - یا جانور پر لادنے کے مسئلہ مین مالک نے اپنے جانور پر بوجھ لادا ہو کہ وہ راہ مین گر گیا ہے ف تاکہ اعانت کی دلیل ظاہر ہو پس ایسی صورتون مین یون واقع ہوا یعنی - فاوقد ہو النار فیہ فطبخہ - پس اس شخص غیر نے چولھے مین آگ روشن کر دی کہ گوشت پکا دیا - اوساق الدابۃ فطحنہا - یا اسنے جانور ہانک دیا کہ گیہون پیس دیے - اواعانہ علی رفع الجرۃ فانکسرت فیما بینہما - یا اسنے گھڑا اٹھانے مین مالک کی اعانت کر دی کہ وہ ان دونون کے لگاؤ مین ٹوٹ گیا اوحمل علی دابتہ ما سقط فعطبت - یا اسنے کوئی بوجھ اٹھا کر اسکے جانور پر لاد دیا کہ وہ تلف ہو گیا - لا یکون ضامنا فی ہذہ الصور استحسانا لوجود الاذن دلالۃ - تو ان صورتون مین استحسانا ضامن نہوگا کیونکہ از راہ دلالت کے اجازت ثابت ہے ف یعنی اوپر کی صورتین جنمین بدون دلالت کے ضامن ہوا تھا اگر وہ ان وجوہ مذکورہ کے ساتھ واقع ہون تو اجازت بدلالت پائے جانے کی وجہ سے استحسانا ضامن نہوگا - واذا ثبت ہذا فنقول فی مسئلۃ الکتاب ذبح کل منہما اضحیۃ غیرہ بغیر اذنہ صریحا فہی خلافیۃ زفر بعینہا و یتاتی فیہا القیاس والاستحسان کما ذکرنا - اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب ہم کتاب کے مسئلہ مین یون فرض کرتے ہین کہ دو شخصون مین سے ہر ایک نے دوسرے کا جانور قربانی بدون اسکی اجازت صریح کے ذبح کر دیا (اگرچہ غلطی سے نہین بلکہ عمداً ایسا کیا) تو یہ صورت بھی زفر رح کے ساتھ اختلافی ہے اور اسمین بھی قیاس و استحسان جاری ہوگا جیسے ہمنے ابھی ذکر کیا ہے ف حتی کہ زفر رح کے نزدیک بدلیل قیاس ضامن ہوگا اور قربانی ادا نہوگی اور یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے اور ہمارے علماء رح کے نزدیک استحسانا قربانی ادا ہوگی اور ضمان نہین ہے - فیاخذ کل واحد منہما مسلوختہ من صاحبہ ولا یضمنہ لانہ وکیلہ فیما فعل دلالۃ - پس ایسا کرین کہ ہر ایک اپنی مسلوخہ بکری کو دوسرے سے لے لے اور اس سے ضمان نہین لے سکتا کیونکہ اسنے جو کچھ کیا یعنے ذبح کر دیا تو اس کام مین وہ از راہ دلالت کے اسکی طرف سے وکیل نائب ہے ف اور جب نائب وکیل نے موافق رائے موکل کے کام کیا تو وہ ضامن نہین ہو سکتا ہے مگر یہ صورت اسوقت تک کہ مذبوحہ بکری موجود ہو یا دونون نے غلطی سے ایسا کیا ہو - فان کانا قد اکلا ثم علما فلیحلل کل واحد منہما صاحبہ و یجزیہما - پھر اگر دونون نے مذبوحہ کو کھا لیا پھر معلوم ہوا کہ ایک نے دوسرے کی قربانی ذبح کی تو چاہیے کہ دونون مین سے ہر ایک دوسرے سے تحلیل کر لے یعنی معاف کر لے اور دونون کی قربانی جائز ہو جائیگی ف اور کھانا کچھ مفسد نہین ہے - لانہ لو اطعمہ فی الابتداء یجوز - اسواسطے کہ اگر ابتداء مین قربانی کرنے والا اس گوشت کو دوسرے کو کھلاتا تو جائز تھا - وان کان غنیا - اگرچہ وہ تونگر ہو - فکذا لہ ان یحللہ فی الانتہاء - اسی طرح اسکو اختیار ہے کہ آخر مین یعنی کھانے کے بعد اسکو حلال کر دے - وان تشاحا فلکل واحد منہما ان یضمن صاحبہ قیمۃ لحمہ ثم یتصدق بتلک القیمۃ

اور اگر دونوں نے باہم جھگڑا کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ دوسرے سے اپنے گوشت کی قیمت لے لے پھر وہ کل قیمت کو صدقہ کرے۔ لانها بدل عین اللحم فصار کما لو باع اضحیتہ۔ اسواسطے کہ یہ قیمت معاوضہ گوشت ہے تو ایسا ہوگیا جیسا اپنا اضحیہ فروخت کردیا ف۔ حالانکہ فروخت کرنا جائز نہیں اور اگر فروخت کرے تو کل دام صدقہ کرنا واجب ہے اسی طرح یہاں جو قیمت وصول کی اسکو بھی صدقہ کرنا واجب ہے اسواسطے کہ دام وقیمت میں کچھ فرق نہیں سوائے اسکے کہ قیمت تو اصلی موجب ہے پھر اگر باہمی رضامندی سے کسی مقدار پر عقد ہو تو قیمت سے اس مقدار کی جانب منتقل ہوتا ہے پس دونوں قول ہونے میں برابر ہیں۔ وہذا لان التضحیۃ لما وقعت عن صاحبہ کان اللحم لہ۔ اور یہ حکم اسواسطے ہے کہ جب قربانی اسی شخص کی طرف سے واقع ہوئی جو اس جانور کا مالک تھا تو گوشت اسی کی ملک ہوا ف۔ حالانکہ یہ گوشت دوسرے شخص نے کھالیا یعنی اجازت جو دلالت ثابت ہوئی وہ تو صرف ذبح کرنے تک محدود تھی اور گوشت کھانے یا تصرف میں لانے کی اجازت نہیں تھی پس گوشت کا صرف کرنا بلا اجازت واقع ہوا۔ ومن اتلف لحم اضحیۃ غیرہ کان الحکم ما ذکرناہ۔ اور جو کوئی کسی غیر کی قربانی کا گوشت تلف کرڈالے تو اسکا حکم یہی ہوتا ہے جو ہمنے بیان کیا ہے ف۔ کہ مالک کے واسطے اسکے گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا پھر مالک اس قیمت کو صدقہ کرے بس اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ومن غصب شاۃ فضحی بہا ضمن قیمتہا وجاز عن ضحیتہ لانہ ملکہا سابق الغصب۔ اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کرکے اسکی قربانی کی تو اسکی قیمت تاوان دے اور اسکی قربانی جائز ہوجائیگی اسواسطے کہ وہ سابق غصب کی وجہ سے اسکا مالک ہوگیا تھا ف۔ اسواسطے کہ جب وہ بکری غصب کی تو اسیر عین بکری پھیرنا واجب تھا اور جب اسنے قربانی کی تو ہلاک ہوا اور اصل مالک کا حق بجانب قیمت منتقل ہوا پس معلوم ہوا کہ غاصب نے غصب کی وجہ سے اپنی ملکیت قربانی کی تو قربانی ادا ہوگئی۔ بخلاف ما لو اودع شاۃ فضحی بہا۔ برخلاف اسکے اگر اسکے پاس بکری ودیعت رکھی ہو پس مستودع نے اسکی قربانی کردی ف۔ تو قربانی نہیں ادا ہوگی اور قیمت کا ضامن ہوگا لانہ یضمنہ بالذبح۔ اسواسطے کہ مستودع تو بوجہ ذبح کے اسکا ضامن ہوا ف۔ اور پہلے امین تھا اور غاصب کی طرح سے ضمین نہیں تھا۔ فلم یثبت الملک لہ الا بعد الذبح واللہ تعالی اعلم۔ پس اسکی ملکیت نہیں ثابت ہوئی مگر بعد ذبح کے واللہ تعالی اعلم ف۔ اور بعد ذبح کے قربانی ممکن نہیں ہے فافہم۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ غاصب کی قربانی بھی جبھی جائز ہوگی کہ اسنے ایام النحر میں قیمت ادا کردی ہو اور وجہ یہ ہے کہ ملکیت اول اس مذبوحہ میں حاصل ہوئی پھر اسی وقت سے مستند ہوئی جب سے وہ ضامن ہوا یعنی غصب کیا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ خون بہاتا اسکی ملکیت میں واقع ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر بھی اسمیں تامل ہے اور وجہ تامل یہ کہ استناد بسبب سابق بضرورت ہوتا ہے اور یہاں صرف تاوان کے واسطے ضرورت ہے اور ادائے قربانی کے واسطے ضرورت محل تامل ہے واللہ تعالی اعلم۔ اور زفرؒ وابو یوسفؒ سے ایک روایت میں قربانی نہیں ادا ہوگی اور یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے اور یہی نوادر ابن رستم میں امام محمدؒ سے مروی ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔ ع۔

کتاب الکراہیۃ

یہ کتاب کراہیت کے بیان میں ہے

چونکہ کتب سابقہ میں اکثر مسائل کی نسبت مکروہ لکھا ہے لہذا اس کتاب میں کراہیت واسکے مسائل کی تحقیقات مع ان مسائل کے جو مکروہ ہیں اور وہاں مذکور نہیں ہوئے ہیں بیان فرمائے اور اللہ تعالی نے احسن اختیار کرنے کے واسطے ارشاد فرمایا ہے اور اسکا معلوم ہونا اسی طرح کہ مکروہات سے اجتناب ہو لہذا البعض قدماء مشائخ کی عبارات میں کتاب الاستحسان

سے تعبیر ہے اور مکروہ خلاف مندوب ومستحب ہے اور کراہت یا تنزیہی ہے تو وہ حلال سے اقرب اور خلاف اولیٰ ہے۔ اور دوم
مکروہ تحریمی ہے۔ **قال رحمہ اللہ تکلموا فی معنی المکروہ**۔ شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ مشائخ نے مکروہ کے معنی مین
اختلاف کیا **ف**۔ بعض نے کہا کہ جسکے کرنے سے نہ کرنا بہتر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو تنزیہی مکروہ ہے۔ بعض نے کہا کہ اولیٰ
یہ کہ اسکو نہ کرے وہ مکروہ ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ بھی بمنزلہ اول ہے۔ اور مخفی نہین کہ تفصیل حرام ومکروہ تحریمی وغیرہ کے لحاظ
ثبوت کے ہے ورنہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین منع وعدم منع اسواسطے تھا کہ وہم وگمان کو وہان دخل
نہین تھا پھر جب روایات کے ذریعہ سے احادیث کا ثبوت ہوا اور اجتہاد کے ذریعہ سے آیات مین علم ہوا تو اقسام ہوئے
ہین انکہ قطعی علم آیت یا متواتر حدیث یا اجماع محکم سے منع یعنی حرام ہے جیسے عمل کرنے کی جانب فرض ہے۔ اور ظنی علم مذکور سے
منع یعنی مکروہ تحریمی ہے جیسے عمل کی جانب واجب ہے۔ اور یہ صریح ہے کہ زمانہ مبارکہ رسالت مین ظن کو دخل نہ تھا وقد صرح بذلک
المحقق ابن الہمام رح فی بعض المواضع۔ لیکن اسمین مزید توضیح یہ ہے کہ ظنیات مین اجتہادات کو دخل ہے پس اکثر یہ ہوا کہ مجتہد
نے نص کو مظنون اور ثابت کو مکروہ قرار دیا اور دوسرے مجتہد کے نزدیک غیر مظنون اور ثابت حرام ہے جیسے بعض اعمال
کو بعض نے رکن وبعض نے شرط نکالا اور اسوجہ سے مجتہد کے نفس پر مدار ہوا یعنے مجتہد کے اجتہاد مین آیا کہ یہ لفظ تحریم
کو مفید ہے تو حرام ہے اگرچہ دوسرے کے نزدیک جواز یا مکروہ تحریمی ہو پھر مشائخ کا یہ کلام کہ نہ کرنا چاہیے یا ترک اولیٰ ہے مفید
عام نہین ہے۔ **والمروی عن محمد رح نصا ان کل مکروہ حرام**۔ اور امام محمد رح سے صریح یہ مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے **ف**
یعنی جسکو مکروہ تحریمی کہا وہ درحقیقت حرام ہے۔ **الا انہ لما لم یجد فیہ نصا قاطعا لم یطلق علیہ لفظ الحرام** لیکن
چونکہ اسمین مجتہد موصوف نے نص قطعی نہین پائی (بلکہ ظنی ہے) تو اسپر لفظ حرام کا اطلاق نہین کیا **ف**۔ تاکہ احتیاط
رہے اسواسطے کہ جیسے حرام کو حلال کرنا کفر ہے اسی طرح حلال کو حرام کرنا بھی کفر ہے اگرچہ مجتہد عالم نے اعتماد شرع پر بحکم
شرع اجتہاد کیا ہے اور جان بوجھکر عمداً نہین ہے تو وہ بہرحال ثواب کا مستحق ہے لیکن اسنے اپنی ادراک علمی تک احتیاط کی
اور دلیل شرعی قاطع نہ پائی تو حرام نہین کہا بلکہ اسکے واسطے لفظ مکروہ کہا۔ مسئلہ حرام کو جان بوجھکر بدون شرعی دلیل
کے حلال کرنا کفر ہے اور مکروہ تحریمی کا منکر کافر نہوگا۔ **وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف انہ الی الحرام اقرب**۔ اور امام
ابو حنیفہ وابو یوسف سے مروی ہے کہ مکروہ اقرب بحرام ہے **ف**۔ عین حرام نہین ہے۔ پس ترک عمل مین دونون برابر ہین
یعنی جیسے حرام کا ترک لازم اسی طرح مکروہ کا ترک لازم ہے۔ جیسے فرض وواجب عمل مین برابر ہین۔ مترجم کہتا ہے کہ نظر تحقیق
اسکا مرجع یہی کہ اجتہاد کی سبیل مین یہ حال ہے کیونکہ عمل یا ترک عمل کے سوائے قطعاً دوسری قسم نہین تو یہ معنی نہین ہوسکتے کہ
حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین سوائے حرام کے کوئی قسم اقرب بحرام ہی تھی پس اگر شیخین رح سے
یہ روایت بثبوت ہو تو بھی معنی باول ہین یعنے موافق بقول محمد رح لیے جاوین حالانکہ تاج الشریعہ رح نے شرح مین کہا کہ یہ
روایت شاذہ ہے کیونکہ مبسوط مین مذکور ہے کہ ابو یوسف رح نے ابو حنیفہ رح سے کہا کہ جہان آپنے کہا کہ مین اسکو مکروہ جانتا ہون
تو اسمین آپکی کیا رائے ہے فرمایا کہ تحریم یعنے حرام جانتا ہون۔ یہی محیط مین مذکور ہے اور محیط مین کہا کہ جہان مطلق کراہت مذکور ہو
یعنے کوئی قید نہین تو اس سے تحریم مراد ہے کما فی العینی۔ لیکن تتبع کرنے پر مخفی نہین کہ یہ حکم عبارات مین کلیہ نہین ہے شاید کلام
محمد رح کے کلام مین مستقیم ہو کیونکہ عبادات مین بہت سے مسائل مین مکروہ کا اطلاق ہے حالانکہ تنزیہی یا خلاف مراد ہے پس
اعتماد تصریح شارح یا ساخر یا اعتماد دلیل ہے علے اختلاف حال الناس واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ **وہو یشتمل علی
فصول**۔ یہ کتاب مشتمل بفصول ہے۔ **منہا فصل فی الاکل والشرب**۔ از انجملہ ایک فصل بیان اکل وشرب
یعنی کھانے پینے مین ہے **ف**۔ کہ کھانے پینے مین جن اشیاء مین سے کون کون مکروہ ہین اور انواع کھانے پینے

Marfat.com

کیونکہ ہین۔ قال ابوحنیفۃ رح یکرہ لحوم الاتن والبانہا وابوال الابل۔ امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ مادہ گدھیون کا گوشت و انکا دودھ اور اونٹون کا موت سب مکروہ ہین ف۔ نر گدھون کا گوشت بھی مثل مادہ کے مکروہ ہی اور خر مادہ اسواسطے کہا کہ دودھ مادہ سے ہوتا ہی۔ وقال ابویوسف ومحمد لاباس بابوال الابل۔ اور امام ابویوسف و محمد رح نے کہا کہ اونٹون کے پیشاب مین مضائقہ نہین ہی ف۔ یعنی پلانا بھی جائز ہی اور جامع صغیر مین اسی طرح مطلق مذکور ہی کہ ابویوسف و محمد رح نے کہا کہ اونٹ کے پیشاب اور گھوڑے کے گوشت مین کچھ مضائقہ نہین ہی۔ لیکن مصنف رح نے کتاب الصلوۃ کے ابواب طہارات مین امام ابویوسف رح سے اسکی نجاست نقل کی لہذا بیان کیا کہ وتاویل قول ابی ابویوسف انہ لاباس بہا للتداوی۔ اور ابویوسف رح کے قول کی تاویل یہ ہی کہ اونٹون کے پیشاب مین بغرض دوا کرنے کے مضائقہ نہین ہی ف۔ اور امام محمد رح کے نزدیک نصا ثبوت ہی کہ ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہی۔ پھر گدھون نر مادہ کے گوشت مکروہ ہونے مین کچھ خلاف نہین ہی۔ وقد بینا ہذہ الجملۃ فیما تقدم۔ اور ہمنے اس مجموعہ کو سابق مین بیان کر دیا ہی ف۔ یعنی یہ سب بیان اوپر آگیا ہی۔ فی الصلوۃ۔ کتاب الصلوۃ مین ف۔ پیشاب و حرمت لحم بلکہ مع دودھ۔ والذبائح۔ اور کتاب الذبائح مین ف۔ کہ پالو گدھے کا گوشت حرام منصوص ہوا ہی۔ فلا نعیدہا۔ تو اب ہم اسکا اعادہ نہین کرینگے۔ واللبن متولد من اللحم فاخذ حکمہ۔ اور دودھ چونکہ گوشت سے پیدا ہوا تو گوشت ہی کا حکم لیا ف۔ یعنی گوشت کی طرح تحریما مکروہ ہی اور گھوڑے کے دودھ مین لقول ابوحنیفہ یہ تاویل ہو کہ وجہ حرمت نجاست نہین ہی بلکہ کراہت ہی تو دودھ مین مضائقہ نہین ہی۔ م۔ فخر الاسلام رح نے شرح جامع صغیر مین کہا کہ ہمارے اصحاب متفق ہین کہ اگر گدھا پالو ذبح کیا جاوے تو اسکا گوشت پاک ہو جائیگا ولیکن وہ نہین کھایا جائیگا۔ رہی اسکی چربی تو وہ بھی نہین کھائی جائیگی۔ پھر کیا سوائے کھانے کے دوسرے طور پر اس سے انتفاع جائز ہی یا نہین تو اسمین ہمارے مشائخ مختلف ہین بعض نے کہا کہ نہین جیسے کھانا نہین حلال ہی اور بعض نے کہا بلکہ یہ جائز ہی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ وارد ہوتا ہی کہ حدیث صحیح مین آیا کہ اللہ تعالی یہودیون پر لعنت کرے کہ انپر چربی حرام کی گئی تھی پس انھون نے اسکو پگھلا کر فروخت کر کے اسکا ثمن کھایا۔ کما فی الصحیح۔ اور ہمارے اصول مین قرار پایا کہ بدل کھانا بمنزلہ عین کھانے کے ہی حتی کہ جو چیز نہین کھا سکتے ہین تو اسکے دام کھانا بمنزلہ عین کھانے کے ہی۔ جواب یہ ہی کہ حدیث کے معنی مین غور کرنا ضرور ہی اسواسطے کہ بالاتفاق گدھون کا فروخت کرنا جائز ہی پس اگر یہ معنی عام ہون تو لازم آوے کہ گدھون کی بیع جائز نہین ہی حالانکہ گدھے کی سواری سنت صلحا و انبیا علیہم السلام ہی و قد قال تعالی والخیل والبغال والحمیر لترکبوہا و زینۃ الآیۃ۔ پس جواز بیع مین خلاف نہین ہی اور ثمن کھانا جائز ہی تو لامحالہ یہ معنی ہین کہ چربی مذکور سے انتفاع یہودیون پر حرام تھا جیسے کھانا حرام تھا جیسے اصل مذکور مختص یعنی خورد نوش ہی اور ہم تو اس چربی سے سوائے کھانے کے بتی وغیرہ جلانے کا انتفاع کہتے ہین کیونکہ ذبح سے وہ پاک ہو گئی۔ رہا اونٹ کے پیشاب کا مسئلہ تو وہ کتاب الصلوۃ مین گذرا اور وہان جانبین کے دلائل مذکور ہین اور ملخص یہ کہ بنظر استدلال مذکور و نص قوی کے قول امام محمد رح قوی ہی اور بنظر احتیاط و ورع دینی کے قول ابی حنیفہ رح مختار ہی لیکن باب بنظر ضرورت و فتوی وسیع ہی جسمین تنگی و تکلیف نہین دینا چاہیے واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔ (دنیا مین سونے و چاندی کے برتن مین استعمال مکروہ ہی) قال ولا یجوز الاکل والشرب والادہان والتطیب فی آنیۃ الذہب والفضۃ للرجال والنساء۔ چاندی و سونے کے برتنون مین کھانا و پینا و تیل لگانا اور خوشبو لگانا مردون و عورتون سب کو جائز نہین ہی ف۔ قدوری رح نے شرح المختصر مین کہا کہ بعض نے تیل لگانے کی حرام صورت یہ بیان کی کہ برتن اٹھا کر اس سے اپنے سر پر ڈالے ورنہ اگر اسنے چاندی کی پیالی مین

Marfat.com

ہاتھ ڈال کر اس سے تیل لے کر لگایا تو مکروہ نہیں ہے وکذا فی الجامع والذخیرہ والمحیط - اور اسی طرح اگر چاندی سونے کے برتن سے طعام نکال کر ہاتھ یا روٹی پر رکھ کر کھایا تو وہ برتن مذکور سے الگ ہو گیا پس مکروہ نہیں ہے ع - اور شاید مقصود علماء رحمہم اللہ یہ ہے کہ جن وجوہ میں ظرف سے غیر معمولی طور پر انقطاع لازم آوے تو وہ اس برتن کا استعمال نہ ہوگا لیکن تیل لگانے کے مسئلہ میں اشکال وارد ہوگا کہ تیل کے بارہ میں چاندی سونے کی شیشی یا پیالی اسی طور سے استعمال کیجاتی ہے کہ اس میں سے تیل ہاتھ پر نکال کر لگایا جاوے اور خود پیالی کو سر پر نہیں اونڈھلتے ہیں بخلاف اسکے طعام برتن میں کھایا جاتا ہے تو نکال لینا اس سے احتراز ہے بالجملہ اصل یہ ہے کہ ایسے برتنوں میں کھانا پینا وغیرہ استعمال منع ہے - **لقولہ علیہ السلام فی الذی یشرب فی اناء الذہب والفضۃ انما یجرجر فی بطنہ نار جہنم** - اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کے حق میں جو سونے و چاندی کے برتن میں پیوے یوں فرمایا کہ وہ تو اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ نگلتا ہے ف رواہ البخاری ومسلم اور ایک روایت میں جو کھاوے - **واتی ابو ہریرۃ بشراب فی اناء فضۃ فلم یقبلہ وقال نہانا عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم** - اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس چاندی کے برتن میں پانی لایا گیا تو آپ نے نہیں قبول کیا اور فرمایا کہ ہمکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے ف یہ ابو ہریرہ رضی عنہ کی حدیث نہیں ملی ولیکن حذیفہ رضی اللہ عنہ مداین میں تھے کہ پینے کو پانی مانگا تو ایک مجوسی چاندی کے برتن میں لایا پس آپ نے پھینک دیا اور فرمایا کہ میں نے پھینک اسواسطے دیا کہ میں نے اسکو منع کیا تھا اور اسنے نہیں مانا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو حریر و دیباج پہنے و چاندی و سونے کے برتنوں میں پینے سے منع فرمایا اور کہا کہ یہ کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمہارے واسطے آخرت میں ہیں - رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ - **واذا ثبت ہذا فی الشرب فکذا فی الادہان ونحوہ لانہ فی معناہ** - اور جب یہ حکم پینے میں ثابت ہوا یعنی چاندی و سونے کے برتن میں پینا نہیں جائز ہے (بلکہ کھانے میں عدم جواز ثبوت ہوا - مسلم -) تو اسی طرح تیل لگانے واسکے مانند امور میں بھی ثابت ہوا اسواسطے کہ یہ امور بھی کھانے پینے کے معنی میں ہیں ف یعنی ان برتنوں سے استعمال میں برابر ہیں - **ولانہ تشبہ بزی المشرکین وتنعم بتنعم المترفین والمسرفین** - اور اس دلیل سے کہ چاندی و سونے کے برتنوں میں استعمالات مشرکوں کے ہیئت سے اور مسرفوں و مترفوں کے عیش و اترانے سے مشابہت ہے ف یعنی مکروہ تحریمی مراد ہے کیونکہ نص موجود ہے - **ویستوی فیہ الرجال والنساء لعموم النہی** - اور اس تحریم میں مرد و عورتیں برابر ہیں کیونکہ ممانعت عام ہے ف کوئی خصوصیت مردوں کی نہیں ہے جیسے سونے چاندی کے زیورات ولباس حریر و دیباج میں مردوں کی خصوصیت ہے اور عورتوں کو مباح ہیں - **وکذلک الاکل بملعقۃ الذہب والفضۃ** - اور اسی طرح سونے و چاندی کے چمچہ سے کھانا - **والاکتحال بمیل الذہب والفضۃ** - اور سونے و چاندی کی سلائی سے سرمہ لگانا ف یہی مکروہ تحریمی ہے - **وکذلک ما اشبہ ذلک کالمکحلۃ والمرآۃ وغیرہا لما ذکرنا** - اور اسی طرح جو چیزیں اسکے مشابہ ہوں مانند سرمہ دانی اور آئینہ وغیرہ کے سب مکروہ ہیں بدلیل مذکورہ بالا ف کہ یہ مشرکین سے مشابہت ہے ع - بلکہ حدیث کی دلالت سے معلوم ہے کہ ان چیزوں کا استعمال ممنوع ہے - پس عطردان و انگیٹھی کا حلقہ و رکاب و لگام گھوڑے کی زنجیر و حلقہ اور کرسی و تخت و کنگھی وغیرہ سب مکروہ تحریمی ہیں م - اگر آئینہ کا حلقہ چاندی کا اور باقی لوہا یا شیشہ ہو تو ابو حنیفہ رح نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ ہم خیر نہیں سمجھتے - التاتارخانیہ - ش - **قال ولا بأس باستعمال انیۃ الرصاص والزجاج والبلور والعقیق** - اور رانگ قلعی کے ظروف اور شیشہ و بلور و عقیق کے برتنوں کو استعمال کرنے میں مضائقہ نہیں ہے - **وقال الشافعی یکرہ لانہ فی معنی الذہب والفضۃ فی التفاخر بہ** - اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ یہ بھی مکروہ ہیں اسواسطے کہ انکے ساتھ تفاخر ہونے میں سونے و چاندی کے معنی موجود ہیں ف یعنی جیسے سونے و چاندی سے تفاخر ہے انسے بھی تفاخر ہوتا ہے تو یہ اسی کے معنی میں

Marfat.com

ہوئے۔ قلنا لیس کذلک لانہ ماکان من عادتھم التفاخر بغیر الذہب والفضۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں
ہے اسواسطے کہ سوائے سونے وچاندی کے دوسری چیزوں کے برتنوں سے تفاخر کرنا مشرکوں کی عادات میں سے نہیں تھا ف
علی ہذا اگر کسی قوم میں یہ تفاخر جاری ہو تو اسلام میں کراہت ہوگی مگر آنکہ کہا جاوے کہ یہ مراد ہے کہ نص حدیث انکی ممانعت
کو شامل نہیں کیونکہ مشرکوں میں صرف سونے وچاندی کے برتنوں میں تفاخر جاری تھا۔م۔ اور اصل اشیاء میں اباحت ہے لقولہ
تعالیٰ ہو الذی خلق لکم مافی الارض جمیعا۔ یعنی وہ ہے اللہ تعالیٰ کی بندگی کرو جسنے تمہارے واسطے جو کچھ زمین میں ہے سب
پیدا کر دیا۔ وقولہ تعالیٰ قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ۔ یعنی کہدے کہ کسنے اللہ تعالیٰ کی زینت حرام کی جو اسنے
بندوں کے واسطے پیدا کی ہے ع۔ اسی سے شیخ عبدالغنی نابلسی رح نے حقہ تمباکو جائز نکالا ہے م۔ صفر کے ظروف میں
استعمال جائز ہے۔ کیونکہ بریدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمارے یہاں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو ہمنے
آپ کے واسطے صفر کے کونڈے میں پانی نکالا پس آپ نے اس سے وضو فرمایا۔ رواہ البخاری وابوداؤد۔ زیلعی۔ ویجوز الشرب
فی الاناء المفضض عند ابی حنیفۃ رح۔ اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مفضض برتن میں پینا جائز ہے یعنے اگر برتن کے
کنارے وغیرہ چاندی سے مرصع ہوں تو پینا مکروہ نہیں ہے۔ کما فی الجامع الصغیر۔ والرکوب فی السرج المفضض۔ اور
چاندی کے جڑاؤ زین پر بیٹھنا مکروہ نہیں۔ والجلوس علی الکرسی المفضض والسریر المفضض۔ اور جڑاؤ کرسی اور
جڑاؤ تخت پر بیٹھنا مکروہ نہیں ہے۔ اذا کان یتقی موضع الفضۃ۔ بشرطیکہ جہاں چاندی ہے اس سے پرہیز رکھے ومعناہ
یتقی موضع الفم وقیل ہذا وموضع الید فی الاخذ۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ برتن میں چاندی کی جگہ سے منھ الگ رکھے اور
بعض نے فرمایا کہ منھ کو اور گرفت کی جگہ سے ہاتھ کو بچاوے۔ وفی السریر والسرج موضع الجلوس۔ اور تخت وکرسی
اور زین کی صورت میں بیٹھک کی جگہ سے بچے ف۔ یعنی جہاں چاندی ہے اس سے پرہیز رکھے۔ وقال ابو یوسف
یکرہ ذلک۔ اور امام ابو یوسف رح نے فرمایا کہ یہ سب بھی مکروہ ہے ف۔ اگرچہ چاندی سے بچے۔ وقول محمد یروی
مع ابی حنیفۃ رح ویروی مع ابی یوسف۔ اور امام محمد رح کا قول ایک روایت میں ابوحنیفہ رح کے ساتھ مروی ہے اور
دوسری روایت میں ابو یوسف کے ساتھ مروی ہے ف۔ اور یہی اقوی ہے اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مثل
قول ابو یوسف رح کے مکروہ ہے ع۔ اور یہی احوط ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعلی ہذا الخلاف الاناء المضبب بالذہب
والفضۃ اور ایسا ہی اختلاف ایسے برتن میں ہے جو چاندی یا سونے سے مضبب ہو ف۔ یعنی باریک تیر کا حلقہ ہو
خواہ جوڑنے کے واسطے یا مضبوطی کے لیے۔ والکرسی المضبب بھما۔ اور ایسی کرسی میں جو سونے یا چاندی سے مضبب
وکذا اذا جعل ذلک فی السیف۔ اور اسی طرح اگر یہ بات تلوار میں کی گئی ف۔ یعنی تلوار مفضض یا مضبب کی گئی
تو اسکے استعمال میں بھی اختلاف جاری ہے۔ والمشحذ وحلقۃ المرآۃ۔ اور سان پتھر جسپر تلوار وغیرہ تیز کرتے ہیں
اور آئینہ کا حلقہ اگر مضبب یا مفضض ہو تو اسمیں بھی اختلاف ہے۔ اوجعل المصحف مذہبا او مفضضا۔ یا اسنے مصحف
مجید کو جڑاؤ سونے یا چاندی سے کیا ف۔ تو اسمیں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور معنی یہ کہ مصحف مجید کے اوراق یا دفتی
میں سونے یا چاندی کے پتر لگاکے جڑاؤ بنایا۔ وکذا الاختلاف فی اللجام والرکاب والثفر اذا کان مفضضا
اور اسی طرح لگام ورکاب ودمچی میں بھی اختلاف ہے جبکہ اسمیں سے کوئی چیز مفضض ہو۔ وکذا الثوب فیہ کتابۃ بذہب
او فضۃ علی ہذا۔ اور اسی طرح جس کپڑے میں سونے یا چاندی کے پتروں کے کاٹ سے حروف لکھے ہوں تو اسمیں بھی
ایسا ہی اختلاف جاری ہے۔ وہذا الاختلاف فیما یخلص۔ اور یہ اختلاف مذکور ایسی صورت میں ہے کہ وہ جدا ہو سکے
ف۔ یعنی جن اشیاء میں اول سے آخر تک سونے یا چاندی سے مفضض یا مضبب ہونے میں ابوحنیفہ رح کے ساتھ

اور یوسف وغیرہ کا اختلاف بیان کیا گیا ہے ایسی صورت میں ہے کہ ان چیزوں سے سونا و چاندی جدا ہو سکتا تھا یعنی جڑاؤ تھا یعنی جڑاؤ ہو کہ اسکو جدا کرنا ممکن ہو اور کھپ نہیں گیا ہو۔ فاما التمویہ الذی لا یتخلص فلا باس بہ بالاجماع۔ اور ملمع یعنی سونے یا چاندی کا پانی پھرا ہوا جو الگ نہیں ہو سکتا ہے تو اسمیں بالاجماع کچھ مضائقہ نہیں ہے ف یعنی امام ابوحنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمہم اللہ سب کے نزدیک ملمع جائز ہے اگرچہ شافعی رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لہما ان مستعمل جزء من الاناء مستعمل جمیع الاجزاء فیکرہ کما اذا استعمل موضع الذہب و الفضۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ برتن کا کوئی جزو استعمال کرنے والا پورا برتن استعمال کرنے والا ہوتا ہے تو استعمال مکروہ ہوا جیسے چاندی دھونے کے مقام کو استعمال کرنا مکروہ ہے ف مثلاً جڑاؤ یا مضبب پیالہ میں چاندی و سونے کی جگہ منہ لگا کر پانی پینا مکروہ ہے و علی ہذا بیٹھنا و ہاتھ لگانا وغیرہ مکروہ ہے۔ ولابی حنیفۃ رح ان ذلک تابع ولا معتبر بالتوابع فلا یکرہ۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مفضض و مضبب میں چاندی و سونا بطور تابع ہے اور جو چیزیں تابع ہوتی ہیں انکا اعتبار نہیں ہوتا ہے تو مکروہ نہوا ف جیسے حریر ریشمی حرام ہے حالانکہ تابع ہو کر جائز ہوتا ہے۔ کالجبۃ المکفوفۃ بالحریر و العلم فی الثوب۔ جیسے وہ جبہ جسمین حریر کی سنجاف ہو یا وہ کپڑا جسمین ریشمی بیل بوٹے ہوں۔ و مسمار الذہب فی الفص۔ اور جیسے نگینہ میں سونے کی کیلیں ہوں ف اور بعض نے استدلال کیا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیالوں میں سے ایک پیالہ تھا جسپر چاندی کا حلقہ تھا۔ جواب یہ کہ وہ تبرک کے طور پر حضرت انس رض نے محفوظ رکھا تھا اور چونکہ وہ ٹوٹا ہوا تھا تو اسپر چاندی کا حلقہ چڑھا دیا تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکو استعمال کرنا جائز ہے ورنہ اگر کوئی شخص تمام سونا چاندی رکھے والے برتن بدون استعمال کے رکھے تو جائز ہے۔ اور یہاں ایک فائدہ نکلا کہ بزرگوں کی چیزوں کو ادب سے رکھنا جائز ہے اور ادب مستحب ہے اور یہ لازم نہیں کہ جوتیوں کو پہن لینا یا پیالہ میں کھانا ادب ہو بلکہ پہننا ایک طرح بے ادبی ہے فعلیک بالادب یا داب الصالحین م۔ اور واضح ہو کہ اگر تلوار وغیرہ کا پھل جڑاؤ ہو تو ہاتھ کی نگہداشت آسان ہے اور اگر قبضہ ہو تو گرفت سے بچا رکھنا چاہئے جیسے آئینے کے قبضہ یا حلقہ کو پکڑنے میں بچا رکھے اور جیسے مصحف مجید کے پکڑنے کی جگہ سے بچے اور زین و کرسی و تخت میں بیٹھنے کی جگہ سے اور لگام میں پکڑنے کی جگہ سے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جس عضو سے استعمال ہوتا ہے اسکو چاندی و سونے سے بچاوے دم م۔ قال من ارسل اجیرا لہ مجوسیا او خادما۔ اگر کسی نے اپنے مجوسی نوکر یا مجوسی غلام کو بازار بھیجا۔ فاشتری لحما فقال اشتریتہ من یہودی او نصرانی او مسلم وسعہ اکلہ۔ پس اس مجوسی نے گوشت خریدا اور بیان کیا کہ میں نے اسکو یہودی یا نصرانی یا مسلمان سے خریدا ہے تو آقا کو اسکا کھانا روا ہے۔ لان قول الکافر مقبول فی المعاملات۔ اسلئے کہ معاملات میں (سوائے دینی امور کے) کافر کا قول مقبول ہے۔ لانہ خبر صحیح لصدورہ عن عقل و دین یعتقد فیہ حرمۃ الکذب۔ اسواسطے کہ یہ ایک خبر صحیح ہے جو عقل و دین سے صادر ہوئی جسمیں جھوٹ حرام ہونا اعتقاد کیا جاتا ہے ف یعنی یہ خبر ایسے شخص نے بیان کی جو عقل رکھتا ہے اور اسنے ایک دین اختیار کیا اگرچہ وہ اعتقاد میں کافر ہے اور وہ ایسی بات میں جھوٹ کہنا برا جانتا ہے تو اسمیں عقل بھی موجود ہے اور وہ جھوٹ بولنے کو برا بھی جانتا ہے تو یہ خبر صحیح ہے۔ والحاجۃ ماسۃ الی قبولہ لکثرۃ وقوع المعاملات۔ اور ایسی خبر قبول ہونے کی حاجت موجود ہے کیونکہ معاملات بہت کثرت سے واقع ہوا کرتے ہیں ف کیونکہ ہر روز انسان کو بار بار ایسے معاملات کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگر یہ خبر قبول نہو تو حرج و تکلیف لازم آوے حالانکہ یہ شرعاً دور کی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ خبر مذکور صحیح ہے۔ واضح ہو کہ یہود و نصاری کی قید اسواسطے لگائی کہ انکا ذبیحہ جائز ہے اور چونکہ ہمارے زمانہ میں بہت سے نصاری اس قسم کے ہیں جو ذبیحہ کے قائل نہیں رہے ہیں بلکہ خون نکالنے کو مضر کہتے اور گلا گھونٹ کر مار ڈالنے کو اچھا جانتے اور اسپر عمل کرتے ہیں لہذا اگر نصرانی سے خریدنے کی خبر بیان کرے

تو احتیاطاً قبول نہوگی۔ اور یہودی سے خریدنے میں قبول ہوگی۔ پس اگر نصرانی کا ذبیحہ جائز ہونے کا فتویٰ ہو اور مجوسی غلام نے خبر دی کہ مین نے نصرانی یا یہودی یا مسلمان سے یہ گوشت خریدا ہی تو خبر قبول ہوگی۔ وان کان غیر ذلک لم یسعہ ان یاکل منہ۔ اور اگر اسکے سواے ہو تو آقا کو اسمین سے کھانا جائز نہین ہی۔ معناہ اذا کان ذبیحۃ غیر الکتابی والمسلم۔ اسکے معنی یہ ہین کہ اگر وہ سواے یہودی و نصرانی و مسلمان کے کسی غیر کے ہاتھ کا ذبیحہ بیان کرے تو اسکا کھانا حلال نہین ہی۔ لانہ لما قبل قولہ فی الحل اولی ان یقبل فی الحرمۃ۔ اسواسطے کہ جب کافر مذکور کا قول در باب حلت قبول ہوا تو حرمت کے باب مین بدرجۂ اولیٰ قبول ہوگا ف۔ کیونکہ دین مین احتیاط واجب ہی ع۔ قال ویجوز ان یقبل فی الہدیۃ والاذن قول العبد والجاریۃ والصبی۔ اور غلام و باندی و طفل کا قول ہدیہ و اجازت مین مقبول ہی ف۔ اور طفل سے مراد ممیز ہی اور اجازت سے تجارت کی اجازت مقصود ہی مثلاً غلام یا باندی یا طفل کوئی چیز لایا اور کہا کہ فلان شخص نے یہ چیز تجھے ہدیہ بھیجی ہی تو قبول کرکے لے لینا جائز ہی اور اسی طرح اگر کہا کہ مجھے تجارت کے واسطے اجازت ہی تو اسکے ساتھ خرید و فروخت کرنا جائز ہی۔ لان الہدایا تبعث عادۃ علی ایدی ہولاء۔ اسواسطے کہ عادت اسطرح جاری ہی کہ ہدیہ انہین لوگون کے ہاتھون بھیجے جاتے ہین۔ وکذا لا یمکنہم استصحاب الشہود علی الاذن عند الضرب فی الارض والمبایعۃ فی السوق۔ اور اسی طرح ان لوگون سے یہ ممکن نہین کہ ملک مین مسافرت کی حالت مین یا بازار مین خرید و فروخت کی حالت مین اجازت کے گواہون کو ساتھ لیے پھرین۔ فلو لم یقبل قولہم یودی الی الحرج۔ پس اگر ان لوگون کا قول قبول نہو تو حرج و مشقت تک نوبت پہونچے ف۔ اور اصل اسمین یہ ہی کہ معاملات مین ایک شخص کی خبر باجماع المسلمین حجت ہی اور ہمنے صحابہ رضی اللہ عنہم سے لیکر برابر اب تک یہی عملدرآمد پایا ہی۔ الاقطع رح نے لکھا تمام زمانون مین بغیر انکار کے یہ بات جاری رہی پس اگر ایسے معاملات مین آزاد و بالغ کی خبر قبول ہونے پر انحصار رکھتے تو لوگون پر مشقت لاحق ہوتی اور مشائخ نے کہا کہ ایسے معاملات مین غلبہ ظن پر عمل کرنا واجب ہی پس اگر غلام نے کہا کہ مجھے میرے مولیٰ نے اجازت دی ہی اور وہ ثقہ ہی تو اس سے خرید و فروخت کرنے مین مضائقہ نہین ہی یون ہی اگر لا دے کہ یہ میرے مولیٰ کی طرف سے ہدیہ ہی اور اگر اسکے غالب گمان مین وہ جھوٹا ہو یا کچھ راے نہ جمے تو اس سے تعرض نکرے اسواسطے کہ در اصل وہ محجور ہی اور اجازت تو اسپر طاری ہوگی پس جب شک ہو تو اجازت کا اثبات نہین ہو سکتا۔ اور ہمنے جو کہا کہ غلام ثقہ ہو تو قبول ہی اسواسطے کہ جب دین کے اخبار و احادیث مین غلام ثقہ کا قول قبول ہی تو معاملات جنکا مرتبہ اس سے بہت ضعیف ہی انمین بدرجہ اولیٰ قبول ہوگا اور اگر اسنے کہا کہ یہ چیز فلان شخص کی ملکیت تھی اسنے مجھے اسکے فروخت کا وکیل کیا ہی یا مجھے ہبہ کی یا مین نے اس سے خریدی ہی پس اگر مسلمان ثقہ ہو تو اسکی تصدیق کرے بشرطیکہ غالب گمان مین سچا ہو اور اگر غالب گمان مین جھوٹا ہو تو تصدیق نکرے اور یہ اسوقت کہ غیر کی ملکیت ہونا اسکو سواے اس شخص کے کہنے کے معلوم نہوا اسواسطے کہ لوگ تمام زمانون مین وکیلون و دلالون کے اقوال قبول کرتے رہے ہین اور کوئی انکار نہین کیا گیا اور اگر غیر کی چیز ہونا سواے اسکے بھی معلوم ہو تو بھی غلبۃ الظن کا اعتبار ہی۔ مع۔ وفی الجامع الصغیر اذا۔ (جارت ہذہ رجل الی رجل و)۔ قالت الجاریۃ للرجل بعثنی مولای الیک ہدیۃ وسعہ ان یاخذہا۔ اور جامع صغیر مین ہی کہ اگر ایک شخص کی باندی دوسرے کے پاس آئی اور کہا کہ مجھے میرے مولیٰ نے تیرے پاس ہدیہ کرکے بھیجا ہی تو اسکو اختیار ہی کہ اس باندی کو لے لے ف۔ اور ہر طرح کا تصرف اسکے ساتھ روا ہوگا۔ لانہ لا فرق بین ما اذا اخبرت باہداء المولی غیرہا او نفسہا لما قلنا۔ اسواسطے کہ اسمین کچھ فرق نہین کہ وہ لونڈی اپنی ذات کے سواے دوسری چیز ہدیہ بھیجنے کی خبر دے یا اپنی ذات ہدیہ بھیجنے کی خبر دے کیونکہ ہمنے بیان کیا کہ ہدایہ انکے ہاتھ بھیجے جاتے اور ہبہ

Marfat.com

ہوگے ہیں ف۔ اگر کہا جاوے کہ باندی کی حلت خرید دیانات میں سے ہے تو وہ کیونکر ثابت ہوگی جواب دیا جاوے کہ
بہت سے معاملات قصداً صحیح نہیں ہوتے اور ضمن میں ثابت ہو جاتے ہیں۔ **قال ویقبل فی المعاملات قول
الفاسق ولا یقبل فی الدیانات الا قول العدل۔** اور معاملات میں فاسق کا قول قبول ہو جاتا ہے اور دیانات میں
سوائے عادل کے کسی کا قبول نہیں ہے ف۔ پس اگر مستور الحال ہو تو اسکا قول بھی قبول نہیں ہے۔ **ووجہ الفرق ان
المعاملات یکثر وجودها فیما بین اجناس الناس فلو شرطنا شرطا زائدا یؤدی الی الحرج۔** اور معاملات ودیانات
میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ معاملات کا واقع ہونا بکثرت ہر قسم کے لوگوں کے درمیان ہوتا ہے پس اگر ہمنے کوئی زائد شرط لگا لی
تو انجام حرج ومشقت ہوگا ف۔ جو شرع نے دور کر دیا ہے۔ **فیقبل قول الواحد فیہا عدلا کان او فاسقا۔** پس
معاملات میں ایک شخص کا قول قبول ہوگا خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو۔ **کافرا کان او مسلما۔** خواہ وہ کافر ہو یا مسلمان
ہو۔ **عبدا کان او حرا۔** خواہ غلام ہو یا آزاد ہو۔ **ذکرا کان او انثی۔** خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ **دفعا للحرج۔**
تاکہ حرج دور ہو ف۔ جو شرع نے دور کیا ہے۔ خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو کیونکہ ضرورت عام ہے اور آدمی بہت کم ایسا شخص پاتا
ہے جسمیں شرائط عدالت جمع ہوں تاکہ اسکے ساتھ خرید فروخت کا معاملہ کرے یا اس سے کار خدمت لے اور اپنے وکیلوں وغیرہ
کے پاس روانہ کرے اور سامع کے پاس سوائے اسکے خبر کے کوئی دلیل نہیں ہے تو قبول ہونا چاہیے اور اس دلیل سے
کہ معاملات میں کوئی چیز دوسرے کے ذمہ لازم کرنا نہیں ہوتا ہے اور عدالت کی شرط اسی واسطے ہوتی ہے کہ حاکم کا حکم یا خبر
کا حکم اسکے ذمہ لازم ہو تو معاملات میں عدالت شرط کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں اسواسطے کہ یہاں کوئی حجت لازم نہیں ہے
زیلعی۔ **اما الدیانات لا یکثر وقوعها حسب وقوع المعاملات۔** اور دیانات کا واقع ہونا معاملات کی طرح
کثرت نہیں ہوتا ہے۔ **فجاز ان یشترط فیہا زیادۃ شرط۔** تو دیانات میں زیادہ شرط لگانا جائز ہے۔ **فلا یقبل فیہا
الا قول المسلم العدل۔** تو اسمیں کسی کا قول سوائے عادل مسلمان کے قبول نہ ہوگا ف۔ پس فاسق مسلمان اور کافر
دونوں خارج ہوگئے۔ **لان الفاسق متہم۔** اسواسطے کہ فاسق تو دین میں متہم ہے ف۔ شاید جھوٹ بولا ہو۔ **والکافر
لا یلتزم الحکم فلیس لہ ان یلزم المسلم۔** اور کافر خود ہی حکم الٰہی کا التزام نہیں کرتا تو اسکو یہ لیاقت نہیں کہ مسلمان کے ذمہ
لازم کرے ف۔ کیونکہ وہ خود ملتزم نہیں ہے۔ **بخلاف المعاملات لان الکافر لا یمکنہ المقام فی دیارنا الا بالمعاملۃ**
بخلاف معاملات کے کہ اسمیں ضرورت ہے اسواسطے کہ کافر ہمارے ملک میں کچھ نہیں کر سکتا بدون باہمی معاملات کے
ولا یتہیأ لہ المعاملۃ الا بعد قبول قولہ فیہا فکان فیہ ضرورۃ فیقبل۔ اور معاملہ اسکو میسر نہ ہوگا مگر جبھی کہ معاملات
میں کافر کا قول قبول ہو پس معاملات میں قبول کی ضرورت ہے پس کافر کا قول قبول ہوگا ف۔ اور جب کافر کا
قول اسمیں قبول ہوا تو فاسق مسلمان کا قول بدرجۂ اولے قبول ہوگا۔ اور دیانات میں سوائے عادل کے کسی کا قول قبول
نہیں ہے۔ **ولا یقبل قول المستور فی ظاہر الروایۃ۔** اور ظاہر الروایۃ میں مستور کا قول قبول نہ ہوگا ف۔ یعنی دیانات
میں اگر کسی امر دین میں ایسے شخص نے خبر دی جسکا حال مستور ہے مثلاً کہا کہ میں نے چاند ذی الحجہ دیکھا تو ظاہر الروایۃ یہ کہ
قبول نہ ہو۔ **وعن ابی حنیفۃ رح انہ یقبل قولہ فیہا جریا علی مذہبہ انہ یجوز القضاء بہ۔** اور امام ابوحنیفہ رح سے
روایت آئی کہ دیانات میں مستور الحال کا قول قبول ہوگا کیونکہ انکا مذہب یہ ہے کہ مستور کی گواہی پر حکم قضاء جائز ہے تو
اسی پر بیان عمل ہوا۔ **وفی ظاہر الروایۃ ہو والفاسق سواء حتی یعتبر فیہما اکبر الرأی۔** اور ظاہر الروایۃ میں
مستور الحال وفاسق دونوں برابر ہیں حتی کہ دونوں کی خبر میں غالب گمان معتبر ہوگا ف۔ صحیح ظاہر الروایۃ ہے۔ ک
اور یہی اصح ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ ہلال ذی الحجہ وغیرہ میں کلام یہ کہ ایسی چیز میں بنظر قربانی کے حکم دیانت غالب ہے یا بنظر

Marfat.com

منفعت فقرا کی معاملت غالب ہی اور صحیح یہ کہ دیانت غالب ہی اور کیونکر حالانکہ ہلال شوال مین بھی بنظر صدقۂ الفطر کے
معاملہ کی خبر قرار دیجاویگی حالانکہ اسکا کوئی قائل نہین ہی اور مذہب یہ کہ قربانی واجب ہی پس وہ اور روزہ حق عمل مین برابر ی
ہین ہم ویقبل فیہا قول الحر والعبد والامۃ اذا کانوا عدولا - اور دیانات مین آزاد و غلام و باندی کا قول قبول
ہوگا جبکہ یہ لوگ عادل ہون - لان عند العدالۃ الصدق راجح والقبول لرجحانہ - اسواسطے کہ عدالت موجود ہونے
کے وقت سچائی کا پلہ بھاری ہی اور اسی سچائی کی وجہ سے قبولیت ہی - فمن المعاملات ما ذکرنا - پس معاملات مین سے
[illegible] وہ ہین جو ہم اوپر ذکر کر چکے ف یعنی خرید و ہبہ واجازت تجارت - ومنہا التوکیل - اور معاملات مین سے وکیل
کرنا ف پس اگر کہا کہ مین فلان شخص کا وکیل ہون تو قبول ہوگا الا آنکہ مخاصم ہو - ومن الدیانات الاخبار بنجاسۃ
الماء - اور دیانات [illegible] سے یہ کہ پانی کی نجاست کی خبر دے - حتی اذا اخبرہ مسلم مرضی لم یتوضأ بہ ویتیمم - حتی کہ
اگر اسکو کوئی مسلمان پسندیدہ یعنی عادل آگاہ کرے کہ یہ پانی نجس ہی تو اس سے وضو نکرے بلکہ تیمم کرے - ولو کان المخبر
فاسقا او مستورا تحری - اور اگر خبر دینے والا کوئی فاسق یا مستور الحال ہو تو اپنے دل سے تحری کرے ف کہ کیا بات ہی
فان کان اکبر رایہ انہ صادق یتیمم ولا یتوضأ بہ - پھر اگر اسکی غالب رائے مین یہ جمی کہ یہ سچا ہی تو تیمم کرے اور اس سے
وضو نکرے - وان اراق الماء ثم تیمم کان احوط - اور اگر پانی بہا کر تیمم کرے تو اسمین زیادہ احتیاط ہی - ومع العدالۃ
یسقط احتمال الکذب فلا معنی بالاراقۃ للاحتیاط - اور عدالت کے ساتھ جھوٹ کے احتمال کے کچھ معنی نہین ہین تو پانی
بہا کر احتیاط کرنے کے بھی کچھ معنی نہونگے ف پس یہ نہین کہہ سکتے کہ عادل کی خبر دینے پر بھی پانی بہا کر تیمم کرے - اما التحری
فمجرد ظن - اور رہا دلی تعمد تو وہ خالی گمان ہی ف کوئی دلیل شرعی نہین ہی پس لا محالہ اسمین احتیاط کے معنی ہوے
کہ پانی بہا کر تیمم کرے - یہ صورت کہ فاسق یا مستور کی بات اسکے غالب گمان مین سچی معلوم ہوئی - ولو کان اکبر رایہ انہ
کاذب یتوضأ بہ ولا یتیمم - اور اگر اسکے گمان غالب مین وہ جھوٹا ہو تو اس پانی سے وضو کرے اور تیمم نکرے - لترجح
جانب الکذب بالتحری - اسواسطے کہ دلی تعمد سے جھوٹ کی جانب ترجیح ہوگئی - وہذا جواب الحکم - اور یہ جواب حکمی ہی
فاما فی الاحتیاط فیتیمم بعد الوضوء لما قلنا - اور احتیاط کی راہ سے یہ حکم ہی کہ بعد وضو کے تیمم کرے بوجہ مذکورہ بالا ف
کہ اسمین ایک گمان ہی کیونکہ دلی تحری تو فقط گمان ہوتا ہی - ومنہا الحل والحرمۃ - اور منجملہ دیانات کے حلت و حرمت ہی
ف کہ اسمین عادل کا قول قبول ہوگا - اذا لم یکن فیہ زوال الملک - بشرطیکہ اسمین کسی کی ملکیت زائل ہونا لازم نہ آوے
وفیہا تفاصیل وتفریعات ذکرناہا فی کفایۃ المنتہی - اور اسمین تفاصیل و تفریعات ہین جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی
مین بیان کیا ہی ف یعنی رحمہ نے نقل کیا کہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک معاملات مین بھی سوائے عادل کے قول
قبول نہوگا - اور منجملہ دیانات کے یہ کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پس دو زن کو ایک مرد یا عورت نے جو ثقہ ہی آگاہ کیا
کہ تم دونون مین رضاعت ہی یعنی تم دونون رضاعت کے رشتہ سے محرم ہو تو اسکو چھوڑ دینا اولی ہی مگر واجب نہین اسواسطے کہ
ایک کی گواہی سے رضاعت کا ثبوت نہین ہو سکتا ہی - حاصل یہ کہ جسمین خبر حجت ہوتی ہی چار اقسام ہین اول احکام شرع جو
فروع ہین اور وہ دو قسم ہین ایک عبادات تو اسمین ایک عادل کی خبر حجت ہی بشرطیکہ ضبط و عقل ہو اور دوم عقوبات اور
جصاص الرازی رحمہ نے اختیار کیا کہ اسمین بھی خبر الواحد حجت ہی جبکہ عادل ہو اور کرخی رحمہ نے کہا کہ حجت نہین ہی اور قول جصاص
کے موافق ابو یوسف رحمہ سے امالی مین روایت ہی قسم دوم حقوق العباد ہین جنمین الزام محض ہی اور اسمین مال والے شریک ہوتے
ہین تو اسکا ثبوت بخبر واحد نہین ہوتا بلکہ انمین عدد و عدالت اور لیاقت و لفظ شہادت شرط ہی پس قسم اول مین سے چاند دیکھنے
پر گواہی ہی جیسے رمضان کا چاند دیکھنے پر گواہی دے جبکہ آسمان پر کوئی علت مثل ابر و غبار وغیرہ کے ہو [illegible] اور قسم دوم مین سے

Marfat.com

عید الفطر کا چاند دیکھنے کی گواہی ہے کیونکہ اسمین حق العباد ہے اور اسلیے کہ اسمین لوگون کے واسطے منفعت ہے اور اسی قسم سے ملک نکاح مین یا ملک یمین مین حرمت رضاعت کی خبر دینا اسواسطے کہ اسمین ملک منفعت کا زوال ہے برخلاف پانی کے طہارت ونجاست کے اور طعام کی حلت وحرمت کے کہ یہ قسم اول مین سے ہے قسم سوم وہ حقوق العباد جنمین التزام نہین ہے جیسے وکالات ومضاربات اور غلام کو تجارت کی اجازت وغیرہ تو اسمین خبر الواحد حجت ہے جبکہ مخبر تمیزدار ہو خواہ عادل ہو یا نہو اور طفل ہو یا بالغ ہو اور کافر ہو یا مسلمان ہو عورت ہو یا مرد ہو۔ قسم چہارم ایسے حقوق العباد جنمین ایک وجہ سے التزام ہے اور ایک وجہ سے نہین ہے جیسے وکیل کو معزول کرنا اور غلام ماذون کو محجور کرنا۔ اور اسمین التزام اسوجہ سے ہے کہ بعد معزول ہونے کے وکیل کے ذمہ بیع وغیرہ کا عہدہ لازم ہوگا اور بعد محجور ہونے کے عقد فاسد ہونا لازم ہوگا اور اسمین ایک وجہ سے التزام نہین کیونکہ معزول کرنا یا محجور کرنا موکل یا مولی کا حق ہے تو اپنے حق مین تصرف کرتا ہے پس امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس قسم مین گواہی کے دونون جزو مین سے ایک شرط ہے یعنے عدالت ہو یا تعداد پوری ہو اور اسمین صاحبین کا خلاف ہے ع۔ قال ومن دعی الی ولیمۃ او طعام۔ اگر کوئی شخص طعام ولیمہ یعنی عام دعوت مین بلایا گیا یا کسی دعوت مین بلایا گیا۔ فوجد ثمہ لعبا او غناء۔ پس اسنے وہان لعب (ناچ مثلاً) یا گانا پایا۔ فلا باس بان یقعد و یاکل۔ تو مضائقہ نہین کہ وہان بیٹھ جاوے اور کھانا کھاوے۔ قال ابو حنیفۃ رح ابتلیت بھذا مرۃ فصبرت۔ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ مین ایک مرتبہ ایسی حالت مین مبتلا ہوگیا تھا پس مین نے صبر کیا ف۔ یعنی بیٹھکر کھانا کھا لیا۔ و ہذا لان اجابۃ الدعوۃ سنۃ قال علیہ السلام من لم یجب الدعوۃ فقد عصی ابا القاسم۔ اور یہ حکم اس دلیل سے ہے کہ دعوت قبول کرنا سنت ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے دعوت قبول نہکی تو اسنے ابو القاسم یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی ف۔ اور روایت مین ہے کہ اللہ تعالے واسکے رسول کی نافرمانی کی۔ رواہ البخاری ومسلم وابن ماجۃ وابو داؤد۔ فلا یترکھا لما اقترنت بہ من البدعۃ من غیرہ۔ تو وہان بدعت از جانب غیر موجود ہونے سے اسکو ترک نکرے کصلوٰۃ الجنازۃ واجبۃ الاقامۃ وان حضرتھا نیاحۃ۔ جیسے نماز جنازہ قائم کرنا واجب ہے اگرچہ وہان نوحہ زاری موجود ہو۔ فان قدر علی المنع منعھم۔ پھر اگر ان لوگون کو منع کرسکے تو روکے۔ وان لم یقدر یصبر۔ اور اگر منع نکرسکے تو صبر کرے۔ و ہذا اذا لم یکن مقتدی۔ اور یہ حکم مذکور ایسی صورت مین ہے کہ یہ شخص پیشواے قوم نہو۔ فان کان ولم یقدر علی منعھم یخرج ولا یقعد۔ اور اگر پیشوا ہو اور ان لوگون کو روک نہین سکتا تو وہان سے نکل آوے اور نہ بیٹھے۔ لان فی ذلک شین الدین وفتح باب المعصیۃ علی المسلمین۔ اسواسطے کہ بیٹھنے مین دین اسلام مین عیب لگانا اور مسلمانون کو معصیت کا دروازہ دکھلانا ہوگا۔ والمحکی عن ابی حنیفۃ رح فی الکتاب کان قبل ان یصیر مقتدی۔ اور جو امام ابو حنیفہ رح سے اوپر منقول ہوا وہ واقعہ آپ کے مقتدی و پیشوا ہونے سے پہلے واقع ہوا تھا ف۔ پھر جو شخص پیشوا نہو وہ بھی جبھی بیٹھے گا کہ گانا وغیرہ عین دسترخوان کے سامنے نہو۔ ولو کان ذلک علی المائدۃ لا ینبغی ان یقعد وان لم یکن مقتدی۔ اور اگر گانا و لہو دسترخوان پر ہو تو وہان بیٹھنا نہین چاہیے اگرچہ پیشوا نہو۔ لقولہ تعالی فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین۔ بدلیل قولہ تعالی فلا تقعد الایہ۔ یعنی ممانعت یاد ہوجانے کے بعد ظالم قوم کے ساتھ مت بیٹھ۔ و ہذا کلہ بعد الحضور۔ اور یہ سب حکم وہان حاضر ہوجانے کے بعد ہے۔ ولو علم قبل الحضور لا یحضر لانہ لم یلزمہ حق الدعوۃ بخلاف ما اذا ہجم علیہ لانہ قد لزمہ۔ اور اگر اسنے حاضر ہونے کے پہلے جان لیا ہو تو وہان حاضر نہو اسواسطے کہ حق دعوت اسپر لازم نہین ہوا برخلاف اسکے جب وہان ہونچگیا ہو اور اسکو معلوم ہوے کیونکہ حق دعوت اسپر لازم ہوچکا ہے ف۔ پس اسوقت تفصیل ہے کہ اگر پیشوا ہو جسکو دیکھکر لوگ اقتدا کرینگے تو باہر نکل آوے بشرطیکہ گانا وغیرہ منع

پر ہنو اور اگر دستر خوان پر ہو تو ہر ایک کو اٹھ جانا لازم ہے۔ ودلت المسئلة علی ان الملاہی کلہا حرام حتی التغنی بضرب القضیب۔ اور مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے کہ جملہ ملاہی (وہ چیزیں لہو میں ڈالتی ہیں) حرام ہیں حتی کہ چھڑی سے گانا بھی حرام ہے ف۔ بعض نسخوں میں القضیب مذکور ہے یعنی شاخ درخت۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ مراد قضیب الحارس ہے یعنی چوکیدار و کھیت بجانے والے کی لکڑیاں۔ عینی رحنے کہا کہ اہل مصر و حجاز لکڑیوں پر بہت گاتے ہیں چنانچہ اہل حجاز دو لکڑیاں بقدر ایک گز لمبی اور ۲ انگلی برابر موٹی لیتے اور انکو آپس میں مارتے ہیں اور ہر شخص اس سے واقف نہیں بلکہ وہی لوگ اپنی گت کے موافق مارتے اور اسپر گاتے جاتے ہیں اور اہل روم و فارس اسی قسم کی چار لکڑیاں چھوٹی کھدی ہوئی لیتے اور بجاتے گاتے ہیں جسکو چہار پارہ کہتے ہیں ع۔ وجہ دلالت یہ کہ امام محمد رحنے مطلق لعب وگانا بیان فرمایا اور حدیث میں صرف تین لعب مباح ہیں ایک اپنے گھوڑے کو سکھلانے و سیکھنے میں۔ دوم تیر اندازی وغیرہ میں اور سوم ہیں اپنی زوجہ سے ملاعبت میں۔ پس سوائے انکے حرام ہیں اور جو مذکور ہوا انہیں سے نہیں ہے۔ ک ع۔ پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ مسئلہ میں دلیل ہے کہ خالی گانا اور اسپر کان لگانا معصیت ہے اور صدر شہید نے واقعات میں بلفظ حدیث بیان کیا کہ ملاہی کی جانب کان لگانا معصیت اور وہاں بیٹھنا فسق ہے اور اس سے تلذذ اٹھانا کفر میں سے ہے۔ یہ حدیث اگر صحیح ہو تو بطریق تشدد ہے ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لہو وگانے کی آواز دل میں اسطرح نفاق پیدا کرتی ہے جیسے پانی سے نباتات اگتی ہے اور مسند فردوس میں جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ تم لوگ گانے سے پرہیز کرو کہ وہ شیطان کی طرف سے ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرک ہے اور سوائے شیطان کے نہیں گاتا ہے۔ لہذا ہمارے مشائخ نے فرمایا لحن وگنگری کے ساتھ قرآن سننا معصیت ہے اور پڑھنے و سننے والا دونوں گنہگار ہیں ع۔ اور فتاوی عالمگیری میں صوفیہ ولکے گانے و وجد و حال کی نسبت صریح لکھا کہ یہ لوگ مفسد و بے دین ہیں چنانچہ فتاوی ہندیہ ترجمہ عالمگیریہ سے تلاش کرو۔ م۔ ہاں اگر وحشت دور کرنے کے لیے کسی نے اپنے واسطے مقفی و مسجع اشعار پڑھے تو مضائقہ نہیں ہے اور اسی کو شمس الائمہ سرخسی نے اختیار فرمایا ہے شیخ الاسلام رحنے شرح مبسوط میں کہا کہ قولہ تعالیٰ من الناس من یشتری لہو الحدیث کے بیان میں آیا کہ لہو الحدیث گانا ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اشعار پڑھنا مروی ہے تو اس سے اشعار حکمت و نصیحت مراد ہیں جو راگ وگانے کے طور پر نہیں تھے اور ایسے اشعار پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور اگر شعر میں کسی عورت کی صفت ہو پس اگر وہ معین زندہ ہو تو مکروہ ہے اور اگر مر گئی ہو تو نہیں اور اگر غیر معین ہو تو بھی مکروہ نہیں ہے۔ الذخیرہ و قاضیخان۔ اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک لحن سے قرآن پڑھنا حرام ہے اور شافعی رحنے تفصیل فرمائی کہ اگر اسکے لحن سے حروف میں تغیر ہوتا ہو تو حرام ہے اور اگر اسکے لحن سے حروف و اسکے مواضع نظم میں تغیر نہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اور یہی ہمارے مشائخ سے منقول ہے اور قوال و رقاص کی گواہی مردود ہے۔ اور تتمہ شافعیہ میں ہے کہ حرام خبیث میں سے وہ مال ہے جو شاعر اپنی شعر گوئی پر لیتا ہے اور مسخرہ اپنے مسخرہ پر لیتا ہے (جیسے بھانڈ) اور وہ لوگ جو رستم و اسفندیار وغیرہ کے قصص بیان کرکے لیتے ہیں۔ اور جو مال کہ گانے والیاں و رونے والیاں و کاہنہ و رمال و سمہ لگانے والیاں بینے گودنے والیاں و (بال جوڑنے والیاں) و مقامرا و عقد نکاح کا متوسط لیتے ہیں حرام ہے اور منجملہ حرام کے شراب و مسکرات کے دام اور نر چھوڑائی کی اجرت اور زناکرائی کی اجرت ہے۔ ع۔ منجملہ لہو وگانا مکروہ تحریمی ہے جس پر مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے۔ وکذا قول ابی حنیفة رحم ابتلیت لان الابتلاء بالمحرم یکون اور اسی طرح ابو حنیفہ رح کا یہ کہنا کہ (میں مبتلا ہو گیا تھا) اسی پر دلیل ہے اسواسطے کہ مبتلا ہونا تو حرام چیز سے ہوتا ہے ف۔ اگر دستر خوان پر غیبت ہوتی ہو تو بھی اٹھ جاوے کیونکہ غیبت تو زنا سے سخت ہے ع۔ اجناس کی کتاب الکراہیة میں ہے کہ کسی نے ابو یوسف رحمہ اللہ کو پوچھا کہ کیا آپ اسکو سوائے شادی نکاح کے مکروہ جانتے ہیں مثلاً عورت اپنے گھر میں بجا کر

Marfat.com

یا طفل کے لیے بجاوے تو فرمایا کہ مکروہ نہیں جانتا ہون اور جس سے لعب فاحش نکلتا پیدا ہو اسکو مکروہ جانتا ہون ع- بالجملہ دف کے مسئلہ مین بنظر دلیل جواز نکلتا ہے اور اس باب مین احادیث صحیحہ بھی ہین جیسے قولہ علیہ السلام الانصار یعجبہم اللہو- یعنی حدیث عائشہ رض مین درباره رخصتی انصار کے آیا کہ انصار کو لہو خوش آتا ہے- کمافی الصحیح- اور جیسے نذر کرنے والی عورت نے آپ کے حضور مین دف بجایا اور جیسے دف بجا کر دو لڑکیان گاتی تھین اور منع نہین فرمایا- پس فتوی مین بنظر عوام کی جہالت کے احتیاط اولی ہے- مسئلہ- جو لوگ مجالس میلاد مین راگ کے اشعار پڑھتے ہین تو پڑھنا و سننا حرام ہے اور پڑھنے والے پر خوف شدید ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب- مسئلہ- ایک شخص نے سوال کیا کہ میلاد مین یون پڑھنا کہ این نرگس جادوے تو آورده رسم کافری- کیا حکم ہے- جواب یہ شعر کفر ہے اور احکام مین اسکے نفسانی معانی کا اعتبار ہوگا اور اسکو ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر مین اشعار حافظیہ وقار ضیہ کے ذکر مین شرح لکھا ہے- اور اکثر جاہل میلاد خوان ایسے اشعار پڑھتے ہین کہ ان اشعار کے کفر ہونے مین کسی کو خلاف نہین ہے پس حرام سے کفر تک نوبت پہونچ جاتی ہے اور جنہو نے مجالس میلاد کو جائز رکھا اسنے ادب و سکوت اور صحیح روایات کی شرط لگائی ہے- واللہ تعالی اعلم- م-

فصل فی اللبس

فصل پہلنے کے بیان مین ہے-

ف- یعنی کون لباس مکروہ ہے اور کون کپڑا اور کس طرح پہننا مکروہ ہے اور اسکے ذیل مین مستحب و جائز طریقہ و کپڑے کا بیان بھی آگیا ہے- قال لایحل للرجال لبس الحریر- حریر پہننا مردون کو حلال نہین ہے ف- اور ریشم سے بنا ہوا کپڑا حریر ہے- ویحل للنساء- اور عورتون کے واسطے حلال ہے- لان النبی علیہ السلام نہی عن لبس الحریر والدیباج وقال انما یلبسہ من لاخلاق لہ فی الآخرۃ- اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر و دیباج پہننے سے منع کیا اور فرمایا کہ یہی شخص انکو پہنتا ہے جسکے واسطے آخرت مین حصہ نہیں ہے ف- یہ دو حدیثین ہین- چنانچہ حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ حریر و دیباج مت پہنو اور سونے و چاندی کے برتنون مین مت پیو اور انکی رکابیون و طباقون وغیرہ مین مت کھاؤ کہ یہ چیزین کافرون کے واسطے دنیا مین اور تمہارے واسطے آخرت مین ہین- رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ اور حریر و دیباج کی ممانعت مین حدیث براء بن عازب بروایت صحاح ہے- اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ بروایت بخاری ومسلم- اور اسکے آخر مین ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو حلہ حریر عطا کیا تھا اسکو حضرت عمر رض نے اپنے مشرک بھائی کو جو مکہ مین تھا پہنایا یعنی ہبہ دیدیا- اور واضح ہو کہ آپ کے بھائی زید بن الخطاب رضی اللہ عنہ تو وہ حضرت عمر رض سے بھی پہلے اسلام لائے اور قدیم الہجرت ہین اور یہ بھائی جسکا ذکر کیا گیا وہ باپ کی طرف سے نہین بلکہ ماں کی جانب سے مشرک تھا جسکی تالیف قلب کی- اور یہ نسائی رح کی روایت مین مصرح ہے- اور واضح ہو کہ اس سے معلوم ہوا کہ کافرون کو دینا جائز ہے ظاہر اسوجہ سے کہ بالفعل وہ اس حالت مین ہے کہ اسکے واسطے آخرت مین کچھ حصہ نہین ہے مگر آگے آخر مین مسلمان مرے اور اس سے استفادہ ہوا کہ کافرون کے ہاتھ ریشمی کپڑون کی تجارت کرنا منع نہین ہے- پھر ان احادیث مین ہر شخص کے واسطے عموماً ممانعت ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو- بعض شخصون نے گمان کیا کہ مردون کے واسطے بھی حریر حلال ہے بدلیل اس حدیث کے جسمین آپ نے حریر کی صدری پہنے نماز پڑھائی اور بحدیث مخرمہ کہ آپ قباے دیباج مذہب پہنے نکلے اور مخرمہ سے کہا کہ یہ مین نے تیرے واسطے رکھ چھوڑی تھی پس مخرمہ کو دیدی- رواہ الطحاوی ایضاً- جواب یہ کہ یہ منسوخ ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم عموماً بعد آپ کے بالاتفاق حریر کی حرمت پر متفق تھے تو معلوم ہوا کہ تحریم اسکے بعد واقع ہوئی ہے اور یہ لفظا ہر عورتون کے واسطے بھی عام ہے حتی کہ بعض علماء نے

Marfat.com

نے اسی سے عورتون کے حق مین بھی تحریم نکالی ہی لیکن ہمارے وجمہور علماء کے نزدیک عورتون کے واسطے حلال ہی - ع -
وانما حل للنساء بحدیث آخر وہو ما رواہ عدۃ من الصحابہ رضی اللہ عنہم منہم علی رضی اللہ عنہ ان النبی صلے اللہ
علیہ وسلم خرج وباحدی یدیہ حریر وبالاخری ذہب وقال ہذان محرمان علی ذکور امتی حلال لاناثہم ویروی
حل لاناثہم - اور عورتون کے واسطے حلال ہونا تو دوسری حدیث سے ثابت ہوا جسکو ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم نے
روایت کیا جسمین حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے اس حال مین کہ آپ کے
ایک ہاتھ مین حریر تھا اور دوسرے ہاتھ مین سونا تھا اور فرمایا کہ یہ دونون میری امت کے ذکور پر حرام کیے گئے ہین اور میری امت
کے اناث کے لیے حلال ہین ف — رواہ ابو داؤد وابن ماجۃ والنسائی واحمد وابن حبان اور اسمین مذکور ہی کہ حریر
داہنے ہاتھ مین اور سونا بائین ہاتھ مین لیا تھا - عبد الحق رح نے احکام مین علی بن المدینی رح سے نقل کیا کہ یہ حدیث حسن
و اسکے رواۃ معروف ثقات ہین - اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم نے عورتون کے واسطے حریر حلال ہونا روایت کیا انمین عمر
بن الخطاب وابو موسی الاشعری وعبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عباس وزید بن ارقم وواثلہ بن الاسقع وعقبہ بن عامر الجہنی
رضی اللہ عنہم ہین پس حدیث عمر بن الخطاب کو ابو بکر البزار رح نے مانند حدیث علی رضی اللہ عنہ کے روایت کیا اور حدیث ابو موسی
اشعری کو ترمذی ونسائی نے مرفوعاً روایت کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لباس حریر اور سونا میری امت کے ذکور
پر حرام کیا گیا اور انکے اناث کے واسطے حلال کیا گیا - قال الترمذی حدیث حسن صحیح - ورواہ احمد وابن ابی شیبۃ وابن حبان
اور حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو اسحق بن راہویہ وابو یعلی الموصلی وابو بکر البزار وابن ابی شیبۃ والطبرانی رح نے
بطریق عبد الرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی مانند حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کیا اور عبد الرحمن بن زیاد افریقی کی
اگرچہ تضعیف کی گئی لیکن امام بخاری نے توثیق کی چنانچہ ترمذی رح نے نقل کیا پس اسناد مین مضائقہ نہوگا - حدیث ابن عباس
رضی اللہ عنہ کو ابو بکر البزار وطبرانی رح نے روایت کیا لیکن اسکے اسناد مین اسمعیل بن مسلم راوی ہی جسکی تضعیف امام احمد وابن معین
و نسائی وغیرہ جماعت سے منقول ہی - حدیث زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و
سلم نے فرمایا کہ سونا وچاندی وحریر میری امت کے اناث کے لیے حلال ہی اور ذکور کے واسطے حرام ہی اسکے اسناد مین بھی کلام ہی
حدیث واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہ کو طبرانی رح نے مانند حدیث زید بن ارقم رضی اللہ عنہ روایت کیا حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ
عنہ کو ابو سعید بن یونس نے تاریخ مصر مین بلفظ حدیث زید بن ارقم روایت کیا - واضح ہو کہ بعض دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے
بھی روایات ہین - ترمذی رح نے بعد روایت حدیث ابو موسی الاشعری رضی اللہ عنہ کے لکھا کہ اس باب مین حضرت عمر وعلی وعقبہ
بن عامر وام ہانی وانس وحذیفہ وعبد اللہ بن عمرو وعمران بن الحصین وعبد اللہ بن الزبیر وجابر وابو ریحانہ وابن عمر والبراء
رضی اللہ عنہم سے روایات ہین - انتہی کلامہ - پس جملہ تیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہین - م - شیخ ابن حجر نے کہا کہ حدیث ام ہانی و انس
وانکے ماسوا اون کے لفظ حریر حرام ہونے مین وارد ہین - ن - پس اس کثرت سے طرق واحادیث ہین کہ شہرت سے بھی اعلی
درجہ ہوسکتا ہی اگرچہ تواتر سے کم ہوگا - لہذا معلوم ہوا کہ حریر وسونا بلکہ چاندی بھی عورتون کے واسطے حلال ہین اور مردون کے
واسطے اگرچہ اطفال ہون حرام ہین - الا ان القلیل عفو - لیکن قلیل حریر عفو ہی - وہو مقدار ثلثۃ اصابع او اربع
کالاعلام والکفوف بالحریر - اور قلیل کا اندازہ تین انگل یا چار سے کیا گیا ہی جیسے بوٹے وحریر کی سنجاف ہی ف -
تاج الشریعۃ نے کہا کہ سلف کے چار انگشت نہین بلکہ اسی زمانہ کے چار انگشت مراد ہین گو ملے ہوئے ہون - کرمانی رح نے
کہا کہ کھلی ہوئی چار انگلیان - کرابیسی رح نے کہا کہ یہ اولی ہی - مع - اعلام نقش - بوٹہ وغیرہ - خواہ بناوٹ ہو یا کاڑھا ہو - ش
... مین ہی کہ اعلام مطلقاً حلال ہین خواہ چھوٹے ہون یا ... - صاحب المجتبی نے ... سے ہو ...

ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ نے کپڑے کے عرض میں بوٹے ونگار کی رخصت دی تو یہ دلالت کرتا ہے کہ طول میں قلیل بھی مکروہ ہے ع - لما روی
انہ علیہ السلام نہی عن لبس الحریر الا موضع اصبعین او ثلث او اربع - کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حریر پہننے سے منع فرمایا سوائے قدر دو انگلیوں یا تین یا چار کے سارا د الاعلام - اس سے اعلام یعنی نقش و نگار مراد ہیں
وعنہ علیہ السلام انہ کان یلبس جبۃ مکفوفۃ بالحریر - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ حریر کی سنجاف
لگا ہوا جبہ پہنتے تھے ف - قتادہ نے شعبی رحمہ سے روایت کی کہ سوید بن غفلہ نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جابیہ میں
خطبہ پڑھا اور اسمیں فرمایا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حریر پہننے سے منع فرمایا سوائے موضع دو انگشت یا تین یا چار کے
رواہ مسلم یعنی یہ کہ چار انگشت تک اجازت دی - دارقطنی نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کو داؤد بن ابی ہند و بیان و ابن ابی السفر
نے شعبی سے موقوفاً قول عمر رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سوائے قتادہ رح کے کسی نے اسکو مرفوع نہیں کیا حالانکہ وہ مدلس ہیں
عینی رح نے کہا کہ اسی طرح نسائی رح نے بھی موقوف روایت کیا - م ع - میں کہتا ہوں کہ قتادہ رح ثقہ ثبت جلیل القدر ہیں اور مرفوع
کرنا ثقہ کی زیادت ہے اور قتادہ رح میں اول تو تدلیس کے ثبوت میں کلام ہے دوم اگر ثبوت ہو تو حسب سوالے ثقہ کے تدلیس نہیں تو
کچھ ضرر نہیں ہے اور شیخ ابن حجر وغیرہ نے تدلیس کا الزام نہیں لگایا دہر تقدیر حدیث میں کوئی جرم نہیں وامام مسلم کی تخریج اسکو
مفید ہے - م - اور ابو عثمان النہدی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ اذربایجان میں عتبہ بن فرقد کے ساتھ جہاد میں تھے کہ
اما بعد تم لوگ ردا اوڑھو اور ازار پہنو و نعل پہنو اور خفاف پھینکو اور سراویلات قطع کرو اور اپنے باپ اسمعیل علیہ السلام
کا لباس اپنے اوپر لازم رکھو اور خبردار ہو کہ تم عیش میں پڑو اور عجمیوں کی ہیئت اختیار کرو اور آفتاب کو لازم رکھو کہ وہ عرب
کا حمام ہے اور موٹے کپڑوں کے عادی رہو اور انکو یہاں تک پہنو کہ کہنہ ہو جاویں یعنی پیوند والے ہو جاویں اور اغراض پھینکو
اور روانہ ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ہمکو حریر سے منع فرمایا ہے سوائے اسقدر کے پس کلمہ ذبح کی انگلیوں کو ملا یا سد واہ
ابن حبان والبیہقی وقد رواہ مسلم - اور اسمیں وارد ہے کہ ابو عثمان النہدی رحمہ نے کہا کہ ہمارے علم میں اس سے حضرت عمر رضی اللہ
عنہ کی مراد نقش و نگار تھے - یعنی جسقدر استثنا کیا اس سے نقش و نگار و سنجاف مراد ہے - اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے بازار
میں شامی کپڑا خرید اور اسمیں سرخ ڈورا دیکھکر واپس کر دیا یعنی ریشمی ڈورے کی وجہ سے واپس کیا - راوی نے کہا کہ
میں نے آکر اسماء بنت ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے بیان کیا پس اسماء رضہ نے کہا کہ اے جوکرے مجھے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کا جبہ دیدے پس اسنے ایک جبہ طیالسہ کسروانیہ نکالا جسکے گھنڈے دیباج کے اور اسکے دونوں چاک میں دیباج
کی سنجاف تھی . (اور جیب و آستینوں میں دیباج کی سنجاف تھی - د) پھر بیان کیا کہ یہ جبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے
پاس تھا جب حضرت عائشہ رضہ نے انتقال کیا تو میں نے لے لیا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اسکو پہنا کرتے تھے (یعنی جمعہ
و ایلچیوں کی آمد میں - مح ض حب د) پس ہم اسکو مریضوں کو دھو کر پلاتے ہیں کہ جس سے وہ شفا پاتے ہیں - رواہ مسلم
وابو داؤد وغیرہما - قال ولا باس بتوسدہ والنوم علیہ عند ابی حنیفۃ رح - حریر کا تکیہ بنانے اور اسپر سونے میں
ابو حنیفہ رح کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں ہے - وقالا یکرہ - اور صاحبین نے فرمایا کہ مکروہ ہے ف - یعنی برخلاف پہننے
کے تکیہ و بچھونا بنانا مرد و عورت سب کے واسطے مکروہ ہے ورنہ پہننا صرف مرد پر حرام ہے - ک - الخلاصۃ ع - وفی الجامع
الصغیر ذکر قول محمد وحدہ ولم یذکر قول ابی یوسف وانما ذکرہ القدوری وغیرہ من المشائخ - اور جامع صغیر
میں صرف امام محمد رح کا قول تنہا مذکور ہے اور قول ابو یوسف مذکور نہیں ہے اور قدوری وغیرہ مشائخ نے قول ابو یوسف رح بھی
بیان کیا ہے ف - یعنی ان مشائخ کو تصریح روایت یا دلیل مسائل سے ملا کہ ابو یوسف رح کا بھی یہی قول ہے لہذا انھوں نے امام
ابو یوسف و محمد دونوں کا اختلاف ذکر کیا - وکذا الاختلاف فی ستر الحریر وتعلیقہ علی الابواب - اور اسی طرح حریر کے

پردہ اور اسکو دروازون پر لٹکانے مین اختلاف ہی۔ ف۔ کہ امام رح کے نزدیک جائز ہی اور صاحبین کے نزدیک مکروہ
ہی۔ لہما العمومات۔ صاحبین کی دلیل اول تو عمومات ہین۔ ف۔ یعنی احادیث کی عام ممانعت جو لباس و تکیہ لگانے
و بچھونا بنانے سب کو شامل ہین کیونکہ حریر مطلقاً مردون کے واسطے حرام کیا۔ ولانہ من زی الاکاسرۃ والجبابرۃ۔ اور دوم
آنکہ یہ شاہان عجم و متکبرین کی ہیات ہی۔ ف۔ یعنی جو لوگ دنیا کے بندے اور آخرت سے غافل اور فرعونون کی طرح متکبر
تھے انکا یہی طور تھا کہ حریر کو تکیہ و بچھونے وغیرہ مین استعمال کرتے تھے۔ والتشبہ بہم حرام۔ اور انکے ساتھ مشابہت بنانا
حرام ہی۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین ہی کہ جسنے کسی قوم کے ساتھ تشبہ کیا وہ بھی انھین مین سے ہی۔ وقال عمر رضی اللہ عنہ
ایاکم وزی الاعاجم۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ خبردار تم لوگ عجمیون کی ہیات سے بچو۔ ف۔ اسکو ابن حبان
نے مطول روایت کیا چنانچہ ہم اوپر ترجمہ کرچکے ہین۔ اور مشابہت کی حدیث کو ابوداؤد نے اور طبرانی رحنے معجم کبیر مین
حدیث ابن عمر رضہ سے روایت کیا اور ابن حبان نے صحیح کہا۔ و احمد و طبرانی نے حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ اور جماعت
محدثین نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بطرق متعددہ روایت کیا جسکی صحت مین کچھ شک نہین ہی اور یہ خود نص قرآن
کی دلالت سے مع دلالت صحیحہ و آثار قویہ ثابت ہی پس جو اس زمانہ مین بعض غیر مقلدین نے اسکو بغرض تشبہ نصاریٰ کے
ضعیف کرنا چاہا محض جہالت و غباوت ہی۔ م۔ اور واضح ہو کہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مردون کو تکیہ و بچھونا و
پردہ حرام ہی اور عورتون کے واسطے جائز ہی۔ ع۔ ولہ ماروی انہ علیہ السلام جلس علی مرفقۃ حریر۔ اور امام ابوحنیفہ
کی دلیل وہ روایت ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم حریر کے تکیہ پر تکیہ دیکر بیٹھے۔ ف۔ یہ روایت کسی سند صحیح یا ضعیف
سے نہین ملی اور نہ کسی نے اسکو ذکر کیا ہی حالانکہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مین حریر کے پہننے اور اسپر بیٹھنے سے
ممانعت مروی ہی اور یہ حدیث صحیح ہی جو عبد الحق کے جمع بین الصحیحین مین موجود ہی۔ شاید کہ بخاری کے ادب مین سے ہو
پس جب بیٹھنا حرام ہی تو تکیہ دینا وغیرہ بھی حرام ہی۔ ع۔ وقد کان علی بساط عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما
مرفقۃ حریر۔ اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے بچھونے پر حریر کا تکیہ تھا۔ ف۔ چنانچہ ابن سعد نے طبقات
مین بطریق الفضل بن دکین ابو نعیم عن مسعر عن راشد مولی بنی عامر روایت کی کہ مین نے ابن عباس رضہ کے بچھونے پر حریر
کا تکیہ دیکھا۔ اور موذن بنی وداعہ کے طریق سے روایت کی کہ مین عبد اللہ بن عباس کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ حریر کا تکیہ
دیے بیٹھے ہین اور آپکے ہاتھ سعید بن جبیر ہین انسے فرماتے ہین کہ تو ہوشیار رہو کہ تو مجھسے کیونکر روایت کرتا ہی کیونکہ تو نے
مجھسے بہت علم یاد کیا ہی۔ اور جواب یہ کہ ہمنے یہ اثر ذکر ہی صحیح الاسناد مان لیا ولیکن یہ تو حدیث صحیح کے معارض ہی جو حذیفہ رضہ
کی روایت سے اوپر مذکور ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہی اور اس حدیث کی صحت
درجہ اعلیٰ ہی تو ایسی صورت مین سوائے قول حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کے کسی کا قول و فعل نہین لیا جائیگا اور
معارضہ مسلم نہین ہوگا۔ کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ مقدام بن معدی کرب وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کسطرح معاویہ بن ابی
سفیان رضی اللہ عنہ پر چند حکم مانند حریر کے تکیہ چیتے کی کھال وغیرہ مین اعتراض و انکار کیا ہی پس صحابی کے ایسے
افعال سے حجت معتمد نہین ہی بوجہ عدم العلم کے کیونکہ یہ بات ثبوت ہی کہ بعضے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بعض احکام کا علم نہین ہوا
کیونکہ انھون نے حدیث نہین سنی اگرچہ جس وقت انکو علم ہوا تو فوراً موافق سنت کے اختیار کیا اور کبھی اجتہادی اختلاف بھی
ہوتا ہی اور یہ امر خود ظاہر ہی جسکو کچھ بھی علم ہو پس حدیث صحیح کا چھوڑنا جائز نہین ہی۔ فافہم۔ م۔ ولان القلیل من
الملبوس مباح کالاعلام۔ اور دوسری دلیل قیاسی امام ابوحنیفہ رح کی طرف سے حریر کا تکیہ رکھنا مباح ہونے کے
واسطے یہ کہ ملبوس حریر جو قلیل ہو مباح کیا گیا ہی جیسے اعلام۔ ف۔ یعنی نقش و نگار حریر باتفاق جائز ہین کیونکہ وہ

Marfat.com

قلیل بطور نمونہ ہے- فکذا القلیل من اللبس والاستعمال- تو یونہی قلیل پہننا و استعمال کرنا بھی مباح ہوگا ف اگر کہا جاوے کہ دونوں میں کون علت جامع ہے جس سے باہم قیاس صحیح ہو- جواب دیا کہ دونوں میں علت جامع موجود ہے- والجامع کونہ انموذجا علی ما عرف- اور دونوں میں جامع یہ کہ ہر ایک نمونہ ہے جیساکہ اوپر معلوم ہوا ف لیکن یہ قیاس بمقابلہ نص صریح کے غیر مقبول ہونا چاہیے- لہٰذا حقائق میں کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ نے صاحبین کا قول اختیار کیا ہے کذا فی العینی- قال ولا باس بلبس الحریر والدیباج فی الحرب عندہما- اور صاحبین کے نزدیک لڑائیوں میں یعنی جہاد میں حریر و دیباج پہننے میں مضائقہ نہیں ہے- لما روی الشعبی رحمہ اللہ تعالیٰ ان النبی علیہ السلام رخص فی لبس الحریر والدیباج فی الحرب- اسواسطے کہ عامر بن شراحیل الشعبی رح تابعی کبیر نے مرسل روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑائی جہاد میں حریر و دیباج پہننے کی اجازت دی- ولان فیہ ضرورۃ فان الخالص منہ ادفع لمعرۃ السلاح واہیب فی عین العدو لبریقہ- اور اسواسطے کہ جہاد میں ایسی لباس کی ضرورت ہے کیونکہ حریر خالص ہتھیاروں کی سختی و ضرر کو خوب روکنے والا ہوتا ہے اور اپنی چمک سے دشمن کی آنکھوں میں زیادہ ہیبت پیدا کرنے والا ہوتا ہے ف بالجملہ قیاسی دلیل کا مدار تو ضرورت پر ہے یعنی ضرورت کی وجہ سے کہ ہتھیار کارگر نہو جائز ہوا کہ ریشم پہنے اور دلیل منقول کا ثبوت نہیں ہوا یعنی عامر شعبی رح سے یہ روایت ثبوت نہیں ہوئی- ولیکن ابن عدی نے کامل میں بطریق بقیۃ بن الولید عن عیسی بن ابراہیم بن طہمان الہاشمی عن موسی بن حبیب عن الحکم بن عمیر الخ- یعنی حکم بن عمیر رضی اللہ عنہ نے جو صحابی ہیں کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قتال جہاد کے وقت لباس حریر کی اجازت فرمائی ہے- عبد الحق رح نے احکام میں لکھا کہ عیسی مذکور انکے نزدیک ضعیف بلکہ متروک ہے- ابن القطان رح نے کہا کہ بقیہ قابل حجت نہیں اور عیسی ضعیف اور موسی بھی ضعیف ہے- ابن سعد رح نے طبقات میں ترجمہ عبد الرحمن بن عوف میں یہ طریقہ لکھا کہ اخبرنا القاسم بن مالک المزنی عن اسمعیل بن مسلم عن الحسن قال کان المسلمون یلبسون الحریر فی الحرب- یعنی حسن بصری نے کہا کہ جہاد میں مومنین یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم حریر پہنا کرتے تھے- اس اسناد میں قاسم بن مالک مختلف فیہ ہے ابن معین و ابو داؤد نے توثیق کی ہے اور اسمعیل بن مسلم میں بھی کلام ہے- بالجملہ انہیں سے کوئی دلیل ایسی مثبت نہیں کہ احادیث حرمت کی تخصیص کر سکے- ویکرہ عند ابی حنیفۃ لانہ لا فصل فیما رویناہ- اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جہاد میں بھی حریر و دیباج پہننا مکروہ ہے اسواسطے کہ جو احادیث ہمنے روایت کیں انمیں کوئی تفصیل نہیں ہے ف کہ غیر جہاد میں مکروہ ہے اور جہاد میں مکروہ نہیں ہے بلکہ احادیث صحیحہ مشہورہ سے تو ہر وقت و ہر حالت میں تحریم نکلتی ہے- اور یہ جو ضرورت کا ذکر ہوا کہ خالص ریشم سے ہتھیار کا ضرر دور کرنے کی ضرورت ہے تو یہ ضرورت مطلقہ مسلم نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم کچھ خالص کی حاجت نہیں ہے- والضرورۃ اندفعت بالمخلوط- اور مخلوط سے ضرورت مندفع ہے ف یعنی اگر ریشم و سوت یا اون ملا ہو تو اس سے بھی ضرورت مندفع ہوگی- وہو الذی لحمتہ حریر و سداہ غیر ذلک- اور مخلوط وہ کہ بانا ریشم ہو اور تانا دوسری چیز ہو ف اور مخلوط جو اسطرح ملا ہوا ہو بالاتفاق جائز ہے- والمحظور لا یستباح الا لضرورۃ- اور جو چیز ممنوع محرم ہو وہ مباح نہیں ہو سکتی مگر بضرورت ف جیسے مردار مباح نہیں مگر جبکہ جان رکھنے کی ضرورت و اضطرار ہو- اور حق یہ کہ جہاد میں ریشمی نمدہ وغیرہ کسی قدر مفید ہے ولیکن ضرورت مسلم نہیں۔ سواسطے کہ لوہے کی زرہ و ڈھال وغیرہ اس سے زیادہ کافی موجود ہیں- خصوص ہمارے زمانہ میں تو بالکل ضرورت بلکہ فائدہ باقی نہیں ہے- وما رواہ محمول علی المخلوط- اور جو حدیث کہ صاحبین نے روایت کی وہ مخلوط پر محمول ہے ف یعنی مخلوط کی اجازت دی گئی ہے- لیکن اوپر معلوم ہوا کہ شعبی رح سے جو روایت ذکر کی اسکا وجود بھی نہیں ہے تو محمول کرنا بے معنی ہے اور حدیث حکم بن عمیر بھی ضعیف اور حسن بصری رح کا اثر بھی سست ہے پس ظاہر امام رح جواز صحیح ہے

Marfat.com

اور یہی اکثر علماء کا قول ہے کما فی العینی - بجز مترجم کہتا ہے کہ بعض روایات سے بعض خاص صحابہ رض کو خاص وجوہ و اوقات میں اجازت ثابت ہوتی ہے جیسے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو بس شاید کہ وہ اجازت خاصہ ہو واللہ تعالیٰ اعلم - قال ولا باس بلبس ما سداه حرير ولحمته غير حرير كالقطن والخز في الحرب وغيره - اور مضائقہ نہیں کہ ایسا لباس پہنے جسکا تار یعنے تانا حریر ہو اور لحمہ یعنی بانا دوسری چیز مانند روئی یا خز ہو خواہ لڑائی میں ہو یا دوسرے وقت ہو ف — اور خز ایک مالدار آبی جانور ہے جسکے باریک بالون کو بھی خز کہتے ہیں اور تاج الشریعہ رح نے کہا کہ مجروہ کپڑا کہ جسکا تانا ریشم اور بانا آبی جانور کے بال ہوں - اور اسکے جواز میں کسی امام مجتہد کا اختلاف نہیں ہے ع - اور ظاہر ہوا کہ تار ریشم ہو اور دوسری چیز ہو تو وہ مطلق جائز ہے اور برعکس ہو تو خاص لڑائی میں جائز ہے - لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يلبسون الخز - اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم خز پہنا کرتے تھے - والخز مسدى بالحرير - حالانکہ خز کا تانا ریشمی ہوتا ہے - ولان الثوب انما يصير ثوبا بالنسج والنسج باللحمة فكانت هي المعتبرة دون السدى - اور اس دلیل سے کہ کپڑا تو جبھی کپڑا ہوتا ہے کہ بنا جاوے اور بننا بانے سے ہوتا ہے تو بانا ہی معتبر جانا تانا - وقال ابو يوسف اكره ثوب قز تكون بين الفرو والظهارة - اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ میں قز کے کپڑے کو مکروہ رکھتا ہوں کہ فرز اور ابرے کے درمیان ہوتا ہے ف — یعنی میان بھی قز مکروہ ہے - قز ریشم خام - ولا بأس بحشو القز لان الثوب ملبوس والحشو غير ملبوس - اور خام ریشم بھرنے میں مضائقہ نہیں دیکھتا اسواسطے کہ ملبوس کپڑا ہوتا ہے اور بھراؤ ملبوس نہیں ہوتا ہے ف — یعنی اگر روئی کی طرح قبا وغیرہ میں خام ریشم بھرا تو مضائقہ نہیں ہے - خز کے جواز میں آثار صحابہ کثیر ہیں رضی اللہ عنہم - چنانچہ ہیثم بن ابی الہیثم نے روایت کی کہ عثمان بن عفان و عبدالرحمن بن عوف و ابو ہریرہ و انس بن مالک و عمران بن الحصین و حسین بن علی و شریح قاضی سب لوگ خز پہنا کرتے تھے رواہ محمد عن ابی حنیفہ عنہ مرسلا - و بخاری نے جزء القراءۃ میں عمران بن حصین کا خز پہننا اور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق نے انس بن مالک رض کا خز پہننا - اور ابن ابی شیبہ نے و طبرانی نے حسین بن علی رض کا خز پہننا روایت کیا اور اسی طرح حاکم و عبدالرزاق نے سعد بن ابی وقاص سے - اور عبدالرزاق نے ابن عمر و جابر و ابو سعید و ابو ہریرہ و انس سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن عباس سے اور ابن ابی شیبہ نے ابو قتادہ و ابو ہریرہ و ابن عباس و عبداللہ بن ابی اوفی و ابو بکرہ سے روایت کیا - اور طبرانی رح نے زید بن ثابت و ابن عباس و ابو قتادہ سے روایت کیا ہے کہ آثار باسانید حسنہ متعدد طرق سے ہم تک مروی ہیں از انجملہ سائب بن یزید و عمر و بن حریث و مالک بن عمرو و ابن ام حرام و انس وغیرہ رضی اللہ عنہم ہیں اور اس طرح علوم شیوع بغیر انکار کے صریح دلیل ہے کہ خز جائز ہے اور خود انکا اجماع بدون انکار کے حجت شرعی ہے یعنی آنکہ ضرور انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں اجازت صریح پائی ہے اور یہ جو ابوداؤد نے ابو مالک الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت میں ایسی اقوام پیدا ہونگی جو خز و حریر کو حلال کر لینگے تو انہیں قیامت تک سور و بندر مسخ کیے جاوینگے - ذکرہ البخاری تعلیقاً یعنی بدوں سند کہ وہ لوگ مسخ کر کے قیامت تک کے لیے سور و بندر کیے جاوینگے - اس حدیث میں حز بحاء مہملہ و زاء معجمہ بمعنی فرج یعنی زنا ہے تو حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ قرب قیامت کے چند اقوام ہونگے کہ وہ حریر پہننا حلال سمجھینگے یعنی بغیر مبالات کے بلا خطر حریر و ریشم استعمال کرینگے اور زناکاری میں کچھ پروا نہیں کرینگے یعنی علانیہ زناکاری و رنڈی بازی کرینگے - پھر مسخ ہو کر سور و بندر ہونے میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ظاہری صورت بھی مسخ ہو جاوے - اور دوم یہ کہ باطن میں بندر و سور ہو جاویں - اور اسی پر اقوال اکابر اولیاء شاہد ہیں اور احادیث کی توفیق بھی اسی کو مقتضی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م - قال وما كان لحمته حريرا وسداه غير حرير لا بأس به في الحرب للضرورة - اور جس کپڑے کا بانا حریر ہو اور تانا دوسری چیز ہو تو ضرورت کی وجہ سے

[illegible]

علی ما منا - اور کپڑے مین بانے کا اعتبار ہوتا ہو جیساکہ ہمنے اوپر بیان کیا ف کہ کپڑا اوّل بانے سے ہوتا ہو وہ خالی تانا کچھ کپڑا نہین ہو - اور ذخیرہ مین نقل کیا کہ ہشام رح نے لمبا لباس مرتفع مین کوئی حد مقرر نہین ہو بشرطیکہ جائز ہو اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ایک روز باہر تشریف لائے درحالیکہ آپ کے بدن مبارک پر چار ہزار درم کی چادر تھی - اور آپ کے اصحاب مین سے ایک شخص آپ کے حضور مین آیا اس حالت سے کہ اسپر عمدہ چادر تھی تو فرمایا کہ اللہ تعالی جب اپنے بندے کو نعمت دیتا ہو تو اسکو یہ امر پسند ہو کہ اس بندہ پر اسکی نعمت کا اثر ظاہر ہو اور ابو حنیفہ رح ایسی چادر اوڑھتے جسکی قیمت چار ہزار دینار ہوتی تھی اور اللہ تعالی نے زینت و تجمل مباح فرمایا بقولہ تعالی قل من حرم زینة اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق قل ہی للذین آمنوا فی الحیوة الدنیا فی الآخرة الآیہ - اور ابو حنیفہ رح سے پوچھا گیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایسا لباس پہنتے جسمین جوڑ ہوتے تھے تو فرمایا کہ آپ امام المسلمین ومقتدائے امت تھے پس اگر آپ لباس نفیس پہنتے تو دوسرے لوگ آپ کی اقتدا کرتے اور جب نہ پاتے تو چوری وظلم سے مال حاصل کرتے کیونکہ وہ نفیس لباس کے عادی ہو جاتے - مع - بلکہ دنیا مین زہد و بے رغبتی کا اقتدا کرین اور اسی واسطے حضرت عمر رضی اللہ عنہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو تنبیہ کیا کرتے کہ تم مقتدا ہو پس اسطرح عمل کرو کہ لوگ تمھاری اقتدا کرین اور اسی واسطے حدیث ابو عثمان النہدی تابعی رضی اللہ عنہ مین جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خط نقل کیا ہو صحابہ رضی اللہ عنہم کو موٹے و پرانے و پیوند دار کپڑون کا حکم فرمایا ہو تاکہ عموماً کافرون کو معلوم ہو کہ یہ لوگ دنیاوی مال کے واسطے نہین لڑتے ہین بلکہ اللہ تعالے کے کلمہ بلند ہونے کے لیے ہو - ورنہ آرائش و دنیاوی رغبات ممنوع نہین اور ستھرائی و تجمل کی اجازت ہو بلکہ حدیث صحیح مین پریشان بال و بدہیئت آنے والے پر تعریض کی کہ یہ کیا بات ہو کہ تم مین سے آدمی میرے پاس بدہیئت بنا ہوا آتا ہو گویا شیطان ہو - م - اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی مرد کے واسطے کسم و زعفران کا رنگا ہوا کپڑا مکروہ رکھتے تھے - اور بعض نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہین ہو - امام محمد رح نے سیر کبیر مین لکھا کہ اپنے مکان کو نقش و نگار سے منقش کرنے مین مضائقہ نہین ہو اور لباس فاخرہ و ظروف نقرہ مین مضائقہ نہین ہو لیکن مکان کو کعبہ معظمہ کی طرح پردون سے آرائش نکرے - اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک سوائے کعبہ معظمہ کے ریشمی لباس کسی مکان کے واسطے جائز نہین ہو - مع - ولا یجوز للرجال التحلی بالذہب لما روینا - اور مردون کے واسطے سونے کا زیور پہننے کی اجازت نہین ہو بدلیل مذکورہ بالا ف - زیور پہننا عورتون کی مشابہت کی وجہ سے بھی حرام ہو پس مراد یہ کہ زینت کرنا سونے کی چیز سے مرد کو حرام ہو بدلیل حدیث مذکورہ کہ حریر و سونے کی نسبت فرمایا کہ یہ دونون میری امت کے مردون پر حرام ہین - ولا بالفضة لانہا فی معناہ - اور نہ چاندی سے تزین روا ہو کیونکہ چاندی بھی اسکے معنی مین ہو ف - اور ایک حدیث مین سونا و چاندی و حریر سب کی حرمت مردون پر وارد ہو چنانچہ ہمنے اسکو سابق مین ذکر کیا ہو اور چونکہ مجموع طرق و روایات سے حدیث تحریم بدرجہ مشہور ہو اور خود امت کے قبول سے مشہور و معروف ہو لہذا اس سے تخصیص آیت قل من حرم زینة اللہ التی اخرج لعبادہ الآیہ جائز ہو - پس سونا تو مطلقاً مردون پر حرام ہو اور چاندی بھی حرام - الا بالخاتم والمنطقة وحلیة السیف من الفضة - سوائے چاندی کی انگوٹھی و پٹکہ کمر و تلوار کے حلیہ کے ف - کہ یہ جائز ہو - تحقیقاً لمعنی الانموذج - تاکہ نمونہ کے معنی متحقق ہون - اگر کہا جاوے کہ یہ چیزین ہی نمونہ کے طور پر سونے کی انگوٹھی جائز ہونا چاہیے - جواب دیا کہ نہین - والفضة اغنت عن الذہب اذ ہما من جنس واحد - اور چاندی نے سونے سے بے پرواکر دیا ہو اسواسطے کہ چاندی و سونا دونون ایک ہی جنس ہین ف - پس چاندی کا نمونہ کافی ہو اور سونے کی ضرورت نہین ہو - کیف و قد جاء فی اباحة ذلک آثار - اور چاندی کی انگوٹھی کیونکر حلال نہو گی حالانکہ اسکے مباح ہونے مین آثار وارد ہین ف - چنانچہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہو

که آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عجمی شاہون کو تبلیغ رسالت کا خط لکھنا چاہا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ یہ لوگ خط نہین لیتے مگر سربمہر تو آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی (جسکا نگینہ حبشی طرز کا تھا - (غ م)) اسمین محمد رسول اللہ نقش فرمایا (محمد رسول اللہ تین سطرین اس طرز پر - ت وج) پس یہ انگوٹھی آپ کے ہاتھ مین رہی یہانتک کہ وفات فرمائی پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ مین رہی یہانتک کہ وفات فرمائی پھر حضرت عمر رضہ کے ہاتھ مین رہی یہانتک کہ وفات فرمائی پھر حضرت عثمان رضہ کے ہاتھ مین رہی یہانتک کہ آخر خلافت مین آپ کے ہاتھ سے بیر اریس مین گری پس آپ نے تمام اسکے نکالنے کا حکم دیا مگر ہاتھ نہین آئی - رواہ الائمۃ الستۃ مطولا و مختصرا - اور ظاہر یہ ہے کہ اول آپ نے سونے کی انگوٹھی بنوائی تھی پھر جب دیکھا دیکھی صحابہ رضی اللہ عنہم نے سنت کی اتباع سمجھی تو آپ نے اتار کر پھینکدی اور سبھون نے اتار دی ہین چنانچہ آیندہ ان شاء اللہ تعالے معلوم ہوگا - اور چاندی کے پٹکے مین دلیل وہ روایت ہے کہ جو واقدی رح نے کتاب المغازی مین روایت کی کہ حدثنی ابن ابی سبرۃ عن اسحق بن عبد اللہ عن عمیر بن الحکم الخ یعنے عمیر بن الحکم نے کہا کہ مین نہین جانتا ہون کہ اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین جو لوگ کہ ابتدائی شکست کفار مین لوٹ پر گرے تھے اور جو کچھ سونے وغیرہ مین سے لیا تھا تو واپسی مین کسی کے پاس کچھ رہا ہو جب کہ مشرکون نے ہمکو گھیر لیا تھا سوائے دو شخصون کے ایک عاصم رضہ بن ثابت بن ابی الاقلح کہ وہ ایک پٹکہ لائے جسکو انھون نے لشکر کفار مین پایا تھا جسمین پچاس دینار تھے اسکو انھون نے اپنے کمر بند پر کپڑون کے نیچے کس لیا تھا اور دوم عباد بن بشر رضی اللہ عنہ ایک ہمیانی لائے جسمین تیرہ مثقال سونا تھا پس وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے انھین دونون کو نفل کر دیا اور اسکا پانچوان حصہ نہین لیا - الواقدی - اگر کہا جاوے کہ اس سے اباحت استعمال ثبوت نہین ہوتی ہے - جواب یہ کہ ایسا وہم بغیر دلیل ہے کیونکہ ظاہر مین اجازت ہے سع - مین کہتا ہون کہ یہ مان لیا گیا ولیکن بیان تو یہ پٹکہ سونے کے دینارون سے محلی تھا اور کلام چاندی کے پٹکہ مین ہے - مگر اسکا یہ تاویل کی جاوے کہ اسمین اسقدر چاندی تھی جسکی قیمت پچاس دینار تھے لیکن یہ خلاف ظاہر ہے - م علاوہ اسکے عاصم رضی اللہ عنہ نے اسکو کمر پر باندھا تھا اور یہ خود استعمال ہے ع - مین کہتا ہون کہ یہ استعمال نہین بلکہ حفاظت رحل مال ہے م - علاوہ ازین شیخ ابو الفتح ابن سید الناس نے عیون الاثر مین نقل کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے واسطے ایک پٹکہ چمڑے کا تھا جسکے حلقہ و دہانہ و اطراف مین چاندی لگی تھی ع - اور یہ بعد ثبوت کے عمدہ دلیل ہے - رہا حلیۃ السیف کا بیان تو حضرت انس رضہ سے روایت ہے کہ قبیعہ سیف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم چاندی کا تھا - رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی وقال الترمذی حدیث حسن غریب - ولیکن نسائی رح نے انتقاد کیا کہ صحیح یہ کہ مرسل صحیح ہے - اور عروۃ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کی تلوار محلی بفضہ تھی اور عروہ کی تلوار محلی بفضہ تھی - رواہ البخاری - پس ثابت ہوا کہ چاندی کی انگوٹھی و پٹکہ و حلیۃ السیف جائز ہے - وفی الجامع الصغیر ولا یتختم الا بالفضہ - اور جامع صغیر مین مذکور ہے کہ تختم نہین کریگا سوائے چاندی کے ف - یہ عبارت صرف چاندی مین انحصار ثابت کرتی ہے - وہذا نص علے ان التختم بالحجر والحدید والصفر حرام - اور یہ تصریح ہے کہ پتھر و لوہے و پیتل کی انگوٹھی پہننا حرام ہے ف - اور بعض نے کہا کہ صفر وہ ہے جسکو ہندی مین کانسہ کہتے ہین - وراے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی رجل خاتم صفر فقال مالی اجد منک رائحۃ الاصنام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص مرد کے ہاتھ مین پیتل یا کانسہ کی انگوٹھی دیکھی تو فرمایا کہ کیا حال ہے کہ مین تجھسے بتون کی بدبو پاتا ہون - ورای علی آخر خاتم حدید فقال مالی اری علیک حلیۃ اہل النار - اور دوسرے ایک شخص کے ہاتھ مین لوہے کی انگوٹھی دیکھکر فرمایا کہ کیا ہے کہ مین تجھپر دوزخیون کا زیور دیکھتا ہون ف - اصل روایت مین یہ ایک ہی شخص کا حال ظاہر بطور معجزہ ہوا ہے چنانچہ عبد اللہ بن بریدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ سے روایت کی کہ ایک

له
الله
رسول
محمد

Marfat.com

شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا حالانکہ وہ لوہے کی انگوٹھی پہنے تھا پس آپ نے فرمایا کہ یہ کیا بات ہے کہ مین تجھپر
دوزخیون کا زیور پاتا ہون پھر دوسری بار وہ شخص آیا اور اسپر کانسہ کی انگوٹھی تھی پس فرمایا کیا ہے کہ مجھے تجھسے بتون کی بو
آتی ہے پھر وہ تیسری بار آیا اور اسکے ہاتھ مین سونے کی انگوٹھی تھی تو فرمایا کہ کیا ہے کہ مین تجھپر اہل جنت کا زیور پاتا ہون تو اسنے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین کس چیز سے انگوٹھی بناؤن کیا چاندی کی بناؤن فرمایا کہ ہان اور پورا ایک مثقال مت کیجیو۔ رواہ الترمذی و احمد
ولیکن ترمذی کی روایت مین بجائے شبہ کے صفر واقع ہے۔ ورواہ ابو داؤد والنسائی والبزار وابن حبان وابو یعلی الموصلی
پس ظاہر ہوا کہ سونے و پیتل کانسہ و لوہے کی انگوٹھی نہین جائز ہے اور ظاہرا پتھر کو اسی پر قیاس کیا گیا ہے۔ ومن الناس
من اطلق فی الحجر الذی یقال لہ یشب لانہ لیس بحجر اذ لیس لہ ثقل الحجر۔ اور بعض لوگون نے سنگ یشب
مین مطلقا اجازت دی اسواسطے کہ وہ پتھر نہین ہے کیونکہ اسمین پتھر کا بوجھ نہین پایا جاتا ہے۔ واطلاق الجواب فی الکتاب
یدل علی تحریمہ۔ حالانکہ جامع صغیر کا جواب اطلاقی اسکے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے ف۔ شمس الائمہ سرخسی رح نے
شرح جامع صغیر مین لکھا کہ ہمارے بعضے مشائخ نے لفظ کتاب کو مطلق دیکھکر یشب کی انگوٹھی بھی حرام کی۔ اور راجح یہ کہ
یشب کی انگوٹھی مین کچھ مضائقہ نہین ہے جیسے عقیق یمن ہے اور خبر مین وارد ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقیق
کی انگوٹھی پہنی اور فرمایا کہ اسکی انگوٹھی پہنو کہ یہ مبارک ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اس خبر کے ثبوت مین کلام ہے اور بدون
اسکے حجت قائم نہوگی اور ابن عدی وغیرہ نے بعد روایات کے اسکے موضوع ہونے کا حکم دیا ہے اور واضح ہو کہ کلام حلقہ مین ہے
ورنہ نگینہ تو یشب وغیرہ سب چیز سے جائز ہے جب تک کہ کراہت ثبوت نہو۔ پھر پتھرون سے حرمت بدلیل حدیث مذکور
اسطرح ہے کہ بتون کی ساخت پیتل وکانسہ وغیرہ سے تھی اور اصل مین بکثرت پتھرون سے بنتے ہین تو بتون کی بو پتھر سے
بدرجہ اولی ظاہر ہے۔ م۔ واضح ہو کہ مردون کو انگوٹھی وہ حلال ہے جو مردانہ وضع پر ہو اور اگر زنانہ صورت کے مانند دو یا زیادہ
نگینہ کے ہو جیسے سونے کی ہو تو حرام ہے اور یہی عام علماء کا قول ہے (جامع الرموز) پس چھلے کی انگوٹھی و مانند اسکے
زنانہ مناسبت کی انگوٹھیان حرام ہین۔ م۔ اگر انگوٹھی پہننے مین تفاخر و تجبر مقصود ہو تو حرام ہے۔ ک۔ اور اختیار شرح
مختار مین آیا کہ مسنون ایک مثقال یا کم ہے اور رہا نگینہ تو جائز ہے کہ خواہ چاندی کا ہو یا عقیق یا فیروزہ یا زبرجد یا یاقوت یا زمرد
وغیرہ ہو اور تجنیس مین ہے کہ انگوٹھی پر آدمی یا جانور یا پرند یا کیڑے مکوڑے کی صورت نقش نہین کر سکتا۔ بستان مین ہے کہ
محمد رسول اللہ بھی نقش نہین کر سکتا کیونکہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی مین خاص تھا۔ اور جائز ہے کہ اللہ تعالی
کا نام پاک یا صفات مین سے کوئی نام یا کوئی کلمہ نصیحت ہو۔ اگر اللہ تعالی کا نام یا آیت یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے
سجع ہو تو لازم ہے کہ پیخانہ جاتے وقت نگینہ آستین مین کرے اور استنجا کے وقت داہنے ہاتھ مین پہنے اور چاہیے کہ نگینہ ہتھیلی
کی جانب رکھا کرے برخلاف عورتون کے۔ مع۔ جامع الرموز وغیرہ۔ اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد
کو فرمایا تھا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ یعنی ایک عورت سے نکاح کرانے مین ارشاد فرمایا تھا تو ظاہر ہوا کہ عورت کو لوہے
کی انگوٹھی جائز ہے۔ جواب یہ کہ ہان ظاہر تو یہی ہے کہ اس عورت کے واسطے تلاش کرائی تھی اور شاید کہ یہ مراد ہو کہ حقیر چیز
تلاش کر لیکن یہ تاویل بعید بے وجہ ہے فلہذا بنا بر مخالفت مردون کے ساتھ مخصوص ہوگی۔ اگرچہ عورتون کے حق مین بھی ممانعت
کی گئی ہو ولیکن مترجم کے نزدیک جواز پر فتوی اولی ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ والتختم بالذہب علی الرجال حرام
لما رویناہ۔ اور مردون کو سونے کی انگوٹھی پہننا حرام ہے بدلیل حدیث جو ہمنے اوپر روایت کی ف۔ یعنی حدیث حریر
و سونا کہ یہ دونون امت کے مردون پر حرام ہین۔ یعنی حدیث اپنے عموم سے دلالت کرتی ہے کہ سونے کا استعمال بطور انگوٹھی کے بھی حرام
ہے۔ اور اسمین خاص دلیل بھی ہے چنانچہ فرمایا۔ وعن علی رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام نہی عن التختم بالذہب

Marfat.com

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی سونے کی انگوٹھی پہننے سے ف اور قسی سے یعنی مہین کپڑے سے یا ریشمی سے اور معصفر سے یعنی سرخ کسم سے اور رکوع و سجود میں قرآن پڑھنے سے۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ اور ایک روایت میں میثرہ دار غوانی سے منع فرمایا۔ وہ بجائے قسی و معصفر کے واقع ہے رواہ الترمذی حسن صحیح وابن حبان۔ اور سونے کی انگوٹھی سے ممانعت حدیث ابوہریرہ میں بروایت مسلم اور براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے بروایت بخاری ومسلم ثابت ہے۔ ولان الاصل فیہ التحریم۔ اور اس دلیل سے کہ سونے کے بارہ میں اصل تو تحریم ہے ف یعنی نص میں حرام کیا گیا ہے جو مشہور و مقبول ہے۔ والاباحۃ ضرورۃ الختم او النموذج۔ اور مباح ہونا خواہ مہر کی ضرورت سے ہے یا نمونہ کے طور پر مباح ہے۔ وقد اندفعت بالادنی وہو الفضۃ۔ اور یہ ضرورت بذریعہ کمتر یعنی چاندی کے دفع ہو گئی ف تو اعلیٰ یعنی سونے کی حاجت نہیں رہی اسواسطے کہ سونا و چاندی جنس واحد ہیں۔ اور ضرورت سے ادنیٰ درجہ تک ثبوت ہوتا ہے پس سونے کی اباحت نہیں رہی۔ واضح ہو کہ حدیث صحاح میں ثابت ہے کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنائی تھی پھر جب لوگوں نے انگوٹھیاں بنوائیں تو اتار کر پھینک دی اور فرمایا کہ میں اسکو نہیں پہنونگا پس جب لوگوں نے ایسا دیکھا تو سب نے اپنی اپنی انگوٹھیاں اتار ڈالیں پھر آنحضرت صلعم نے چاندی کی مہر بنوائی۔ چنانچہ اوپر مذکور ہوا۔ اور اس سے ایک نوع کا اشارہ ہوتا ہے کہ شاید اول میں نمونہ سونے سے مباح ہوا تھا پھر ظاہر حدیث حضرت علی و ابوہریرہ و براء بن عازب رضی اللہ عنہم دلیل حرمت ہے۔ عینی رحمہ نے لکھا کہ بعض علماء نے سونے کی انگوٹھی کو مباح جانا ہے بدلیل روایت ابن مالک رحمہ کہ میں نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ اور میں نے صہیب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ اور میں نے سعد بن ابی وقاص کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی اور ایسے ہی سعید بن العاص سے روایت کی اور یہ سب روایات امام طحاوی کے اسناد سے ہیں اور اسناد حسن ہیں اور جواب دیا گیا کہ یہ امر ممانعت سے پہلے واقع ہوا تھا لیکن یہ جواب ضعیف ہے اور حق یہ کہ یہ روایات اول تو معارض ہیں کیونکہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ہمکو سونے کی انگوٹھی سے منع فرمایا ہے۔ رواہ الطحاوی۔ دوم یہ کہ صریح مرفوع احادیث میں نہی وارد ہے تو یہ افعال اسکے معارض نہیں ہو سکتے ہیں علاوہ اسکے جب حرام کرنے والی دلیل اور حلال کرنے والی دلیل جمع ہوں تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے حالانکہ یہاں تو کچھ معارضہ بھی نہیں ہے اسواسطے کہ معارضہ کے واسطے مساوات شرط ہے اور یہاں کسی طرح مساوات نہیں ہے کیونکہ ممانعت تو احادیث صحیحہ مرفوعہ میں بروایات صحیحین وغیرہ ہیں اور اجازت فعلی بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے فعل سے بروایت طحاوی ہیں تو معارضہ نہ رہا پس حکم مرفوعات کے واسطے ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مردوں کے واسطے سونے کی انگوٹھی حرام ہے اور پتھر و لوہے و کانسہ و پیتل کی بھی ممنوع ہے۔ صرف چاندی کی جو مردانہ ساخت پر ہو جائز ہے۔ والحلقۃ ہی المعتبرۃ لان قوام الخاتم بہا ولا معتبر بالفص حتی یجوز ان یکون من حجر۔ اور انگوٹھی میں اعتبار فقط حلقہ کا ہے اسواسطے کہ انگوٹھی کا ذاتی وجود اسی حلقہ سے ہوتا ہے اور نگ کا کچھ اعتبار نہیں ہے حتی کہ نگینہ پتھر کا بھی جائز ہے ف اور اگر حلقہ پتھر کا ہو اور نگینہ چاندی کا ہو تو نہیں جائز ہے۔ غرضکہ نگینہ کے پتھر یا لوہا وغیرہ ہونے سے ممانعت نہیں ہے۔ ویجعل الفص الی باطن کفہ۔ اور نگینہ کو اندر ہتھیلی کی جانب رکھے ف یہ مستحب ہے بخلاف النسوان لانہ تزین فی حقہن۔ بر خلاف عورتوں کے کہ انکے حق میں انگوٹھی بناؤ سنگار کی چیز ہے ف جو مردوں کے حق میں مکروہ ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے داہنی

Marfat.com

ہاتھ مین چاندی کی انگوٹھی بنوائی جسمین حبشی نگینہ تھا اور نگینہ کو اندر ہتھیلی کے متصل رکھتے تھے۔ رواہ مسلم مع۔ اور حبشی نگینہ سے یہ مراد ہی کہ اسکی ساخت حبشی تھی ورنہ نگینہ بھی صرف چاندی کا تھا۔ کما صرح العلماء۔م۔ رہا یہ مسئلہ کہ کس ہاتھ مین انگوٹھی پہننا چاہیے۔ تو اجناس مین مذکور ہی کہ بائین چھنگلیا مین پہننا چاہیے اور داہنے مین نہین چاہیے اور سوائے بائین چھنگلیا کے کسی دوسری انگلی مین بھی نہ پہنے۔ فقیہ ابو اللیث رح نے شرح جامع صغیر مین داہنے و بائین کو مساوی بیان کیا۔ غایۃ البیان مین اتزاری رح نے کہا کہ یہی حق ہی کیونکہ اس بارہ مین آنحضرتؐ سے روایات مختلفہ وارد ہین چنانچہ سنن مین حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرتؐ اپنے داہنے ہاتھ مین خاتم پہنتے تھے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سنن مین مروی ہی کہ آنحضرتؐ اپنے بائین ہاتھ مین انگوٹھی پہنتے تھے اور نگینہ اندرونی ہتھیلی کی جانب رہتا تھا۔ اور سنن مین محمد بن اسحق سے روایت ہی کہ مین نے صلت بن عبد اللہ بن نوفل بن عبد المطلب کو دیکھا کہ داہنی چھنگلیا مین انگوٹھی پہنتے تھے تو مین نے کہا کہ یہ کیا ہی تو فرمایا کہ مین نے ابن عباسؓ کو دیکھا کہ یون ہی اپنی انگوٹھی پہنی اور نگینہ پشت کی جانب کیا اور مجھے ایسا ہی خیال پڑتا ہی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرتؐ سے ذکر کیا کہ آنحضرتؐ اپنی انگوٹھی یون ہی پہنتے۔ یہ جو بعض فقہا نے لکھا کہ داہنے ہاتھ مین انگوٹھی پہننا اہل بغاوت کی عادات مین سے ہی تو یہ کچھ نہین ہی اسواسطے کہ آنحضرتؐ سے نقل صحیح اسکو رد کرتی ہی انتہی کلامہ۔ عینی رح نے کہا کہ حق یہ ہی کہ بائین ہاتھ مین پہننا افضل ہی کیونکہ حدیث انسؓ مین مذکور ہی کہ گویا مین آنحضرتؐ کی انگوٹھی کی چمک آپ کے بائین ہاتھ مین دیکھتا ہون رواہ مسلم۔ اور ایک روایت مین ہی کہ اپنی بائین چھنگلیا کی طرف اشارہ کیا۔ ہان صحیح مین یہ بات بھی ثابت ہی کہ پہلے داہنے ہاتھ مین انگوٹھی پہنی دلیکن بائین ہاتھ پر استقرار رہا۔ اور بیہقی رح نے سنن مین حدیث سلیمان بن بلال عن جعفر بن محمد عن ابیہ محمد الباقر روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنواکر داہنی چھنگلیا مین پہنی پھر گھر مین واپس آکر اسکو نکال کر پھینک دیا پھر اسکو نہین پہنا پھر چاندی کی انگوٹھی بنواکر بائین ہاتھ مین ڈال لی اور ابوبکر و عمر و علی و حسن و حسین رضی اللہ عنہم بھی اپنے بائین ہاتھون مین انگوٹھی پہناکرتے تھے مع۔ (فرع) اگر علاج کی ضرورت سے لوہے یا پتھر کا چھلا پہنا تو مضائقہ نہین ہی۔م۔ پھر چاندی کی انگوٹھی آیا ہر ایک کو جائز ہی یا جسکو مہر کی ضرورت ہو اسکو جائز ہی۔ وانما یتختم القاضی او السلطان۔ انگوٹھی وہی پہنے جو قاضی ہو یا سلطان ہو۔ لحاجتہ الی الختم اسواسطے کہ اسکو مہر کی ضرورت ہوتی ہی ف۔ اور اسمین مفتی بھی شامل ہی کیونکہ اسکو بھی مہر کی ضرورت ہوتی ہی اور اسی طرح ہر وہ شخص جسکو مہر کی ضرورت ہو۔ فاما غیرہما فالافضل ان یترک لعدم الحاجۃ الیہ۔ رہا سوائے قاضی و سلطان کے تو اسکے حق مین افضل یہ کہ ترک کرے کیونکہ اسکو انگوٹھی کی حاجت نہین ہی ف۔ پس قاضی و سلطان کے اختصاص سے یہ مراد ہی کہ سنت طریقہ کا ثواب صرف ایسے شخص کو ہوگا جو دین کے کام مین ضرورت کے طور پر انگوٹھی پہنے۔ اور اگر دین کے کام کے سوائے ضرورت ہو یا ضرورت ہی نہو تو اسکے حق مین انگوٹھی سنت نہین ہی لیکن جائز ہی کیونکہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے ختم ثابت ہی ولیکن اسکا ترک افضل ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ اگر بلا ضرورت کے اسلئے سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کا قصد کیا تو اسکو بھی ثواب ہوگا لیکن ایسی نیت کمتر ہوتی ہی اسواسطے اسکا اعتبار نہین کیا بالجملہ بغیر ضرورت کی صورت مین کراہت نہین کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ جسمین لوہے و کانسہ و سونے کی انگوٹھی کی ممانعت ہی آخر اس شخص کو چاندی کی انگوٹھی کی اجازت دی جو مثقال سے زیادہ نہولیں یہ دلیل جواز صریح ہی۔م۔ ولا باس بمسمار الذہب یجعل فی حجر الفص ای فی ثقبہ۔ اور مضائقہ نہین سونے کی کیلون کا جو نگینہ کے چھید سوراخ مین جڑی جاوین ف۔ یعنی اگر نگینہ مین سوراخ ہو یا ٹوٹ جانے کا ڈر ہو تو اسمین سونے کی کیل جڑنے مین مضائقہ نہین ہی جیسے اکثر عقیق البحر کے دانہ تسبیح مین جڑ دیتے ہین۔ لانہ تابع کالعلم فی الثوب فلا یعد لابسا لہ۔ اسواسطے کہ یہ سونا تابع ہی جیسے کپڑے مین حریر کے نقش و نگار وغیرہ تابع ہوتا ہین

Marfat.com

تو ان کیلون سے وہ سونا پہننے والا نہین شمار ہوگا ف۔ اور ممانعت کا مدار اسی پر ہی کہ سونا پہنے ور نہ سونا ہاتھ مین لینے اور چھونے سے گنہگاری نہین ہی۔ قال ولا تشد الاسنان بالذہب وتشد بالفضة وہذا عند ابی حنیفة رح امام محمد رح نے لکھا کہ سونے سے دانت نہ باندھے جاوین اور چاندی سے باندھے جاوین۔ وہذا عند ابی حنیفة رح اور یہ حکم امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہی ف۔ کہ جو لوگ دانت بندھواتے ہین وہ سونے کے حلقہ سے نہ بندھواوین بلکہ چاندی سے باندھین۔ وقال محمد لا باس بالذہب ایضا۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ سونے سے باندھنے مین بھی کچھ مضائقہ نہین ہی۔ وعن ابی یوسف مثل قول کل منہما اور ابو یوسف رح سے ان دونون مین سے ہر ایک کے قول کے مثل مروی ہی ف۔ فخر الاسلام نے کہا کہ جامع مین اشارہ ہی کہ قول ابو یوسف مثل قول ابی حنیفہ رح ہی اور املا مین ابو یوسف رح سے مثل قول محمد رح مروی ہی اور یہی ابو یوسف رح کا آخری قول ہی جسکی جانب انھون نے رجوع کیا۔ اور ابو حنیفہ رح سے امالی مین روایت مثل قول محمد رح ہی۔ اور کرخی رح نے ابوحنیفہ رح سے روایت لکھی کہ ہلتے ہوئے دانت کو باندھنا مضائقہ نہین اور جب گر جاوے تو بمنزلہ مردار کے ہی اسکو اپنی جگہ باندھنا نچاہیئے بلکہ حلال کی ہوئی بکری کا باندھے۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہین ہی۔ لہما ان عرفجة بن اسعد اصیب انفہ یوم الکلاب فاتخذ انفا من فضة فانتن فامرہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم بان یتخذ انفا من ذہب۔ صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ یوم الکلاب مین جاتی رہی تھی پس عرفجہ نے چاندی کی ناک بنوائی تو وہ بدبودار ہوگئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حکم فرمایا کہ سونے کی ناک بنوا وے ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہی۔ اور اس حدیث کو امام احمد وابن حبان نے روایت کیا۔ ابن القطان نے اپنی کتاب مین کہا کہ یہ حدیث صحیح نہین ہی کیونکہ اکثر دن نے ابوالاشہب عن عبدالرحمن عن جدہ عرفجہ۔ روایت کی اور ابن علیہ نے عبدالرحمن عن ابیہ عن جدہ۔ روایت کی تو اکثر ان کی روایت منقطع ہوئی اور یہ معلوم نہین کہ عبدالرحمن نے اپنے دادا سے یہ حدیث سنی کیونکہ ابن علیہ کی روایت مین زیادتی موجود ہی اور باوجود اسکے عبدالرحمن معروف نہین ہی۔ عینی رح نے رد کر دیا کہ ترمذی نے حکم کیا کہ اسکے اسناد حسن ہی اور ابن حبان نے صحیح مین روایت کیا تو صحیح کا حکم ہی پس ان دونون کا حکم ہمکو کافی ہی اور انکے بعد کسی شخص کی تحقیق کی ضرورت باقی نہین رہی۔ علاوہ اسکے اس باب مین احادیث وآثار دیگر ہین پھر سند الطویل کے ساتھ بیان کی اور تلخیص کلام عینی و تخاریج یہ ہی کہ عبداللہ بن عمرو کے باپ کے دانت ثنیہ گرے تو آنحضرت صلعم نے اسکو سونے سے باندھنے کا حکم کیا۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط اور کہا کہ سوائے ابوالربیع کے ہشام بن عروہ سے کوئی راوی نہین ہی۔ مین کہتا ہون فعلی ہذا غریب مقبول ہی۔ عبداللہ بن عبداللہ بن ابی نے کہا کہ جنگ احد کے روز میرے دو دانت اگلے پتھر سے کوفتہ ہوگئے تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم کیا کہ سونے کے دانت بناؤن۔ رواہ ابن قانع۔ محمد بن سعدان نے اپنے باپ سے روایت کی کہ مین نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انکے بیٹے انکو خانہ کعبہ کا طواف اپنے کاندھون پر کراتے اور انھون نے سونے سے انکے دانت باندھے تھے۔ رواہ الطبرانی۔ مسند احمد مین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دانت سونے سے مضبوط کیے گئے۔ لکھا گیا کہ یہ امام احمد کی روایت سے نہین ہی۔ ابو سہل نے روایت کی کہ مین نے موسی بن طلحہ بن عبیداللہ کو دیکھا کہ سونے سے اپنے دانت باندھے تھے۔ رواہ النسائی فی الکنی۔ اور واضح ہو کہ یوم الکلاب ایک جنگ عظیم اہل عرب کے درمیان وادی کلاب مین جو کوفہ وبصرہ کے درمیان واقع ہوئی تھی جو مدتون اہلین شاعرانہ نظم مین یادگار رہی تھی۔ بالجملہ احادیث وآثار دلالت کرتے ہین کہ سونے سے دانت باندھنا جائز ہی۔ اور ظاہر الروایۃ ابوحنیفہ رح سے اسکے خلاف ہی۔ ولابی حنیفة رح ان الاصل فیہ التحریم والاباحة للضرورة وقد اندفعت بالفضة وہی الادنی

Marfat.com

فبقی الذہب علی التحریم۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے باب میں اصل تحریم ہے اور مباح ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور ضرورت یہاں چاندی سے دفع ہوگئی اور چاندی کا درجہ کمتر ہے تو سونا اپنی تحریم پر باقی رہا۔ ف۔ ان اگر سونے سے جو اعلیٰ ہے ضرورت دفع ہوتی تو چاندی بدرجۂ اولیٰ جائز ہوتی۔ والضرورۃ فیما روی لم تندفع فی الانف دونہ حیث انتن۔ اور حدیث مذکورہ میں جو صاحبین کی دلیل میں مروی ہوئی ہے ضرورت بدون سونے کے دفع نہیں کیونکہ ناک بدبودار ہوگئی تھی۔ ف۔ تو بضرورت سونے کی ناک جائز ہوئی۔ اور شاید کہ یہ عرفجہ رضہ کے واسطے خاص ہو جیسے زبیر بن العوام کے واسطے حریر کی اجازت خاص تھی۔ ع۔ لیکن تحقیق یہ کہ دانتوں کے واسطے بھی آثار موجود ہیں خواہ ضرورت کہی جاوے یا بغیر ضرورت یہ لازم آتا کہ دانتوں کا باندھنا سونے سے جائز ہے کیونکہ ان لوگوں نے جب سونے سے بندھوائے تو برائے ابوحنیفہ رح یہی معلوم ہوگیا کہ چاندی سے ضرورت دفع نہیں ہوتی ہے اور سیر کبیر میں مذکور ہے کہ ضرورت کے وقت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک بھی جائز ہے۔ م ع۔ قال ویکرہ ان یلبس من الصبیان الذکور من الذہب والحریر۔ قدوری نے لکھا کہ یہ مکروہ ہے کہ اطفال میں سے لڑکوں نرینہ کو سونے یا حریر سے پہنایا جاوے۔ ف۔ یعنی لڑکیوں کے سوائے لڑکوں کو سونا و حریر پہنانا مکروہ ہے۔ لان التحریم لما ثبت فی حق الذکور وحرم اللبس حرم الالباس۔ اسواسطے کہ جب مذکوروں کے حق میں تحریم ثابت ہوئی اور پہننا حرام ہوا تو پہنانا بھی حرام ہے کالخمر لما حرم شربہ حرم سقیہ۔ جیسے شراب ہے کہ جب اسکا پینا حرام ہوا تو اسکا پلانا بھی حرام ہوا۔ ف۔ اقطع نے شرح قدوری میں کہا کہ طفل کے حق میں چاہیے کہ جو چیزیں شرع میں جائز ہیں انکی عادت ڈالی جاوے اور غیر جائز کا عادی نہ کیا جاوے جیسے صوم و صلوٰۃ کے واسطے عادی کیا جاتا ہے اور شراب سے روکا جاتا ہے۔ شافعی رح سے روایت ہے کہ طفل کو زیور پہنانے میں مضائقہ نہیں ہے اور بعض صحابہ رضہ سے روایت ہے کہ نہیں جائز ہے جیسے ہمارا قول ہے کہ مکروہ ہے اور اسی طرح بدون ضرورت کے بچہ نرینہ کے ہاتھ یا پاؤں مہندی سے رنگین کرنا مکروہ ہے جیسے مرد بالغ کے حق میں حرام ہے کما فی التتمۃ بچہ اگرچہ بالفعل مکلف نہیں ہے اور وہ گنہگار نہوگا لیکن اسکے والدین میں سے جسنے اسکو پہنایا وہ گنہگار ہے کیونکہ یہ تو مکلف ہے۔ ع۔ م۔ قال ویکرہ الخرقۃ التی تحمل فیمسح بہا العرق لانہ نوع تجبر وتکبر۔ امام محمد رح نے جامع صغیر میں روایت کی کہ ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ وہ کپڑا یعنی رومال جو اپنے ساتھ لیے رہتے ہیں جس سے پسینہ پونچھتے ہیں وہ مکروہ ہے اسواسطے کہ یہ ایک طرح کا تکبر و تجبر ہے۔ ف۔ اور فخر الاسلام نے رومال وضو کی بابت بھی ایسا ہی بدعت لکھا۔ وکذا التی یمسح بہا الوضوء او یمتخط بہا۔ اور اسی طرح وہ کپڑے کا ٹکڑا یعنے رومال مکروہ ہے جس سے وضو کا پانی پونچھتے ہیں یا جس سے ناک صاف کرتے ہیں۔ ف۔ فخر الاسلام نے فرمایا کہ اسکا مکروہ ہونا واجب ہے کیونکہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں تھا اور صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم میں تھا اور یہ لوگ تو اپنی چادروں کے کناروں سے پونچھ لیتے تھے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مبارک میں مندیل یعنے رومال موجود تھا چنانچہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں بعد غسل کے پیش کیا گیا اور آپ نے منع نہیں فرمایا چنانچہ صحاح میں موجود ہے۔ ہاں یہ روایت کیا جاتا ہے کہ وضو کا پانی میزان میں ہے لہذا اصلاح اسے امت اسکو پونچھ ڈالنے سے کراہت کرتے تھے۔ وقیل اذا کان عن حاجۃ لا یکرہ۔ اور کہا گیا کہ اگر حاجت کے واسطے رومال ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً پسینا پونچھنا ناک صاف کرنا اور ضرورت کے وقت وضو کا پانی پونچھنا وغیرہ۔ وہو الصحیح۔ اور یہی صحیح ہے۔ وانما یکرہ اذا کان عن تکبر وتجبر۔ اور مکروہ جبھی ہوگا کہ تکبر و تجبر کے طور پر ہو۔ وصار کالتربع فی الجلوس۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے بیٹھنے میں چارزانو ہے۔ ف۔ کہ اگر بطور تکبر ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں۔ اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی رح سے روایت کی کہ اجازت روایت کی

اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور ہمارے نزدیک رومال میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے - ع - ترمذی رح نے لکھا کہ قوم اہل علم نے صحابہ و تابعین میں سے رومال سے بعد وضو کے پونچھنے کی اجازت دی اور جسنے کروہ کہا تو وہ اسی وجہ سے کہا کہ یوں کہا گیا کہ وضو کا پانی میزان میں موزوں ہوگا اور یہ ابن المسیب و الزہری رح سے مروی ہے الخ - م - اور فقیہ ابو جعفر رح فرماتے تھے کہ جب وہ نفیس کپڑے کا ہو تو البتہ فخر و تکبر ہوگا اور اگر نفیس نہو تو اسمین کچھ مضائقہ نہیں ہے - ع - اور مخفی نہیں کہ لباس عمدہ جائز ہونے میں کلام نہیں لیکن اگر تکبر و تجبر کے ساتھ ہو تو وہ خود مکروہ ہے - م - قاضیخان وغیرہ نے بھی اسی قول کی تصحیح کی جسکو مصنف رح نے صحیح کہا ہے - اور جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فجر کی نماز سے فارغ ہوتے تو اپنی جگہ پر چار زانو بیٹھے رہتے یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاتا تھا - رواہ ابو داؤد - اور اسی طرح تکیہ لگانا اگر از راہ تکبر و تجبر ہو تو مکروہ ہے اور اگر ضرورت سے ہو تو مکروہ نہیں ہے - ع - **ولا باس بان یربط الرجل فی اصبعہ او خاتمہ الخیط للحاجۃ** - جامع صغیر میں ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ مضائقہ نہیں کہ آدمی اپنی انگلی یا مہر انگوٹھی میں ضرورت سے ڈورا باندھ لے **ف** - تاکہ اسکو کام یاد رہے - **ویسمی ذلک الرتم والرتیمۃ** - اور اسکو رتم یا رتیمہ کہتے ہیں - **وکان ذلک من عادۃ العرب** - اور ابتداء سے یہ عرب کی عادت تھی **ف** - کہ یادداشت کے واسطے تاگا وغیرہ باندھ لیا کرتے تھے - **وقد روی ان النبی علیہ السلام امر بعض اصحابہ بذلک** - اور روایت آئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض اصحاب رضی اللہ عنہم کو اسکا حکم دیا ہے **ف** - لیکن تخریج میں نے کہا کہ کسی صحابی کو حکم دینا تو بالکل بھی مروی نہیں ہے - البتہ ابن عدی و طبرانی کی روایات میں ابن عمر رض و رافع بن خدیج رض سے خود آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے فعل کی جانب منسوب ہے ولیکن جملہ روایات راوی کذاب و وضاع سے خالی نہیں اور علماء نقل نے اتفاق کیا کہ صحیح نہیں یا باطل موضوع ہے پس نقل سے استدلال نہیں ہو سکتا ہے - اور واضح ہو کہ اس مسئلہ کے بیان کی ضرورت یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب میں سے جب کوئی سفر کو جاتا تو درخت کی شاخون میں سے ایک شاخ کو دوسرے کے ساتھ باندھ دیتا پھر جب واپس آتا اگر اسکو بندھے پاتا تو اعتقاد کرتا کہ میری زوجہ نے میرے پیچھے کوئی خیانت نہیں کی اور اگر کھلی پاتا تو اعتقاد کرتا کہ اسنے خیانت کی - حالانکہ یہ جہالت کی کہاوت ہے پس اس مقام پر یہ مسئلہ بیان کیا کہ انگلی میں ڈورا باندھ لینا اگر یادداشت کی غرض سے ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے - **ولانہ لیس بعبث** - اور اس دلیل سے جائز ہے کہ یہ فعل عبث نہیں ہے **ف** - یعنی اگر عبث فعل سمجھ کر ممانعت ہو تو عبث بھی نہیں ہے - **لما فیہ من الغرض الصحیح وہو التذکر عند النسیان** - اس واسطے کہ اسمین ایک غرض صحیح حاصل ہے اور وہ بھول کے یاد دلانا **ف** - جیسے اس دیار میں لوگ گرہ باندھ لیتے ہیں چنانچہ بند میں جب گرہ پر نظر جاتی ہے تو خواہ مخواہ بیجا گرہ سے واقعہ یاد آجاتا ہے -

فصل فی الوطی والنظر والمس

یہ فصل وطی و نظر و چھونے کے بیان میں ہے

قال ولا یجوز ان ینظر الرجل الی الاجنبیۃ - کہا کہ مرد کو جائز نہیں کہ اجنبیہ عورت کی جانب دیکھے - **الا الی وجہہا وکفیہا** - سوائے اسکے چہرہ و دونوں ہتھیلیوں کے **ف** - اور یہی قول مالک و شافعی رح ہے - **لقولہ تعالی ولا یبدین زینتہن الا ما ظہر منہا** - یعنی اللہ تعالی نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ اپنی زینت ظاہر نکریں سوائے اسکے جو خود ظاہر ہو **ف** - اور مومنوں کو اپنی آنکھ نیچی کرنے اور چشم پوشی کا حکم دیدیا - پھر علماء رح میں کلام ہے کہ ظاہر زینت سے کیا مراد ہے - **قال علی وابن عباس ما ظہر منہا الکحل والخاتم** - حضرت علی و ابن عباس نے فرمایا کہ سرمہ و انگوٹھی ہے - **والمراد موضعہما**

وہو الوجہ والکف کما ان المراد بالزینۃ المذکورۃ مواضعہا - اور مراد سرمہ و انگوٹھی کا مقام یعنی چہرہ و ہتھیلی ہے جیسے کہ آیت میں زینت مذکورہ سے مراد مقام زینت ہے **ف** لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت غریب ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ تفسیر البتہ ابن جریر و بیہقی نے روایت کی جسکے اسناد میں مسلم الاعور ضعیف ہے اور بیہقی کی دوسری اسناد میں ضعیف رح ہے جسمیں اختلاف ہے چنانچہ ابن معین و ابو زرعہ نے توثیق کی پس اسناد حسن ہے - و قد رواہ ابن ابی شیبۃ و عبد الرزاق اور مؤید اسکی روایت بیہقی از ابن عباس کہ چہرہ و دونوں ہتھیلیاں ہیں اور یہی حضرت عائشہ رض سے روایت کیا اور ہمارے علماء نے اسی کو اختیار کیا - اور ابن جریر رح نے بسند جید حضرت ابن مسعود رض سے روایت کی کہ ظاہر زینت سے مراد کپڑے ہیں - و رواہ الطحاوی بنحوہ - اور حق یہ کہ ہمارے علماء رح کے نزدیک دونوں تفسیریں مختار ہیں پس عموماً ہر وقت کے واسطے تو کپڑے و چادر وغیرہ ہے جو عموماً ظاہر ہے اور بعض اوقات کے واسطے چہرہ و ہتھیلیاں بھی ہیں - **لان فی ابداء الوجہ والکف ضرورۃ لحاجتہا الی المعاملۃ مع الرجال اخذا و اعطاء و غیر ذلک** - اسواسطے کہ چہرہ و ہتھیلی ظاہر کرنے میں ضرورت پیش ہے کیونکہ عورت کو مردوں کے ساتھ معاملات کی ضرورت پڑتی ہے بطور لینے و دینے وغیرہ کے **ف** مثلاً کوئی چیز خریدی تو اسکو لینے کے واسطے ہاتھ پھیلاویگی اور دام دینے کی ضرورت ہوگی اور اگر کوئی چیز فروخت کی تو گواہوں کو اسکے پہچاننے کی ضرورت ہوگی و مانند ان معاملات کے جن سے چارہ نہیں ہے تو موافق تفسیر ابن عباس کے یہ بھی ظاہر زینت میں سے ہیں لیکن مخفی نہیں کہ اس صورت میں ہاتھ کی پشت بھی ظاہر میں داخل ہونا چاہیے اور مترجم نے تفسیر میں واضح بیان کیا ہے - بالجملہ سوائے چہرہ و ہتھیلیوں کے باقی عدم جواز میں رکھا - **وہذا تنصیص علی انہ لا یباح النظر الی قدمہا** - اور یہ تصریح ہے کہ عورت کے قدم کی جانب دیکھنا مباح نہیں ہے **ف** کیونکہ جب فقط چہرہ و ہتھیلی کا استثناء کیا اور باقی ناجائز رکھا تو قدم بھی اسی میں داخل ہیں - یعنی یہ کہ عورت کو تو قدم نکالنے سے چارہ نہیں کیونکہ اسکو بازار جانے وغیرہ کی ضرورت ہے لیکن مردوں کو واجب ہے کہ چشم پوشی کریں اور قدم پر عمداً نظر نہ ڈالیں - **وعن ابی حنیفۃ رح انہ یباح لان فیہ بعض الضرورۃ** - اور ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ قدم دیکھنا مباح ہے اسواسطے کہ اسمیں کچھ ضرورت ہوتی ہے **ف** شاید اصلح کہ مثلاً جوتوں کی خریداری و ناپ وغیرہ ہے - یا رفتار میں جب نظر پہنچی ہو تو خواہ مخواہ اسکے پاؤں پر پڑیگی اور وہ یہی ظاہری زینت کا مقام ہے - **وعن ابی یوسف انہ یباح النظر الی ذراعیہا ایضا لانہ قد یبدو منہا عادۃ** - اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اجنبیہ کے بانہوں کی جانب دیکھنا بھی مباح ہے اسواسطے کہ بانہوں میں سے عادت کی راہ سے ظاہر ہو جاتا ہے **ف** بالخصوص جب روٹی پکانے بیٹھے یا دوسرے کوئی چیز لے - لیکن ظاہر الروایۃ اظہر اور موافق بحدیث ہے چنانچہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہ آئیں اور انکے بدن پر باریک کپڑے تھے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منھ پھیر لیا اور فرمایا کہ اے اسماء عورت جب بلوغ کو پہنچے تو لائق نہیں کہ اس سے سوائے اسکے اور اسکے کچھ دیکھا جاوے - آپ نے اپنے چہرہ و ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا یعنی گویا فرمایا کہ سوائے چہرہ و ہتھیلیوں کے کچھ دیکھنا جائز نہیں ہے - رواہ ابو داؤد والترمذی وغیرہ وہو حدیث صحیح - پھر واضح ہو کہ ظاہری زینت پر نظر کرنا بھی اسی وقت مباح ہے کہ شہوت کا خوف نہو - **فان کان لا یامن الشہوۃ لا ینظر الی وجہہا الا لحاجۃ** - پس اگر شہوت سے بے خوف نہو تو وہ اجنبیہ کے چہرہ کی طرف بھی نگاہ نکرے مگر بوجہ ضرورت کے - **لقولہ علیہ السلام من نظر الی محاسن امرأۃ اجنبیۃ عن شہوۃ صب فی عینیہ الآنک یوم القیامۃ** - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کسی اجنبیہ عورت کی خوبیوں کی جانب نگاہ کی بطریق شہوت کے تو قیامت کے روز اسکی آنکھوں میں گرم سیسہ ڈالا جائیگا **ف** یہ حدیث تو نظر کے بارہ میں نہیں ملتی ہے اگرچہ شمس الائمہ سرخسی نے شرح کافی میں روایت کی و لیکن صحیح یہ کہ جس

Marfat.com

کسی قوم کی باتون کی طرف کان لگائے حالانکہ وے اس امر سے راضی نہین ہین تو قیامت کے روز اسکے کانون مین سیسہ پگھلا یا جائیگا۔ رواہ البخاری۔ اور استدلال صحیح اس باب مین بحدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ اے علی ایک نظر کے پیچھے دوسری نظر مت ڈالیو کیونکہ پہلی نگاہ یعنی اچانک تیرے واسطے مباح تھی اور دوسری نگاہ یعنی قصدی کا تجھپر وبال ہے۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ پس معلوم ہوا کہ نظر شہوت نہین جائز ہے۔ حدیث جریر بن عبد اللہ البجلی رضی اللہ عنہ ہے کہ مین نے ناگاہ نظر پڑنے کو دریافت کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنی نگاہ پھیر لے۔ رواہ الترمذی وصححہ۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اسکا حصہ زنا لکھدیا ہے کہ وہ لامحالہ اسکو پہونچنے والا ہے پس آنکھون کا زنا تو نظر ہے اور کانون کا زنا کان لگانا اور زبان کا زنا کلام ہے اور ہاتھون کا زنا انکی گرفت ہے اور پیرون کا زنا چلنا اور قلب تمنا و خواہش کرتا ہے اور شرمگاہ اسکی تصدیق یا تکذیب کرتی ہے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد ونحوہ البخاری ومسلم۔ اور معنی یہ کہ بدکاری کی جانب چلنا پیرون کا زنا ہے اور اسکا تذکرہ و تدبیر گفتگو وغیرہ زبان کا زنا ہے اور اسکو چھونا ہاتھون کا زنا و علی ہذا القیاس۔ م ع۔ **فان خاف الشہوۃ لم ینظر من غیر حاجۃ تحرزا عن المحرم** پھر اگر شہوت کا خوف ہو تو بغیر ضرورت اسکو نہ دیکھے تاکہ جو نظر حرام کی گئی ہے اس سے بچاو ہو۔ **وقولہ لا یامن**۔ اور یہ جو کتاب مین فرمایا کہ اگر وہ شہوت سے بےخوف نہو۔ **یدل علی انہ لا یباح اذا شک فی الاشتہاء**۔ یہ قول دلالت کرتا ہے کہ جب خواہش شہوت مین شک ہو تو بھی نظر کرنا مباح نہین ہے۔ **کما اذا علم او کان اکبر رایہ ذلک**۔ جیسے اگر جانتا ہو یا اسکے غالب گمان مین یہ بات ہو تو نظر حلال نہین ہے۔ **ولا یحل لہ ان یمس وجہہا ولا کفہا وان کان یامن الشہوۃ**۔ اور مرد کو حلال نہین کہ عورت اجنبیہ کا چہرہ یا ہتھیلی چھوئے اگرچہ وہ شہوت سے بےخوف ہو۔ **لقیام المحرم وانعدام الضرورۃ والبلوی بخلاف النظر لان فیہ بلوی**۔ اسواسطے کہ حرام کرنے والی وجہ موجود ہے اور جائز کرنے والی ضرورت معدوم ہے اور نہ ابتلاء عام ہے برخلاف نظر کے کہ اسمین ابتلاء عام موجود ہے ف۔ یعنی نظر مباح ہونا بضرورت ابتلاء عام ہوا اور یہان مباح کرنے والی وجہ موجود نہین تو حرام کرنے والی دلیل پر حکم باقی رہیگا۔ **والمحرم قولہ علیہ السلام من مس کف امرأۃ لیس منہا بسبیل وضع علی کفہ جمر یوم القیامۃ**۔ اور حرام کرنے والی دلیل یہ قول ہے کہ جسنے کسی عورت کی ہتھیلی چھوئی حالانکہ اسکو اس عورت کے چھونے کی کوئی راہ نہین ہے تو اسکی ہتھیلی پر قیامت کے روز انگارا رکھا جائیگا ف۔ یہ الفاظ تو کسی روایت صحیح و ضعیف مین وارد نہین ہوئے ہین اور ممانعت مس کے واسطے اس دلیل کی ضرورت نہین ہے بلکہ جب نظر حرام ہے تو بقیاس جلی یا بدلالت نص اس سے بڑھکر چھونا بدرجۂ اولی حرام ہے۔ **وہذا اذا کانت شابۃ تشتہی**۔ اور یہ حرمت اسوقت ہے کہ یہ عورت اپنی عمر کی جوانی پر ہو کہ مرد اس سے خواہش کرتے ہون ف۔ حتی کہ اگر سوق تازی قریب زوال کے ہو جس سے خواہش کی جاتی ہو تو اس کو چھونا حرام ہے۔ **اما اذا کانت عجوزا لا تشتہی فلا باس بمصافحتہا ومس یدہا لانعدام خوف الفتنۃ**۔ اگر یہ عورت بوڑھی اسقدر ہو کہ جس سے خواہش نہین کی جاتی ہے تو اوس سے مصافحہ کرنے و اسکا ہاتھ چھونے مین مضائقہ نہین ہے کیونکہ خوف فتنہ نہ دار رہا ف۔ اور بیان عینی رحمہ اللہ نے مبسوط و ذخیرہ سے دوسری روایت عدم جواز کی بھی نقل کی بہت طول کے ساتھ اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ بڑھیا ایسی ہو کہ اسکے خیالات مین تقاضائے سابق جوانی و اسکے آثار سرمہ و مہندی و مسی و لباس وغیرہ سے موجود ہون تو اس سے مصافحہ ممنوع ہے اور یہ قول حسن ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ **وقد روی ان ابا بکر رضی اللہ عنہ کان یدخل بعض القبائل التی کان مسترضعا فیہم وکان یصافح العجائز**۔ اور مروی ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ بعضے قبائل مین جنمین دودھ پیا تھا

تشریف لے جاتے اور انمین بڑھی عورتون سے مصافحہ کیا کرتے تھے ف۔ لیکن اہل التخریج نے کہا کہ یہ روایت غریب ہو ہمنے نہین پائی واللہ تعالے اعلم۔ وعبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ استاجر عجوزا التمرضہ وکانت تغمز رجلہ وتفلی راسہ۔ اور عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہا نے ایک عورت بوڑھی نوکر رکھی کہ بیاری مین عبداللہ کی تیمارداری کرے اور وہ آپکے پاؤن دابتی اور جوئین دیکھتی تھی ف۔ لیکن ارباب تخریج نے یہ روایت بھی نہین پائی وکذا اذا کان شیخا یامن علی نفسہ وعلیہا لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر یہ شخص بوڑھا ہو کہ اسکو اپنی ذات پر اور عورت پر فتنہ کا خوف نہو تو مصافحہ جائز ہو کیونکہ خوف ندارد ہو ف۔ کیونکہ مرد ہر چند بوڑھا ہو کبھی جوان عورت کو ایسے مرد کے ساتھ جوانی کے تصور مین جوش پیدا ہو جاتا ہو اگرچہ بوڑھے کو حرکت نہو اور کبھی بوڑھے کا دل بھی خیالات مین پڑجاتا ہو جیسے بڑھی عورت کی جانب تھا لہذا یہ شرط لگائی کہ جانبین سے اس امر سے بچاؤ ہو۔ وان کان لا یامن علیہا لا تحل مصافحتہا لما فیہ من التعریض للفتنۃ۔ اور اگر عورت کے حق مین بخوف نہو تو بوڑھے مرد کو اس سے مصافحہ حلال نہین ہو کیونکہ ایسا کرنے مین فتنہ پر پیش کرنا لازم آتا ہو۔ والصغیرۃ اذا کانت لا تشتہی یباح مسہا والنظر الیہا لعدم خوف الفتنۃ۔ اور صغیرہ اگر ایسی ہو کہ اسکی جانب خواہش نہین کی جاتی ہو تو اس کو چھونا اور اسکی طرف نظر کرنا حلال ہو کیونکہ فتنہ کا خوف نہین ہو ف۔ کیونکہ اسکے بدن کے واسطے ستر گاہ کا حکم نہین ہو اور عادت یون جاری ہو کہ اتنے چھوٹے بچہ کا بدن ڈھکنے کی تکلیف نہین دی جاتی ہو۔ جبکہ وہ قابل اشتہا نہین ہو۔ المبسوط مسئلہ۔ لڑکا امرد یعنے جسکے داڑھی مونچھ نہو اسکو چھونے و نظر کرنے کا کیا حکم ہو۔ جواب عینی رح نے لکھا کہ بیہقی رح نے روایت کی کہ امرد خوبصورت پر نظر کرنا مکروہ ہی۔ اور ابو حفص الکبیر نے اس بارہ مین ایک حدیث موضوع روایت کی اور بیہقی رح نے کہا کہ طفل امرد کا فتنہ ایسا ظاہر ہو کہ اسمین کسی حدیث کی ضرورت نہین ہو شیخ محی الدین نووی شافعی رح نے امرد کی جانب نظر کرنا مکروہ ہونے کا فتوی دیا ہی یعنے مکروہ تحریمی بمنزلہ حرام ہو خواہ شہوت سے ہو یا بغیر شہوت ہو اور بعض نے تفصیل کی کہ اگر بشہوت ہو تو مباح نہین ہو اور اگر بغیر شہوت ہو تو مضائقہ نہین ہو۔ مین کہتا ہون کہ اس زمانہ مین اولی یہ کہ شیخ نووی کے قول پر فتوی دیا جاوے کیونکہ لوگون مین فسق و فساد بکثرت پھیل گیا ہو۔ مع مترجم کہتا ہو کہ یہ احتیاط بلیغ ہو لیکن اسمین حرج بھی متصور ہو اسواسطے کہ اطفال امرد نقاب و پردہ مین نہین رہتے ہین اور خلط ملط سے چارہ نہین ہو اور اوجہ جواب مین تفصیل ہو۔ عینی مین فتاوی شیخ امام حامی سے منقول ہو کہ طفل جب مردون کی حد تک پہونچ گیا اور صبیح نہین ہو تو اسکا حکم مردون کے مانند ہو اور اگر صبیح ہو تو اسکا حکم عورتون کے مانند ہو اور وہ سر سے قدم تک عورت ہو۔ بندہ ضعیف کہتا ہو کہ شہوت سے اسکو دیکھنا حلال نہین ہو اور بدون شہوت دیکھنا یا تنہا اسکے پاس بیٹھنا مضائقہ نہین اور اسی وجہ سے اسکو نقاب کا حکم نہین دیا گیا ہو۔ انتہی۔ ع م۔ قال ویجوز للقاضی اذا اراد ان یحکم علیہا وللشاہد اذا اراد الشہادۃ علیہا النظر الی وجہہا وان خاف ان یشتہی۔ اور قاضی جب کسی عورت پر حکم دینا چاہے اور گواہ جب کسی عورت پر گواہی دینا چاہے تو اسکو اس عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہو اگرچہ اسکو یہ خوف ہو کہ اس عورت کی خواہش کریگا ف۔ یعنی اگر عورت نے مثلاً قرضہ لیا یا کوئی چیز خریدی اور اس معاملہ مین گواہ کر لیے گئے تو گواہون کا گواہ اٹھانا بدون اس عورت کی شناخت کے ممکن نہین اور شناخت چہرہ سے ہوگی پھر اگر خوف شہوت ہو تو گواہ نہ بنے کیونکہ دوسرا شخص جسکو یہ خوف نہو گا گواہ بن جاویگا۔ پھر اگر گواہون کو مدعی کی نالش کرنے سے ادائے شہادت کی ضرورت ہوئی تو قاضی کی کچہری مین گواہان عامل جس عورت پر گواہی دینگے اسکا چہرہ دیکھکر شناخت کرینگے کہ ہان یہی عورت ہو جسنے مثلاً قرضہ لینے یا مبیع کے دام یا فروخت پر ہم کو گواہ کر لیا تھا اور بدون اسکے گواہی دینا ممکن نہین ہو پھر جب قاضی نے شہادت عادل

مدعی کے واسطے اس عورت مدعا علیہا پر حکم قضار دینا چاہا تو وہ مجہول عورت پر حکم نہیں دے سکتا بلکہ جس پر حکم کیا اسکو پہچاننا ضرور ہے لہذا حکم دیا کہ قاضی جب اسپر حکم دینا چاہے یا گواہ اسپر گواہی اٹھانا یا ادا کرنا چاہے تو ہر ایک کو اس عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے اگرچہ شہوت کا خوف ہو۔ للحاجة الى احياء حقوق الناس بواسطة القضاء واداء الشهادة اسواسطے کہ بذریعہ حکم قضاء اور بذریعہ ادائے شہادت کے لوگوں کے حقوق زندہ کرنے کی حاجت ہے ف ورنہ حقوق تلف ہو جاویں پس اس حاجت ضرورت سے چہرہ دیکھنا مباح ہے اگرچہ خوف شہوت ہو۔ ولكن ينبغي ان يقصد به اداء الشهادة ۔ ولیکن اس دیکھنے میں ادائے شہادت کا قصد ہونا چاہیئے ف یعنی گواہ کو۔ او القضاء عليها ۔ یا اس عورت پر حکم قضاء جاری کرنے کی نیت ہونا چاہیئے ف یعنی قاضی کو۔ لا قضاء الشهوة ۔ نہ اپنی شہوت پوری کرنے کی ف یعنی اسوقت یہ نیت نہو کہ اسکی صورت تاکیں بلکہ صرف یہ نیت ہو کہ ادائے شہادت یا حکم ہوسکے تحرزا عما يمكنه التحرز عنه ۔ تاکہ جس امر سے بچاؤ ممکن ہے اس سے تو احتراز ہو۔ وهو قصد القبيح ۔ اور یہ امر قصد قبیح ہے ف یعنی اگر شہوت اسکے اختیار میں نہیں تو یہ امر اسکے اختیار میں ہے کہ امر قبیح یعنی شہوت کی غرض سے دیکھنے کی نیت نہ کرے۔ پھر یہ ضرورت تا ادائے شہادت میں متعین ہے۔ واما النظر لتحمل الشهادة اذا اشتهى ۔ رہا یہ مسئلہ کہ گواہی اٹھانے کے لیے چہرہ دیکھنا جبکہ شہوت ہو ف یعنی جب عورت نے کوئی معاملہ کیا اور اسمیں گواہ کرنے کی ضرورت ہوئی تو گواہ ہونے کے لیے گواہ کو چہرہ دیکھنے کی ضرورت ہے پس اگر گواہ کو خوف ہوا کہ دیکھنے سے اسکو شہوت ہوگی۔ قيل يباح ۔ تو کہا گیا کہ مباح ہے ف اگرچہ خوف شہوت ہو مگر گواہی اٹھانے کی نیت کرے نہ قصد شہوت جیسے کسی زانی پر گواہ ہونے میں اسکا فعل زنا اسطرح دیکھنا جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے خالص نیت سے ہو نہ بغرض شہوت جیسے اسوقت عورت کا چہرہ دیکھنا اسی طرح گواہ بننے میں نیت پاک ہو۔ اگرچہ بدون اختیار کے شہوت ہوجاوے۔ والاصح انه لا يباح لانه يوجد من لا يشتهي فلا ضرورة بخلاف حالة الاداء ۔ اور اصح حکم یہ کہ (خوف شہوت کے وقت) دیکھنا مباح نہیں ہے اسواسطے کہ ایسا شخص ملتا ہے جسکو شہوت نہو تو ضرورت نہیں ہے برخلاف حالت ادا کے ف اسواسطے کہ ادا کرنا تو اسپر متعین ہے جو پہلے گواہ ہوا تھا۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ لا یاب الشهداء اذا ما دعوا ۔ یعنی گواہ جب بلائے جاویں تو انکار نکریں۔ پس جب اسکو گواہ ہوجانے کے واسطے کہا گیا تو وہ انکار نہیں کرسکتا حالانکہ تم کہتے ہو کہ خوف شہوت میں انکار جائز ہے۔ جواب یہ ہوسکتا ہے کہ تعین نہیں ہے یا وہ تحمل شہادت کے وقت نہیں ہے جبکہ اسکو خوف شہوت ہے فتامل فیہ۔ اور دلیل مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر وہاں دوسرا شخص گواہی کے لائق نملے تو گواہی اٹھانا بھی باوجود خوف شہوت کے مباح ہے۔ م۔ ومن اراد ان يتزوج امرأة فلا بأس بان ينظر اليها وان علم انه يشتهيها ۔ جس شخص نے کسی عورت سے نکاح کرنا چاہا تو مضائقہ نہیں کہ اس عورت کو دیکھے اگرچہ وہ جانتے کہ میں اسکی خواہش کرونگا ف یعنی وہم وشبہہ وگمان نہیں بلکہ اسکو شہوت ہونے کا یقین ہو تو بھی دیکھنا جائز ہے۔ لقوله عليه السلام فيه ابصرها فانه احرى ان يؤدم بينكما ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں حکم دیا کہ اس عورت کو نگاہ سے دیکھ لے کیونکہ یہ لائق ہے کہ تم دونوں میں دائمی موافقت ہو ف یہ معنی دلالت کرتے ہیں کہ مطلقاً اجازت ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو۔ ولان مقصوده اقامة السنة لا قضاء الشهوة ۔ اور یہ دلیل کہ اس شخص کا مقصود یہ ہے کہ سنت کو ٹھیک کرے نہ شہوت پوری کرنا ف یعنی کامل ادائے سنت میں عورت کو دیکھنے سے چارہ نہو اور یہ مراد نہیں کہ شہوت نہو بلکہ جب قصد نکاح ہے تو یہ معنی باعث شہوت ہیں اور واضح ہو کہ یہ دلیل مستقل نہیں ہوسکتی بلکہ تعجب دلیل اول ہے کہ قصد نکاح میں دیکھنا بدلیل سنت جائز ہے اور جب جواز ہوا تو یقین شہوت کے وقت بھی جائز ہے کیونکہ اجا

Marfat.com

عام ہی اور اسلیے کہ قصد ادائے سنت ہی۔ اگر کہا جاوے کہ گواہی مین مقصود تحمل شہادت ہی نہ تقاضائے شہوت تو وہ بھی بخوف
خوف شہوت جائز ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ وہان دوسرا گواہ ممکن ہی اور یہان جس عورت سے نکاح کا قصد کرے وہی متعین ہو
علاوہ ازین وہان گواہ کو متعین کرنے کا حکم نہین اور یہان ناکح کے واسطے اجازت متعین ہی۔ بدلیل حدیث مذکور۔ یہ حدیث
مغیرہ بن شعبہ وابوہریرہ وجابر بن عبداللہ وانس بن مالک ومحمد بن مسلمہ وابوحمید رضی اللہ عنہم جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم
سے مروی ہی کما قال الترمذی۔ اور حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ یہ کہ مین نے ایک عورت کا خطبہ کیا یعنی منگنی کی تو آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو دیکھ لے کہ یہ زیادہ لائق ہی کہ تم دونون مین موافقت دائمی دی جاوے۔ رواہ الترمذی
وحسنہ وابن ماجہ۔ اور حدیث مفید ہی کہ مقصود نکاح دائمی موافقت ہی اور طلاق خلاف اصل بضرورت اور مبغوض ہی۔ حدیث
ابوہریرہ رضہ کہ ایک مرد نے انصار مین سے ایک عورت کا خطبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جا کر اسکو دیکھ لے
کہ انصار کی آنکھون مین کچھ ہوتا ہی۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور اس سے نکلا کہ اگر کسی قسم کا کچھ عیب جانتا ہو تو بیان
کرنے مین مضائقہ نہین ہی بدون قصد فتنہ وفساد کے بیان کرے اور یہ بھی نکلا کہ منکوحہ کی شکل پر لحاظ ممنوع نہین ہی۔
اگرچہ دین کا لحاظ اعلی ہی۔ حدیث جابر رضی اللہ عنہ اسی معنی مین ہی۔ رواہ ابوداؤد والبزار والحاکم۔ شیخ ابن حجر نے
تخریج مین کہا کہ اسکے اسناد حسن ہی اور ابن القطان وغیرہ نے واقد بن عبدالرحمن مین کلام کیا کہ مجہول ہی اور شیخ رح
نے تقریب مین اقرار کیا۔ حدیث انس رضی اللہ عنہ وہی قصہ مغیرہ بن شعبہ ہی رواہ احمد والبزار وابویعلی وعبد بن حمید
والدارمی والطبرانی والدارقطنی وابن حبان فی الصحیح۔ حدیث محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کہ مین نے ایک عورت کو خطبہ کیا پس
مین اسکے دیکھنے کو چھپ کر بیٹھتا تھا یہانتک کہ مین نے اسکو باغ خرما مین دیکھ لیا۔ کہا گیا کہ آپ ایسا کرتے ہو حالانکہ آپ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ہو تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ جب اللہ تعالی تم مین سے
کسی کے دل مین کسی عورت کی منگنی ڈالے تو مضائقہ نہین کہ اسکو دیکھ لے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم واحمد وابن
ماجہ واسحق وابن ابی شیبہ وعبدالرزاق۔ حدیث ابوحمید رضی اللہ عنہ مرفوعا جب تم مین سے کوئی مرد کسی عورت کو خطبہ
کرے تو اسکو دیکھنے مین مضائقہ نہین ہی بشرطیکہ صرف منگنی کی وجہ سے دیکھنے کا قصد ہو۔ رواہ اسحق والطبرانی۔ مسئلہ
بیعت مین عورت سے مصافحہ جائز ہی یا نہین۔ جواب نہین۔ کیونکہ حدیث امیمہ بنت رقیقہ مین ہی کہ مین آنحضرت صلعم
کی خدمت مین بیعت کے واسطے حاضر ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ مین عورتون سے مصافحہ نہین کیا کرتا ہون۔ رواہ ابن حبان
فی صحیحہ اور حدیث عائشہ رضہ مین ہی کہ آنحضرت صلعم عورتون سے مصافحہ نہین فرماتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ایک روایت
مین ہی کہ عورتون سے زبانی بیعت لی اور کبھی آپ کا ہاتھ کسی عورت کے ہاتھ سے نہین چھوا۔ اور حدیث بہیۃ بنت عبداللہ البکریہ
مین ہی کہ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مردون سے بیعت لی اور انسے مصافحہ کیا اور عورتون سے بیعت لی اور انسے مصافحہ
نہین کیا۔ رواہ ابونعیم۔ ویجوز للطبیب ان ینظر الی موضع المرض منہا للضرورۃ۔ اور طبیب کو جائز ہی کہ عورت کے
جسم سے مرض کی جگہ دیکھے بوجہ ضرورت کے۔ ف۔ اگرچہ ناف سے نیچے گھٹنے تک ہو۔ الولوالجی۔ مگر یہ اسی وقت کہ خوف عضو
ضائع ہونے کا اندیشہ ہو بدلیل آنکہ استدلال یہ کیا کہ ضرورت کے وقت حرام بھی حلال ہو جاتا ہی چنانچہ اضطرار کے وقت مردار و
شراب جائز ہو جاتی ہی اور یہان خوف تلف ہی۔ کمافی العینی۔ پھر یہان دو صورتین ہین کہ بعد تشخیص مرض کے معالجہ بھی خود
کرے یا کسی دوسرے کے ذریعہ سے ہو۔ پس ظاہر واللہ تعالی اعلم یہ ہی کہ جب سوائے طبیب کے کوئی دائی اس قابل
نہو جو معالجہ کر سکے مثلاً زیر ناف کسی مقام پر نشتر دینا یا بد گوشت کاٹنا وغیرہ کا کام ہی تو طبیب کو خود معالجہ کرنا بھی جائز ہو
جیسا کہ آتا ہی۔ اور اگر دائی جنائی ایسا کر سکتی ہو تو نہین۔ وینبغی ان یعلم امرأۃ مداواتہا۔ اور طبیب کو چاہیے

کسی عورت کو معالجہ سکھلا دے ف مثلاً کہدے کہ دوا کو اسطرح کرکے کپڑا اسطرح مریضہ کے فلان مقام پر رکھ دے جیسے اس زمانہ مین اطباء کا معمول ہے۔ لان نظر الجنس الی الجنس اسہل۔ اسواسطے کہ ہمجنس کا دیکھنا اپنی جنس کو آسان ہے ف یعنی عورت اگر عورت کو دیکھے تو بہ نسبت مرد کے آسان ہے۔ اور اسمین اشارہ ہے کہ بلا ضرورت عورت کا عورت کے زیر ناف سے گھٹنے تک دیکھنا بھی ممنوعات مین سے ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ مشائخ نے باہر نکلنے والیون کو بمنزلہ مرد کے قرار دیا حتی کہ اُنسے پردہ کرنا اوجہ ہے۔ فان لم یقدر روا۔ پھر اگر مریضہ عورت والون کو یہ قدرت نہو ف یعنی معالجہ موافق رائے طبیب کے نکر سکتی ہون۔ یستر کل عضو منہا سوی موضع المرض ثم ینظر ویغض بصرہ ما استطاع۔ تو مریضہ مذکورہ کے ہر عضو کو سوائے مقام مرض کے چھپا یا جاوے پھر طبیب اس مقام کو دیکھے اور جہانتک ہوسکے اپنی نگاہ چھپائے رہے ف کیونکہ سوائے موضع مرض کے دوسری جگہ دیکھنا جائز نہوگا۔ لان ماثبت بالضرورۃ یتقدر بقدرہا۔ اسواسطے کہ جو چیز بضرورت جائز ہوتی ہے وہ ضرورت ہی کی حد تک رہتی ہے ف اس سے تجاوز نہین کرتی ہے۔ اسی واسطے جب مردار کھانا اضطرار مین جائز ہو تو اسی قدر کہ سد رمق ہو جس سے موت یا تلف عضو یا حس کا خوف جاتا رہے۔ وصار کنظر الخافضۃ والختان۔ اور طبیب کا دیکھنا ایسا ہوگیا جیسے خافضہ وختان کا دیکھنا ہوتا ہے ف خافضہ۔ پست کرنے والی عورت۔ اور یہ عرف مین ایسی دائی کا لقب ہے جو عورتون کا ختنہ کرتی ہے یعنی عورت کی فرج پر جو مرغ کے کیس کی طرح بلند ہوتی ہے ذرا کاٹ کر پست کردیتی ہے اور یہی عورت کا ختنہ ہے اور کہا گیا کہ یہ عمل سنت نہین مگر جائز ومکرمت ہے اور ختان بمعنی ختنہ کرنے والا۔ پس اگر مرد کا ختنہ کیا گیا تو ختان کو بوجہ ضرورت کے دیکھنا جائز ہے اور اسی طرح خافضہ کو عورت کی فرج دیکھنا جائز ہے اور جب ایسی صورت مین جائز ہے تو طبیب کو بدرجہ اولی جائز ہوا کیونکہ اسکی ضرورت شدید ہے لیکن فرق یہ ہے کہ طبیب کے واسطے عورت کا دیکھنا غیر جنس ہے بخلاف خافضہ وختان کے کہ ہمجنس ہے۔ وکذا یجوز للرجل النظر الی موضع الاحتقان من الرجل لانہ مداواۃ۔ اور اسی طرح مرد کو دوسرے مرد کے حقنہ دینے کی جگہ دیکھنا جائز ہے اسواسطے کہ یہ بھی معالجہ ہے ف اور جائز ہے خواہ قولنج وغیرہ کی ضرورت شدیدہ سے یا تندرستی و توانائی کے لیے۔ ویجوز للمرض اور مرض کی وجہ سے حقنہ جائز ہے ف مانند قولنج وغیرہ کے۔ وکذا للہزال الفاحش علی ما روی عن ابی یوسف لانہ امارۃ المرض۔ اور اسی طرح سخت دبلے پن کی وجہ سے بھی حقنہ لینا جائز ہے بنابر انکہ ابو یوسف رح سے مروی ہے اسواسطے کہ ایسا دبلا پن علامت مرض ہے ف کافی مین کہا کہ یہی قول صحیح ہے اسواسطے کہ انجام کو دق یا سل پیدا ہو جاتی ہے تو یہ لاغری خود مرض ہے جو منجر بمرض مہلک ہے۔ شیخ حلوائی نے کہا کہ اگر حقنہ مین منفعت ہو مگر ضرورت نہین ہے مثلاً چاہتا ہو کہ فضول بلغمیہ خارج ہوکر جماع کی قوت زائد پیدا ہو تو ہمارے نزدیک حقنہ بذریعہ دوسرے اجنبی کے جائز نہوگا۔ ابن مقاتل سے روایت ہے کہ حامی کو جائز ہے کہ دوسرے شخص کے نورہ لگادے جبکہ اپنی نظر پوشیدہ رکھے۔ جیسے قرحہ کے معالجہ مین جائز ہے۔ ابو اللیث رح نے کہا کہ یہ بحالت ضرورت ہے اور ہر شخص کو خود اپنے نورہ لگانا چاہیے۔ الذخیرہ۔ مین کہتا ہون کہ دوسرے شخص سے بھی مرد مراد ہونا چاہیے ورنہ عورت اجنبیہ کے نورہ لگانا کیونکر حلال ہوگا کیونکہ اسمین کوئی ضرورت نہین ہے اور اسپر فتوی نہین دیا جائیگا واللہ تعالی اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ مرد وعورت کے زیر ناف سے گھٹنے تک کسی اجنبی کو دیکھنا جائز نہین جبکہ عذر نہو اگرچہ عورت اسکی ماں وبہن وغیرہ محرمہ ہو بلکہ سوائے منکوحہ یا باندی جو حلال ہو اسکی اجنبیہ نہین ہے۔ پھر جب عذر پیدا ہو تو نظر جائز ہو جاتی ہے۔ پھر عذرات بہت ہین۔ ۱۔ حالت ولادت مین جنائی کو عورت کی فرج دیکھنا۔ ۲۔ ختنہ کرنے کے وقت مرد کو موضع ختان دیکھنا۔ ۳۔ قولنج مین

Marfat.com

ضرورت کے وقت حقنہ دینے مین دیکھنا - ۴- عورت کو ایسی جگہ زخم یا بیماری ہوئی کہ جہان مردون کا نظر کرنا حلال نہین ہو تو عورت کو وہان دیکھکر علاج کرنا روا ہو- ۵- اگر عورت یہ علاج نہ کر سکے یا نہ ملے اور مریضہ کی ہلاکت یا مصیبت کا خوف یا درد شدید ہوا اور مرد کے علاج سے چارہ نہین ہو تو سب چھپا کر موضع مرض دیکھنا مباح ہو اور واضح ہو کہ اس حکم مین محرم وغیر محرم برابر ہین- اقول سوائے شوہر و موطوءہ باندی کے- م- ۶- عنین کی زوجہ نے سال بھر کے بعد دعوی کیا کہ یہ مجھ تک نہین پہونچا اور مین باکرہ ہون تو قاضی کو روا ہو کہ دائی وغیرہ عورتون کو دیکھنے کا حکم کرے- بائع نے باکرہ کی شرط پر باندی فروخت کی اور مشتری نے دعوی کیا کہ یہ ثیبہ ہو- پس اگر عورتون نے دیکھکر کہا کہ یہ باکرہ ہو تو بائع پر قسم نہین ہو- اور صحیح یہ کہ حکم مذکور قبضہ مشتری سے پہلے ہو- ع- قال وینظر الرجل من الرجل الی جمیع بدنہ الا الی ما بین سرتہ الی رکبتہ- اور ایک مرد دوسرے مرد کے جمیع بدن کو دیکھ سکتا ہو سوائے اسکے زیر ناف سے گھٹنے تک- لقولہ علیہ السلام عورۃ الرجل ما بین سرتہ الی رکبتہ- کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرد کی شرمگاہ ما بین اسکے ناف کے گھٹنے تک ہو- ف- دارقطنی نے اسکے مانند حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بطریق سعید بن راشد روایت کیا اور کہا کہ سعید بن راشد ضعیف ہو- ویروی ما دون سرتہ حتی تجاوز رکبتہ اور بعضے روایات مین یون آیا کہ ماسوائے ناف کے یہان تک کہ گھٹنے سے تجاوز کرے- ف- یہ روایت اگر صحیح ہو تو کلمہ الی بمعنی مع ہوگا- یعنی مع گھٹنے کے- اور اس بحث کو ہمنے کتاب الصلوۃ کی ستر عورت کے بیان مین واضح لکھا ہو- وبہذا ثبت ان السرۃ لیست بعورۃ- اور اس دلیل سے ثبوت ہوا کہ ناف وہ جسم نہین جسکا چھپانا لازم ہو خلافاً لما یقولہ ابو عصمۃ والشافعی رحمہما اللہ تعالی- برخلاف قول ابو عصمہ سعد بن معاذ رازی حنفی اور قول امام شافعی رح کے ف- کہ یہ دونون بزرگ اسکو بھی جسم عورت کہتے ہین- والرکبۃ عورۃ خلافاً لما قالہ الشافعی اور گھٹنا جسم عورت ہو برخلاف قول شافعی رح کے ف- کہ وہ نہین عورت ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل مین انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ آپ نے کسی جلیس کے روبرو گھٹنا نہین کھولا- پس اگر گھٹنا بند کرنا مخصوص برفرض ہوتا تو آپ کے شمائل مین اختصاص نہوتا اور جواب ہو سکتا ہو کہ افعال مین فرائض وغیرہ کا بھی بیان ہو باوجودیکہ عموماً فرض ہین- اور جب بیان صریح نص مین رکبہ سے تجاوز مذکور ہو تو اشارہ اسکے معارض نہین ہو سکتا ہو- والفخذ عورۃ خلافاً لما یقولہ اصحاب الظواہر- اور ران جسم شرم ہو برخلاف قول اصحاب الظواہر کے ف- کہ انکے نزدیک صرف فرج وذکر ومقعد شرمگاہ ہو- وما دون السرۃ الی منبت الشعر عورۃ خلافاً لما یقولہ الامام ابو بکر محمد بن الفضل الکماری معتمداً فیہ العادۃ- اور زیر ناف سے بال جمنے کی جگہ تک بھی شرمگاہ ہو برخلاف قول شیخ ابو بکر محمد بن الفضل الکماری کے کہ یہ عورت نہین اور شیخ رحنے اسمین عادت پر اعتماد کیا ہو ف- یعنی لوگون مین اسکے کھولنے کی عادت جاری ہو لیکن یہ استدلال صحیح نہین ہو لانہ لا معتبر بہ مع النص بخلافہ- اسواسطے کہ تعامل وباہمی رواج کا کچھ اعتبار نہین درحالیکہ نص اسکے مخالف وارد ہو ف- اور یہان یہی کیفیت ہو کہ نص مین مخالفت ہو تو تعامل کا کچھ اعتبار نہین رہا- وقد روی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال الرکبۃ من العورۃ- اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گھٹنا بھی پردہ کے جسم مین سے ہو ف- لیکن یہ حدیث غریب ہو بروایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نہین ملی- مگر دارقطنی رح نے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اسمین بھی ضعف ہو- چنانچہ خود لکھا زمین گر ۔۔۔

۱۹۰ وابدی الحسن بن علی رضی اللہ عنہما سرتہ فقبلہا ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ- اور حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے

Marfat.com

اپنی ناف کھول دی پس ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اسکو بوسہ دیا **ف** چنانچہ عمیر بن اسحق سے روایت ہے کہ مین مدینہ کے بعض راستہ مین حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے ساتھ جاتا تھا کہ راہ مین ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی تو ابو ہریرہ رض نے حسن رض سے عرض کیا کہ مین تجھپر فدا ہوں تو اپنا پیٹ کھول دے تاکہ جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتے مین نے دیکھا ہے مین بھی بوسہ دے لون پس حسن رضی اللہ عنہ نے اپنا پیٹ کھول دیا پس ابو ہریرہ رض نے ناف پر بوسہ لیا اور اگر یہ مقام چھپانے کا جسم ہوتا تو آپ نہ کھولتے۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و ابن حبان نے صحیحہ و البیہقی لیکن معجم طبرانی مین اسکے خلاف ہے چنانچہ کہا کہ حدثنا ابو مسلم الکی حدثنا ابو عاصم عن ابن عون عن عمیر بن اسحق ان ابا ہریرۃ لقی الحسن بن علی رضی اللہ عنہما فقال لہ ارفع ثوبک حتی اقبل حیث رایت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقبل فرفع عن بطنہ ووضع یدہ علی سرتہ۔ یعنی عمیر بن اسحق نے کہا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ملاقات حسن بن علی رضی اللہ عنہما سے ہوئی تو ابو ہریرہ رض نے کہا کہ اپنا کپڑا اٹھا دیجئے تاکہ مین بوسہ دون جہاں مین نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتے دیکھا ہے پس آپ نے کپڑا اٹھایا اور اپنی ناف پر ہاتھ رکھ لیا۔ م ع۔ وقال علیہ السلام لجرہد وار فخذک اما علمت ان الفخذ عورۃ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرہد رض سے فرمایا کہ اپنی ران بند کرلے کیا تو نے نہین جانا کہ ران پردہ کرنے کا جسم ہے **ف** چنانچہ ابو داؤد و ترمذی کی روایت مین جرہد رضی اللہ عنہ نے جو اصحاب الصفہ مین سے تھے بیان کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہمارے یہان بیٹھے اور میری ران کھلی ہوئی تھی الخ۔ اور عبد الرزاق کی روایت مین ہے کہ جرہد رض نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہماری طرف گذرے الخ۔ اسکو ابن حبان نے صحیح مین اور امام احمد و دارقطنی و حاکم وغیرہ نے بھی روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ ابن حبان نے زرعہ بن عبد الرحمن بن جرہد رض کو ثقات مین لکھا۔ عینی رح وغیرہ نے اس باب مین دیگر احادیث مطولا ذکر فرمائین جنکا ملخص یہ ہے کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ مین ہے کہ اے علی اپنی ران مت کھولیو اور کسی زندہ یا مردہ کی ران مت دیکھیو۔ رواہ ابو داؤد و قال فیہ نکارۃ۔ ورواہ ابن ماجہ والحاکم والدارقطنی۔ ابن القطان شافعی رح نے کہا کہ ابو حاتم نے علل مین اسکو ضعیف کہا ہے۔ لیکن واضح ہو کہ غایت علت اسمین انقطاع ہے اور وہ ہمارے نزدیک علت جرح نہین ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعا کہ ران عورت ہے یعنے چھپانے کا جسم ہے۔ رواہ الترمذی وحسنہ والحاکم اور اسکے اسناد مین ابو یحیی القتات ہے جسمین اختلاف ہے اور ظاہر راجح یہ کہ اسمین ایک نوع کی نرمی ہے۔ وقد رواہ احمد و البیہقی۔ حدیث عبد اللہ بن جحش مرفوعا کہ اے عمر اپنی ران ڈھک کہ ران جسم عورت ہے۔ رواہ احمد و الطبرانی والحاکم والطحاوی وقال صحیح۔ اور اسکو بخاری رح نے تاریخ کبیر مین مسند کیا اور صحیح مین معلق کیا مع حدیث ابن عباس و جرہد پس معلوم ہوا کہ بخاری کے نزدیک یہ ثابت ہین۔ اگر اعتراض کیا جاوے کہ اسکے معارضہ مین حدیث انس مرفوعا قصہ خیبر مین وارد ہے یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز حالت غلس یعنی تاریکی مین پڑھی پھر آپ سوار ہوئے اور ابو طلحہ سوار ہوا اور مین ابو طلحہ یعنے سوتیلے باپ کی ردیف مین سوار ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی راہون مین ایک راہ مین دوان کیا پھر اپنی ران سے ازار کھولی حتی کہ قریب تھا کہ مین آپ کی ران مبارک کی سپیدی دیکھون۔ پس جب آپ آبادی مین داخل ہوئے تو فرمایا کہ اللہ اکبر انا اذا نزلنا بساحۃ قوم فساء صباح المنذرین۔ اس حدیث کو بخاری رح نے صحیح مین روایت کیا پس اگر ران جسم عورت ہوتا تو آپ نہ کھولتے۔ جواب دیا جائیگا کہ ران سے ازار کھولی مجازی محاورہ ہے یعنے لیسے طور پر انکا کہ ران پر سے ازار ہٹ گئی یا قریب کھل جانے کے ہوگئی۔ بدلیل اسکے کہ صحیح مسلم مین اس روایت مین صاف مذکور ہے کہ پھر آپ کی ران سے ازار کھل گئی۔ شیخ نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ صحیح مسلم کی روایت اس امر کی دلیل ہے کہ بخاری کی روایت مین کھولنے سے کھل جانا مراد ہے۔ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اگر یہ حرام ہوتا تو آنحضرت

Marfat.com

صلے اللہ علیہ وسلم اسکو مستقر نہ رکھتے تو کھلنا و کھل جانا برابر ہی۔ جواب یہ کہ بے اختیار کھل جانے مین مضائقہ نہین اور یہ
استقرار کہان ثابت ہوا۔ بلکہ حق یہ ہی کہ ران کھل جانا حقیقۃً نہین ثابت ہوا کیونکہ اگر درحقیقت کھل جاوے تو صاف
سپیدی نظر آوے حالانکہ انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قریب تھا کہ مین دیکھون۔ فافہم۔ م۔ اور اس بیان سے ایک استفادہ
یہ ہی کہ گھٹنا بھی جسم عورت سے ہی۔ لان الرکبۃ ملتقی عظم الفخذ والساق۔ کیونکہ گھٹنا اس مقام کا نام ہی جہان ران
کی ہڈی و پنڈلی کی ہڈی ملکر جمع ہوئی ہین۔ فاجتمع المحرم والمبیح۔ تو اسمین محرم و مبیح دونون کا اجتماع ہی ف۔ کیونکہ
ران کی ہڈی کھلنا حرام اور پنڈلی کی ہڈی مباح ہی۔ وفی مثلہ یغلب المحرم۔ اور ایسی صورت مین محرم کو غلبہ دیا جاتا ہی ف
نظیر اسکی یہ کہ ایک پیالہ شربت مین اگر ایک قطرہ شراب گر پڑا تو سب نجس و پینا حرام ہی۔ غایت یہ کہ یہ تمام و کمال حرام نہین ہی تو
فرق یہ ہوا کہ۔ حکم العورۃ فی الرکبۃ اخف منہ فی الفخذ۔ جسم عورت ہونے کا حکم بہ نسبت ران کے گھٹنے مین خفیف ہی
ف۔ یعنی گھٹنا بہ نسبت ران کے عورت خفیفہ ہی اور ران اس سے زیادہ سخت ہی۔ وفی الفخذ اخف منہ فی السوءۃ
اور ران مین بہ نسبت شرمگاہ خاص کے خفت ہی ف۔ چنانچہ ران کھلنا عیب ہی مگر مقام پیشاب یا پاخانہ کھلنا اس سے
بہت بڑھکر معیوب و قبیح ہی اور اس فرق کے نکلنے یہ مسئلہ نکلا کہ۔ حتی ان کاشف الرکبۃ ینکر علیہ برفق۔ اگر گھٹنا کھول دیا
تو اسپر نرمی سے انکار کیا جاوے ف۔ کہ اے عزیز اسکو ڈھک لے کہ یہ بھی شرم کا جسم ہی اسکو ڈھکنا لازم ہی۔ وکاشف
الفخذ یعنف علیہ۔ اور ران کھولنے والے پر درشتی و ملامت کی جاوے ف۔ کہ اسکو بند کر دے کہ اسکا کھولنا بیحیائی ہی
وکاشف السوءۃ یؤدب ان لج۔ اور شرمگاہ غلیظ کھولنے والے کو ادب دیا جاوے اگر وہ جھگڑا کرے ف۔ یعنی
اس سے کہا جاوے کہ اسکو فوراً بند کر تو بیحیائے سخت معلوم ہوتا ہی پھر اگر وہ کچھ جھگڑے اور قدرت ہو بدون فتنہ کے
تو اسکو ادب کے واسطے چھڑی وغیرہ سے مارے اور بند کرا دے۔ وما یباح النظر الیہ للرجل من الرجل یباح
المس لانہما فیما لیس بعورۃ سواء۔ اور جس عضو کا دیکھنا مرد کے جسم مین سے مرد کو مباح ہی تو اسکا چھونا بھی مباح ہی
کیونکہ جو جسم کہ پردہ کے اعضاء مین سے نہو اسمین یہ دونون مساوی ہین ف۔ اعتراض ہوا کہ اجنبیہ عورت کا چہرہ و ہاتھ
جسم پردہ مین سے نہین ہین حتی کہ مرد انکو دیکھ سکتا ہی جبکہ شہوت سے نہو حالانکہ بالاتفاق انکا چھونا نہین جائز ہی۔ جواب
یہ ہو سکتا ہی کہ برابری ایسی صورت مین ہی کہ اسکے خلاف کوئی نص وارد نہو۔ النتائج۔ حتی کہ مرد کو مرد کے جسم مین سے
بشہوت کوئی عضو چھونا مباح نہین ہی۔ غ ن۔ اور روشن ہو کہ مرد سے بالغ مراد ہی ورنہ طفل امرد کا حکم اوپر مذکور ہو چکا۔ م۔
اگر مرد نے دوسرے مرد کے پاؤن اسکی لنگی یا پاجامہ کے اوپر سے دابے تو کہا گیا کہ جائز ہی جبکہ کپڑا موٹا ہو اور اسی کو شمس الائمہ
حلوائی نے اختیار کیا اور اوجہ یہ کہ اس سے پرہیز کیا جاوے۔ ازار کے نیچے چھونا جیسا حمام مین جاہل حماموں وغیرہ کی عادت
بازی ہی حرام ہی۔ اگر کسی نے دوسرے کے جسم شرم کی طرف نگاہ کی حالانکہ وہ پاجامہ وغیرہ کپڑے سے بند ہی اور کچھ کھلا
نہین ہی تو یہ کچھ نہین ہی۔ س ح۔ قال ویجوز للمرأۃ ان تنظر من الرجل الی ما ینظر الرجل الیہ منہ اذا امنت الشہوۃ
اور عورت کو جائز ہی کہ مرد کے جسم مین سے ان اعضاء کو دیکھے جسکو مرد کے جسم سے مرد دیکھ سکتا ہی بشرطیکہ عورت اجنبیہ
مذکورہ شہوت سے بیخوف ہو۔ لاستواء الرجل والمرأۃ فی النظر الی ما لیس بعورۃ کالثیاب والدواب
کیونکہ جو چیز کہ شرم و چھپانے کی جسم مین سے نہین ہی اسمین مرد و عورت یکسان ہین جیسے کپڑون و سواری کا حکم ہی
ف۔ کہ ہر شخص کی لباس و سواری کو مرد و عورت سب دیکھ سکتے ہین اسی طرح جس جسم شرم کا چھپانا مرد کی نظر سے
واجب نہین تو عورت اجنبیہ بھی اسکو دیکھ سکتی ہی۔ م۔ اور اگر عورت نے مرد اجنبی کی جانب نگاہ کی اور اسکے دل مین شہوت
آئی یا عورت کا غالب گمان یہ ہو یا شک ہو تو عورت کے حق مین مستحب ہی کہ اپنی نگاہ کو نیچی رکھے۔ اور مرد کی صورت مین

اگر اجنبیہ عورت کو دیکھنے سے شہوت آئی یا اسکا غالب گمان یا شک ہی تو مرد پر اس عورت کی طرف نظر کرنا حرام ہی اور دونو
مین فرق عنقریب آویگا۔ ولوالجیہ۔ ع۔ وفی کتاب الخنثی من الاصل ان نظر المراۃ الی الرجل الاجنبی
بمنزلۃ نظر الرجل الی محارمہ۔ اور اصل یعنی مبسوط کی کتاب الخنثی مین مذکور ہی کہ عورت کا مرد اجنبی کو دیکھنا جیسے
مرد کا اپنی محارم **ف** ان بہن وغیرہ کو دیکھنا یعنی سوائے پیٹ و پیٹھ کے دیکھنا اور پیٹ و پیٹھ کو نہ دیکھے۔ لان النظر
الی خلاف الجنس اغلظ۔ کیونکہ خلاف جنس کو دیکھنا زیادہ سخت ہی **ف** بہ نسبت ہمجنس کے۔ اور مرد و عورت ندہب
مختلف مین کیا نہین دیکھتے کہ عورت کو حلال نہین ہی کہ مرد اجنبی کے مردہ کو نہلادے حالانکہ مرد کو جائز ہی۔ فان کان فی
قلبہا شہوۃ او اکبر رایہا انہا تشتہی او شکت فی ذلک تستحب بہا ان تغض بصرہا۔ پس اگر عورت کے دل مین
اس مرد کی طرف سے شہوت موجود ہو یا اسکے غالب گمان مین ہو کہ مجھے دیکھکر شہوت ہوگی یا شک ہو یعنی دونون طرف احتمال
برابر ہو کہ ہوگی یا نہوگی تو عورت کے حق مین مستحب یہ ہی کہ اپنی نظر نیچی کرلے **ف** اور اگر دیکھے تو مباح ہی۔ ولو کان الناظر
ہو الرجل الیہا وبہ ہذہ الصفۃ لم ینظر وہذا اشارۃ الی التحریم۔ اور اگر دیکھنے والا مرد ہو کہ عورت اجنبیہ کی طرف
دیکھنا چاہتا ہی اور مرد مذکور کی یہ حالت ہی یعنے اس عورت کی طرف سے اسکے دل مین شہوت ہی یا غالب گمان ہی یا شک
ہی تو وہ نہین دیکھیگا اور یہ اشارہ ہی کہ دیکھنا حرام ہی **ف** پس مرد مین اور عورت مین اس حکم مین فرق ہوا۔ و
وجہ الفرق ان الشہوۃ علیہن غالبۃ وہو کالمتحقق اعتبارًا۔ اور فرق کی وجہ یہ ہی کہ عورتون پر شہوت غالب
ہی اور غالب بمنزلہ موجود کے ہی **ف** یعنی گویا وہ ہر وقت موجود ہی۔ فاذا اشتہی الرجل کانت الشہوۃ من
الجانبین موجودۃ۔ پس جب مرد نے بھی خواہش کی تو جانبین سے شہوت موجود ہوگئی **ف** پس اسکا انجام خراب
ہوگا۔ واضح ہو کہ اکثر لوگون کے نزدیک یہ گمان ہی کہ عورتون مین مادہ شہوت غالب ہوتا ہی اسکے معنی یہ کہ بہت ہوتا ہی
اور یہ محققین اطباء کے بالکل خلاف ہی اور گویا بدیہی باطل ہی اور حق یہ کہ اسکے معنی یہ ہین کہ مادہ شہوت جو منی ہی اسکا
اثر عورتون پر غالب ہوتا ہی اور مرد اپنی قوت سے اسکا زور سنبھال جاتا ہی اور وجہ یہ ہی کہ نطفہ صاف بمنزلہ اسکے تمام اعضاء
مین موجود ہوتا ہی وہی مادہ منی ہی جس سے بچہ بنتا ہی پس جب شہوت سے اسکو حرکت ہوئی کہ منی بن جاوے تو اسنے
تمام اعضاے بدن کو قوت سے مسخر کرلیا پس عورت اسکے زور کو نہین اٹھا سکتی اور فورًا بے قابو ہوکر گرفتار فعل
ہو جاتی ہی اور مرد اپنی قوت سے سنبھال لیتا اور اپنے اختیار مین باقی رہتا ہی جبکہ قوی ہو۔ پس حاصل یہ نکلا کہ جب
عورت مین اپنی نادانی سے شہوت کا خیال کرنا پیدا ہوتا ہی پھر وہ مغلوب ہو جاتی ہی تو گویا مغلوب موجود ہی اور مرد
اگرچہ برداشت کرسکتا ہی لیکن جب عورت کی خواہش موجود ہی اور کوئی مانع نہین تو فجور مین مبتلا ہونے کا خوف شدید
ہی۔ ولا کذلک اذا اشتہت المراۃ۔ اور یہ حال اسوقت نہین جب فقط عورت نے خواہش کی **ف** کیونکہ
وہ فاعلہ نہین ہی۔ لان الشہوۃ غیر موجودۃ فی جانبہ حقیقۃ واعتبارًا۔ کیونکہ مرد کی جانب شہوت موجود نہین
نہ درحقیقت اور نہ باعتبار **ف** کیونکہ مرد مغلوب شہوت اکثر نہین ہوتا ہی۔ فکانت من جانب واحد
ایک ہی طرف سے شہوت موجود ہوئی **ف** اور یہ چندان مضر نہین ہی۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس صورت مین عورت
نے دیکھکر خیال شہوت کیا تو صرف اسی کی طرف سے شہوت ہی اور مرد مین شہوت اعتباری بھی نہین ہی کیونکہ حقیقی
تو معدوم ہی کیونکہ اسنے شہوت سے نہین دیکھا پس مضرت نہین ہی اور اگر مرد نے شہوت سے دیکھا یا گمان ہی تو مرد کی
جانب سے شہوت موجود ہوئی اور عورت کو ہرچند خبر نہین اور نہ اسنے دیکھا لیکن اگر درحقیقت شہوت نہین تو باعتبار غالب
موجود ہی اسواسطے کہ عورت کی ذات مین شہوت غالب ہی پس گویا موجود ہی تو دونون طرف سے شہوت موجود ہوئی چنانچہ مر

کی طرف سے درحقیقت موجود ہو اور عورت کی طرف سے باعتبار غالب حال کے موجود ہوئی۔ والتحقق من الجانبین
فی الافضاء الی المحرم اقوی من التحقق فی جانب واحد۔ اور جو شہوت کہ دونوں سے متحقق ہو وہ حرام
تک نوبت پہونچانے مین زیادہ قوی ہی بہ نسبت اسکے کہ ایک ہی جانب سے ہو ف۔ لہذا عورت کو جب شہوت کا
گمان ہو تو بھی دیکھ لینے مین مضائقہ نہیں ہی اور مرد کو جب شہوت کا گمان ہو تو گویا عورت کو بھی یہ گمان موجود ہی بس
حرام ہی۔ اور نکتہ واللہ تعالی اعلم یہی ہی کہ مرد فاعل و قوی ہی اور عورت مغلوب شہوت و منفعلہ ہی تو مرد کے دام مین
مغلوب ہو کر آجاویگی بخلاف اسکے عورت کی شہوت بوجہ فاعل نہونے کے رائگان ہی کیونکہ مرد غالب و فاعل کو شہوت نہیں آئی
فافہم۔ م۔ قال وتنظر المرأۃ من المرأۃ الی ما یجوز للرجل ان ینظر الیہ من الرجل لوجود المجانسۃ وانعدام
الشہوۃ غالبا کما فی نظر الرجل الی الرجل وکذا الضرورۃ قد تحققت الی الانکشاف فیما بینہن۔ اور
عورت کو دوسری عورت کے ایسے تمام جسم کا دیکھنا جائز ہی جو مرد دوسرے مرد کا دیکھ سکتا ہی کیونکہ دونوں مین ہمجنسی اور
غالبا عدم شہوت موجود ہی یعنی عورتین ہمجنس ہین اور غالبا عورت کو عورت کے دیکھنے سے شہوت نہیں ہوتی ہی جیسے
مرد کو مرد کے دیکھنے مین یہی حال ہی اور اسی طرح عورتوں مین باہم بے پردگی کی ضرورت بھی متحقق ہی ف۔ جیسے
حمامات مین ہوتا ہی اور عورت کو حمام مین جانے کی ضرورت بہ نسبت مرد کے زیادہ ہوتی ہی۔ اور یہ دلیل ہی کہ عورت
دوسری عورت کے زیر ناف سے گھٹنے تک نہیں دیکھ سکتی ہی اور باقی دیکھ سکتی ہی۔ وعن ابی حنیفۃ رح ان نظر المرأۃ
الی المرأۃ کنظر الرجل الی محارمہ۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے نوادر مین روایت ہی کہ عورت کا عورت کو دیکھنا جیسے
مرد کا اپنی محارم عورتوں کو دیکھنا ف۔ پس پیٹ و پیٹھ بھی دیکھنا جائز ہوا۔ بخلاف نظرہا الی الرجل۔ برخلاف
اسکے عورت کا مرد کو دیکھنا ف۔ کہ یہان پیٹھ و پیٹ مرد کا دیکھنا بھی جائز ہی۔ لان الرجال یحتاجون الی زیادۃ
الانکشاف للاشتغال بالاعمال۔ اسواسطے کہ مردوں کو کام کاج کرنے کی ضرورت سے بدن زیادہ کھولنے کی ضرورت
پڑتی ہی ف۔ لہذا اجنبیہ عورت اسکے پیٹھ و پیٹ کو بھی دیکھ سکتی ہی۔ والاول اصح۔ اور اصح قول اول ہی ف۔
کہ عورت کو عورت کا وہ کل جسم دیکھنا جائز ہی جو باہم ایک مرد کو دوسرے مرد سے دیکھنا جائز ہی اور اسمین پیٹھ و پیٹ
بھی داخل ہی۔ اور شاید قول دوم کی وجہ وہ ہو جو بعض احادیث صحیحہ مین وارد ہی کہ عورت دوسری عورت کے سامنے
کپڑے نہ اُتارے کہ وہ جاکر اپنے شوہر سے حلیہ بیان کرے گویا وہ اس عورت کے تمام بدن کو دیکھ رہا ہی۔ مترجم کہتا ہی
کہ فقہ مقتضی ہی کہ حدیث مین تحریم مراد ہو کیونکہ عورت واصفہ کے بیان سے یہی فتنہ بیان فرمایا کہ گویا دیکھ رہا ہی اور یہ حقیقی
دیکھنا ہوگا تو حکم تحریم نہیں بلکہ ایسا نکرنا چاہیئے۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب م۔ قال وینظر الرجل من امتہ
التی تحل لہ وزوجتہ الی فرجہا۔ اور مرد کو جائز ہی کہ اپنی ایسی باندی سے جو اسکو حلال ہی اور اپنی زوجہ سے اسکی فرج
دیکھے ف۔ یعنی اگر دیکھے تو حرام نہیں ہی حالانکہ علی الاصح دیکھنا بہتر نہیں ہی۔ اور حلال باندی کی قید اسواسطے لگائی
کہ حلت کا مدار وطی حلال ہونے پر ہی پس اگر مجوسیہ باندی ہو یا بت پرست یا اسکی رضاعی بہن وغیرہ جس سے وطی
حلال نہیں بلکہ ملکیت ہی تو اسکی فرج دیکھنا حلال نہیں بلکہ جو امر غیر کی باندی مین دیکھنا جائز ہی وہی اس سے جائز ہی
اور فرج کا لفظ کہدیا تاکہ سب سے بڑھکر شرمگاہ کی تصریح ہو۔ وہذا اطلاق فی النظر الی سائر بدنہا عن شہوۃ
وغیر شہوۃ۔ اور یہ قول اس امر کی اجازت ہی کہ باندی مذکورہ و زوجہ کے تمام بدن کو بدرجہ اولے دیکھ سکتا ہی خواہ شہوت
سے دیکھے یا بغیر شہوت دیکھے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام غض بصرک الا عن امتک وامرأتک۔ اور
اصل اسمین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ اپنی آنکھ بند کر سوائے اپنی باندی اور اپنی زوجہ سے ف۔ یہ الفاظ غریب

Marfat.com

ہین اور قول جامع اسطح مروی ہو کہ معویہ بن حیدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یارسول اللہ اپنی شرمگاہون مین کہان تک روا
اور کیا چھوڑین یعنے کہان تک انکا استعمال باہم جائز ہو فرمایا کہ محفوظ رکھہ اپنی شرمگاہ کو سواے اپنی زوجہ سے اور اپنی مملو
سے ف۔ مین نے کہا کہ یارسول اللہ اگر قوم باہم بعض مین بعض خلط ہوں توکیا کرون فرمایا کہ اگر تجھے استطاعت ہو کہ
شرمگاہ کو کوئی نہ دیکھے تو ہرگز مت دکھلا۔ رواہ الاربعۃ والحاکم وقال الترمذی حدیث حسن۔ پس معلوم ہوا کہ دیکھنا و دیگر
طور سے شرمگاہ کی حفاظت زوجہ و مملوکہ سے نہیں ہو تو دیکھنا و چھو ناحتی کہ دخول سب جائز حلال ہو۔ ولان مافوق ذلک
من المس والغشیان مباح فالنظر اولی۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ نظر سے بڑھکر مساس کرنا اور ڈھانپنا
یعنے جماع کرنا مباح ہو تو دیکھنا بدرجہ اولی مباح ہو۔ الا ان الاولی ان لاینظر کل واحد منہما الی عورۃ صاحبہ
لیکن بہتر یہ ہو کہ دونون مین سے کوئی بھی دوسرے کی فرج کی طرف نہ دیکھے ف۔ یعنی شوہر و زوجہ یا باندی مین سے
کوئی دوسرے کی شرمگاہ کو مجامعت یا دیگر اوقات مین کسی وقت نہ دیکھے لقولہ علیہ السلام اذا اتی احدکم اہلہ
فلیستتر ما استطاع ولا یتجردان تجرد العیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مین سے کوئی شخص
اپنی جورو کے پاس جاوے تو جہان تک ممکن ہو پردہ کرلے اور دونون اونٹ کی طرح ننگے نہون ف۔ دونون اونٹ و
اونٹنی کی طرح ننگے نہون۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی من حدیث عتبۃ بن عبد السلمی رضی اللہ عنہ۔ اور اسکی اسناد مین الولید
بن القاسم مین کلام ہو لیکن ابن حبان و احمد و ابن عدی سے توثیق مروی ہو اور اسکی اسناد مین احوص بن حکیم مین کہا گیا
کہ ضعف راجح ہو اور اسناد طبرانی مین بسر بن عمارہ ضعیف ہو۔ اور یہ حدیث عبد اللہ بن سرجس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً
نسائی رح نے روایت کی اور کہا کہ حدیث منکر ہو لیکن متاخرین نے اسمین کلام کیا جس سے ضعف خفیف ثابت ہوتا ہو
وقد رواہ الطبرانی ایضاً۔ اور یہ معنی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ مین بروایت ابن ابی شیبہ والبزار و ابن عدی و
الطبرانی مروی ہو اور یہ بھی ضعیف ہو اور ابن ابی شیبہ نے ابو قلابہ رح سے مرسل روایت کی اور یہ بھی ضعیف ہو اور یہ
معنی حدیث ابو ہریرہ رض سے مرفوعاً بروایت طبرانی واقع ہو کہ جب کوئی تم مین سے اپنی جورو کے پاس جاوے تو پردہ
کرلے کیونکہ جب پردہ نکیا تو اسکے پاس سے ملائکہ نکل جاتے ہین اور شیطان باقی رہتا ہو پس اگر دونون مین فرزند متولد
ہوا تو اسمین شیطان کا ایک حصہ ہوتا ہو۔ رواہ البزار لیکن کہا کہ اسکی اسناد قوی نہیں ہو۔ اور طبرانی نے یہی معنی حدیث
ابو امامہ رض سے مرفوعاً روایت کیے اور اسکی اسناد بھی ضعیف ہو۔ اور علامہ عینی رح وغیرہ نے کلام کو طول دیا ہو۔ پھر بعد اس
طول تقریر کے اصولی بحث مین کہا جا سکتا ہو کہ یہ حدیث مختلف اسانید و طرق سے مروی ہو اور اگر منفرد اسانید مین
ضعف ہو تو مجموعہ ضرور درجہ حسن سے کم نہیں کیونکہ جن راویون مین کلام ہو وہ اکثر حفظ کی خرابی سے ہو اور کذاب و وضاع
وغیرہ کا عیب نہیں ہو پس ظاہر ہوا کہ یہ ارشاد ثابت ہو کہ جب آدمی اپنی جورو یعنی زوجہ یا باندی کے پاس جاوے تو دونون
پردہ پوشی کے ساتھ جماع کرین اور اونٹون کیطرح حیوانی خصلت سے احتراز کرین۔ ولان ذلک یورث النسیان
اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنا آدمی مین بھول پیدا کرتا ہو ف۔ یعنی اللہ تعالی کی خلقت یون جاری ہو کہ ایسے فعل کے
بعد بھول پیدا کردیتا ہو۔ ہان اعتراض ہوسکتا ہو کہ اسکا جاننا قیاس سے ممکن نہیں تو تمنے کہان سے کہا۔ جواب دیا
کہ۔ لورود الاثر یعنی ہمنے اسواسطے کہا کہ اس معنی مین اثر وارد ہوا ہو ف۔ لیکن شارحین ارباب تخریج کو یہ اثر ملا
نقل سے نہین ملا اگرچہ فقہاے حنفیہ نے اپنی کتابون مین لکھا ہو۔ ہان دو روایتین جنکے اسناد مین سخت جرح ہو اس بارہ
مین البتہ وارد ہین کہ ایسا کرنے سے بینائی مین نقصان آتا ہو۔ اول بروایت ابن عباس رض سے مرفوعاً کہ جب تم مین سے
کوئی اپنی زوجہ سے جماع کرے تو اسکی فرج کی جانب نگاہ نکرے کہ یہ اندھاپن پیدا کرتا ہو۔ رواہ ابن عدی و ابن حبان

فی الضعفاء اور دونون نے اسکو منکر قرار دیا اور ابن الجوزی نے موضوع کہا ہے - اور ابن ابی حاتم نے علل مین کہا کہ مین
اپنے باپ سے اس حدیث کو دریافت کیا تو فرمایا کہ موضوع ہے - دوم حدیث ابو ہریرہ رض سے مرفوعاً کہ جماع کے وقت فرج
نہ دیکھے جس سے اندھاپن پیدا ہوتا ہے اور زیادہ کلام نکرے جس سے گونگاپن ہوتا ہے - رواہ ابن الجوزی اور کہا کہ نہ صحیح
ہے - بالجملہ اس بارہ مین کہ اندھاپن پیدا ہوتا ہے کوئی حدیث ثابت نہین ہے اور ظاہر واللہ اعلم یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی عاقل
طبیب نے بنظر طبی یہ بات نکالی ہے اور بعضے نادان لوگون نے یہ گمان کیا کہ ایسی بات کون کہہ سکتا ہے سوائے اسکے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو لہذا اسکو حدیث کردیا اور یہ گناہ عظیم ہے اللهم اغفر - م - وکان ابن عمر رضی اللہ عنهما
یقول الاولی ان ینظر لیکون ابلغ فے تحصیل معنی اللذة - اور ابن عمر رضی اللہ عنهما فرماتے تھے کہ مرد کے واسطے
اولی یہ کہ جورو کی فرج دیکھے تاکہ لذت کی کیفیت پوری پاوے ف - لیکن حضرت ابن عمر رضی اللہ عنهما سے یہ روایت کسی
ضعیف یا موضوع اسناد سے بھی مروی نہین ہے - ع - پس ظاہرا مصنف رح نے تقلیدا اسکو ذکر کردیا حالانکہ دوسرون کی
جانب ایسے اقوال کی نسبت کرنے مین احتیاط ضروری ہے غفر اللہ لنا ولہ ولجمیع المومنین والمومنات - م - ابو یوسف سے روایت
ہے کہ مین نے ابو حنیفہ رح سے پوچھا کہ ایک مرد اپنی زوجہ کی فرج چھوتا ہے اور وہ اسکے ذکر کو چھوتی ہے تاکہ حرکت وتندی ہو پس
کیا اسمین آپ کے نزدیک مضائقہ ہے فرمایا بلکہ مجھے امید ہے کہ اسکو ثواب ملیگا - الذخیرہ - ع - مترجم کہتا ہے کہ شاید یہ ایسی
صورت مین کہ قضاے حاجت سے اسکے وساوس وخیالات دور ہون - اور خالی شہوت پرستی مقصود نہین ہے کیونکہ مرد کبھی
کمزور ہوتا ہے جو ایسا کرنے سے اپنی مراد پاتا ہے اور مسئلہ مین اسطرف اشارہ ہے کہ حرکت وتندی ہو - فافہم - م - شیخ ابو بکر
الرازی رح نے کہا کہ باندی کے روبرو منکوحہ سے وطی کرنے مین مضائقہ نہین ہے اور اسکے برعکس نہین چاہیے - اگر وہان
کچھ لوگ سوتے ہون اور گمان ہو کہ یہ لوگ نہین جانتے ہین تو جورو سے وطی کرنے مین مضائقہ نہین ہے - جمع التفاریق
ایک بستر پر دو منکوحہ یا دو باندیون کو جمع کرنا کہ ایک کے روبرو دوسری سے وطی کرے تو امام محمد رح سے مروی ہوا کہ
مکروہ ہے اور ابو یوسف رح سے کہ مضائقہ نہین ہے - القنیہ - ع - اور مترجم کے نزدیک ان روایات کے ثبوت مین تردد ہے
اور بر تقدیر ثبوت قول محمد رح احب ہے کیونکہ دانائی کی تجربہ سے یہ باہمی ادب وحیا کا اسقاط ہے اور اسکے مفاسد زیادہ ہوتے
ہین - واللہ تعالی اعلم - م - کاذہ عورت گاہ مین مانند مسئلہ کے ہے اور بعض نے کاذہ کے بال کا استثنا کیا - الینابیع
قال وینظر الرجل من ذوات محارمہ الی الوجہ والراس والصدر والساقین والعضدین - قدوری
نے لکھا کہ مرد کو روا ہے کہ اپنی ذوات محارم یعنی دائمی محرمات یعنی مانند مان بہن پھوپھی خالہ وغیرہ سے انکے چہرہ وسر و
سینہ و پنڈلیون و بازوون کی طرف نظر کرے ف - اسمین بال وپستان و بانہہ وہتھیلی وقدم بھی داخل ہین
اور محارم خواہ بوجہ قرابت نسبی ہون جیسے مان وبہن وبیٹی وخالہ وپھوپھی وغیرہ کے یا بوجہ رضاعت ہون جیسے رضاعی
مان وبہن وغیرہ خواہ بوجہ نکاح ہون جیسے زوجہ کی مان ونانی وغیرہ یا بوجہ وطی کے ہون جیسے مملوکہ باندی موطوءہ کی مان
وغیرہ اور خواہ اپنے پسر کی منکوحہ یا باپ کی موطوءہ ہونے سے ہون اور اگر ان اعضاء ومواضع مین سے کسی عضو پر نظر
کرنا بشہوت ہو تو اسکو یہ نظر حلال نہین اور حرام ہے اور اسی طرح اگر اسکی غالب رای ہو کہ اگر وہ اسکو دیکھیگا تو اسکو شہوت
ہوگی تو چاہیے کہ اپنی نظر نیچی کرلے اور اگر اسکو اپنی ذات سے خوف نہو تو مضائقہ نہین ہے - الکرخی عن محمد رح - ع - ولا ینظر
الی ظہرہا وبطنہا وفخذہا - اور ذات محرم کی پیٹھ وپیٹ وران کی طرف نظر نکرے ف - اور یہی پہلو کا حکم ہے - الینابیع
والاصل فیہ قولہ تعالی لایبدین زینتہن الا لبعولتہن الآیہ - اور اصل اسمین جواز مین اللہ تعالے کا قول ہے کہ
ولا یبدین زینتہن الا لبعولتہن الایہ یعنی اللہ تعالی نے عورتون کو حکم دیا کہ اپنی زینت نہ دکھلاوین مگر اپنے شوہرون کو یا

Marfat.com

باپون کو یا اپنے شوہرون کے باپون کو یا اپنے بیٹون کو یا اپنے شوہرون کے بیٹون کو یا اپنے بھائیون کو یا بھائیون کے بیٹون کو آخر تک۔ مترجم نے تفسیر مین موضح بیان کیا ہے۔ غرضکہ ان لوگون کو اپنی زینت دکھلانے کو جائز رکھا۔ والمراد واللہ اعلم مواضع الزینۃ۔ اور زینت سے مراد مواضع زینت ہین واللہ تعالٰے اعلم ف۔ یعنی مقامات زینت جسکے چھپاوین سوائے ان لوگون کے کیونکہ زینت دکھلانا بدون ان اعضاء کے ممکن نہین ہے اور خالی زیور دکھلانا کسی عورت کے واسطے کسی شخص کے حق مین ممنوع نہونا چاہیے تو مراد وہ اعضاء ہین جہان زینت ہوتی ہے۔ وہی ماذکرنا فی الکتاب اور یہ اعضاء وہی ہین جو ہمنے کتاب مین بیان کیے ہین ف۔ یعنی چہرہ و سر وغیرہ آخر تک۔ ویدخل فی ذلک الساعد والاذن والعنق والقدم۔ اور ان مواضع مذکورہ مین بانہین و کان و گردن و قدم بھی داخل ہین۔ لان کل ذلک مواضع الزینۃ۔ اسواسطے کہ یہ سب بھی زینت کے موضع ہین ف۔ اور پستان ظاہرا اسوجہ سے داخل سمجھا گیا کہ جب سینہ موضع زینت ہے اور اسکا دیکھنا جائز ہوا تو یہ بدون پستان کے ممکن نہین لہذا معلوم ہوا کہ پستان اگرچہ موضع زینت نہین مگر داخل اجازت ہے۔ بخلاف الظہر والبطن والفخذ۔ برخلاف پیٹھ و پیٹ و ران کے۔ لانہا لیست مواضع الزینۃ۔ کیونکہ یہ اعضاء کچھ زینت کے محل نہین ہین ف۔ لہذا زیر ناف سے لیکر گھٹنے تک دیکھنا جائز نہین ہے۔ رہی کمر تو وہ بھی جائز نہین اگرچہ کافرون کی طرح اسپر زنجیر وغیرہ زنار باندھتے ہین تو اسکا کچھ اعتبار نہین ہے حتی کہ اگر کوئی عورت زیر ناف کوئی زیور لٹکا دے تو اسکا کچھ اعتبار نہوگا علاوہ اسکے زینت ظاہرہ کے مقامات مراد ہین۔ بالجملہ ایک تو آیت کے حکم سے ان اعضاء پر نظر کرنا حلال ہے۔ ولان البعض یدخل علی البعض من غیر استیذان واحتشام۔ اور اس دلیل سے بھی کہ محارم باہم ایک دوسرے کے یہان بدون اجازت لیے و بغیر شرم کے آتے جاتے ہین۔ والمرأۃ فی بیتہا فی ثیاب مہنتہا عادۃ۔ اور عورت اپنے گھر مین اپنے کام کاج کے کپڑے پہنے بیٹھی رہتی ہے یون ہی عادت جاری ہے ف۔ یعنی یہ کپڑے ایسے ہوتے ہین کہ انکے پہننے مین اکثر ہاتھ بازو وغیرہ کھلے رہتے ہین۔ فلوحرم النظر الی ہذہ المواضع ادی الی الحرج۔ پس اگر ان اعضاء کی جانب نظر حرام کی جاتی تو حرج تک نوبت پہونچتی ف۔ حالانکہ اللہ تعالی نے اعلام فرمایا کہ ہمنے دین مین حرج نہین رکھا تو جس صورت مین حرج متحقق ہو وہ معلوم ہو گیا کہ یہ دین مین نہین ہے۔ لیکن مخفی نہین کہ اس دلیل کا مدار اس امر پر ہے کہ بدون اجازت لیے داخل ہو حالانکہ حدیث صحیح مین ماں کے واسطے اجازت پوچھی گئی اور فرمایا کہ ہان اور کیا تو پسند کرتا ہے کہ ماں کو ننگی دیکھے عرض کیا گیا کہ نہین تو فرمایا کہ پھر اجازت لے۔ اور جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اجازت یہان واجب نہین ہے تو بدون اجازت داخل ہونا جائز ٹھہرا اور دلیل پوری ہوگی۔ وکذا الرغبۃ تقل للحرمۃ المؤبدۃ فقل ماتشتہی۔ اور اسی طرح دائمی حرمت کی وجہ سے رغبت کم ہوتی ہے پس انکی جانب شہوت ہونا بہت نادر ہے۔ بخلاف ماوراء ہا لانہا لاتنکشف عادۃ۔ برخلاف ان مواضع کے جو مذکورہ مقامات کے سوائے ہین کہ وہ از راہ عادت کے کھولے نہین جاتے ہین ف۔ تو انمین کوئی حرج نہین ہے پس انکا پردہ فرض رہا۔ والمحرم من لایجوز المناکحۃ بینہ وبینہا علی التابید بنسب کان اوبسبب کالرضاع والمصاہرۃ لوجود المعنیین فیہ۔ اور محرم وہ عورت ہے جسکے ساتھ اسکا نکاح دائمی طور پر حرام کیا گیا ہو خواہ بوجہ نسب کے جیسے ماں وغیرہ یا بوجہ سبب کے مانند رضاعت و دامادی کے کیونکہ دونون باتین اس مین بھی موجود ہین ف۔ کہ رضاعی ماں یعنی یا اپنی حقیقی ساس وغیرہ کی خدمت مین بدون اجازت جاتا ہے پس ضرورت موجود ہے اور دائمی حرمت سے رغبت بہت نادر ہے۔ وسواء کانت المصاہرۃ بنکاح اوبسفاح فی الاصح لما بینا۔ اور مصاہرت یعنی رشتہ دامادی خواہ بنکاح ہو یا بزنا ہو اصح قول مین دونون برابر ہین بوجہ مذکورہ بلا ف

کہ دائمی حرمت سے رغبت نادر ہی اور آمد ورفت بلا اجازت سے ضرورت متحقق ہی۔ ک۔ اور کچھ شک نہیں کہ رشتہ والادی
اگر نکاح یا ملک و شبہ کے یعنی بسبب جائز یا شبہہ ہو تو بلا خلاف تنہائی میں اسکے ساتھ بیٹھنا و سفر کرنا جائز ہی اور اختلاف
اس صورت میں کہ زنا کی وجہ سے یہ حرمت ثابت ہو مثلاً ہندہ سے زنا کیا تو زانی پر اسکی ماں دائمی حرام ہی جیسے ہندہ کی بیٹی
دائمی حرام ہی مگر بعض علماء کے نزدیک ہندہ کی بیٹی وغیرہ سے خلوت نکرے اور اسی طرف قدوری نے میل کیا اور ہم اسی کو
لیتے ہیں کیونکہ حرمت مصاہرت یہاں احتیاطی ہی۔ عن۔ قال ولا باس بان یمس ما جاز ان ینظر الیہ منہا لتحقق
الحاجۃ الی ذلک فی المسافرۃ۔ اور مضائقہ نہیں کہ ذوات محارم میں سے جس عضو کا دیکھنا جائز ہی اسکو چھووے
کیونکہ مسافرت میں اسکی ضرورت پڑتی ہی۔ وقلۃ الشھوۃ بالمحرمیۃ۔ اور حرام ہونے کی وجہ سے شہوت نادر ہی ف۔
طبیعت پاکیزہ کو انکی جانب رغبت نہیں ہوتی ہی۔ بخلاف وجہ الاجنبیۃ وکفہا حیث لا یباح المس وان ابیح النظر
لان الشھوۃ متکاملۃ۔ برخلاف اجنبیہ عورت کے چہرہ و ہتھیلی کے کہ وہاں چھونا مباح نہیں ہی اگرچہ اسکو دیکھنا مباح کیا گیا
اسواسطے کہ وہاں شہوت پوری ہی ف۔ کیونکہ اس سے نکاح و وطی جائز ہی تو یہ رغبت طرفین سے پوری ہی پس اگر
چھونا جائز ہو تو کثرت سے فسادات پیدا ہو جاویں اور چونکہ محارم میں یہ رغبت گویا نادر ہی اور ضرورت متحقق تو جائز ہی
کیونکہ سفر میں اکثر محرم کو سوار کرنے اور اتارنے میں ضرورت ہوتی ہی اور حضر میں بھی معالجات وغیرہ میں حاجت ہوتی ہی
اور علاوہ اسکے نص بھی دلیل ہی چنانچہ مروی ہی کہ سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم اپنی دختر سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا
کے سر کو بوسہ دیتے اور جب سفر سے تشریف لاتے تو پہلے صاحبزادی رض کے گھر تشریف لیجاتے اور گلے سے لگا کر سر کا
بوسہ دیتے اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ اپنی والدہ حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کا سر چومتے تھے۔
محمد بن الحنفیہ رض سے روایت ہی کہ اپنی والدہ کے سر میں کنگھی کیا کرتے تھے۔ محمد بن المنکدر سے روایت ہی کہ میں نے
رات بھر اپنی والدہ کے پاؤں دابے اور میرے بھائی نے نماز میں رات گذاری اور مجھے پسند نہیں کہ میری رات کا عوض
اسکی رات ہو جاوے۔ کرخی رح نے امام محمد رح سے روایت کی کہ مضائقہ نہیں کہ آدمی اپنی ذات محرم مانند ماں وغیرہ
کے بال چھووے اور اسکا بوسہ لے اور اسمیں تیل لگاوے اور اسکی پنڈلیاں و پاؤں دابے یا اسکا سینہ و پستان و
بازو و چہرہ و ہاتھ چھووے اور جس عضو کا دیکھنا مکروہ ہی اسکا چھونا اس شرط سے مکروہ ہی کہ بدن ننگا ہو اور اگر ننگا نہو اور
اسکو سوار کرنے کی ضرورت ہوئی تو مضائقہ نہیں ہی اور پیٹھ و پیٹ سے پکڑنا مضائقہ نہیں ہی۔ مع۔ اور اسمیں تفصیل ہی
م۔ الا اذا کان یخاف علیہا او علی نفسہ الشھوۃ فحینئذ لا ینظر ولا یمس۔ لیکن اگر ذات محرم کی طرف سے
شہوت کا خوف ہو یا اپنے نفس سے شہوت کا خوف ہو تو ایسی حالت میں نگاہ نکرے اور نہ اسکو چھووے لقولہ علیہ السلام
العینان تزنیان وزناہما النظر والیدان تزنیان وزناہما البطش۔ کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ آنکھیں زنا کرتی ہیں اور انکا زنا بدنظری ہی اور دونوں ہاتھ زنا کرتے ہیں اور انکا زنا گرفت ہی ف۔ تمام حدیث
یہ کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اسکا حصہ زنا لکھدیا ہی وہ
اسکو لامحالہ پانے والا ہی پس دو آنکھوں کا زنا تو نگاہ یعنی بد ہی اور دونوں کانوں کا زنا کان لگانا اور زبان کا زنا کلام ہی
اور دونوں ہاتھ زنا کرتے ہیں اور انکا زنا گرفت ہی اور دونوں پاؤں زنا کرتے ہیں اور انکا زنا رفتار ہی اور قلب
خواہش و تمنا کرتا ہی اور شرمگاہ مخصوصہ اسکی تصدیق یا تکذیب کرتی ہی۔ رواہ مسلم۔ وحرمۃ الزنا بذوات المحارم
اغلظ فیجتنب۔ اور محرمات عورتوں کے ساتھ زنا کرنا بہت سخت گناہ ہی پس اس سے اجتناب کرے ف۔ اور اگر سفر
میں بضرورت چارہ نہو تو کپڑا وغیرہ لپیٹ کر کہ ہاتھ میں گرمی و نرمی محسوس نہو مع کوشش دل کے اتارے چڑھاوے جیسا کہ

Marfat.com

امام محمد رح سے مروی ہے۔ بالجملہ اکثر یہ کہ ذوات محارم کی جانب رغبت نہیں ہوتی اور انسان کو انکا دیکھنا چھونا جائز ہے
ولا باس بالخلوۃ والمسافرۃ بہن۔ اور مضائقہ نہیں کہ ان محارم کے ساتھ تنہائی میں بیٹھے اور انکو سفر میں ساتھ
لیجاوے۔ لقولہ علیہ السلام لا تسافر المراۃ فوق ثلثۃ ایام ولیالیہا الا ومعہا زوجہا او ذو رحم محرم منہا
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت تین رات دن سے اوپر مسافرت کرے مگر اس حالت سے کہ اسکے ساتھ میں
اسکا شوہر یا کوئی ذو رحم محرم ہو ف۔ رواہ مسلم عن ابی سعید رض۔ اور بخاری رح کی روایت میں دو روز ہیں اور صحیحین میں
ابن عمر رض سے تین روز سے اوپر ہیں اور بخاری رح کی ایک روایت میں تین روز ہیں اور صحیحین کی حدیث ابوہریرہ رض میں
ایک رات دن ہے۔ و رواہ ابوداؤد وابن حبان والحاکم۔ اور ایک روایت میں مسافت یک روز اور دوسری میں مسافت
یک شب بروایت مسلم۔ منذری رح نے مختصر میں کہا کہ ان روایات میں تباین ہے۔ طحاوی رح نے کہا کہ شرع میں تین روز
کی سیاحت سفر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس سے کم کا حکم اسکے خلاف ہے اور یہی امام ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد رح کا قول ہے اور
تین روز کی حرمت میں آثار متفق ہیں اور اس سے کم میں مختلف ہیں تو اختلافی سے اتفاقی کر لینا بہتر ہے۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ
کتاب الحج میں یہ مسئلہ محقق گزر چکا فلیراجعہا۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ خلوت تو عموماً منع ہے خواہ محرم ہو یا غیر محرم ہو کیونکہ تحلیہ موجب
شہوت ہے۔ وقولہ علیہ السلام الا لا یخلون رجل بامرأۃ لیس منہا بسبیل فان ثالثہما الشیطان۔ اور آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار کوئی مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ خلوت نہ کرے جسکے ساتھ اسکو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ
انکا تیسرا شیطان ہے ف۔ یعنی یہ فریب و وسوسہ شیطان کا خاص موقع ہے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان
والحاکم من حدیث عمر رض وقال الترمذی صحیح۔ ورواہ ابن حبان من حدیث جابر رض واحمد من حدیث عامر رضی اللہ عنہ و
الطبرانی من حدیث ابن عمر رض۔ پس حدیث صحیح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث میں یہ قید ہے کہ مرد مذکور کی اس عورت سے کوئی راہ نہ ہو
اور راہ ہونا ایک تو بذریعہ حلت نکاح وملک کے ہوتی ہے اور دوم بوجہ دائمی محرم ہونے کے ہوتی ہے کیونکہ محرمات کی حضور
میں آدمی کو اٹھنے بیٹھنے وخدمت کی راہ ہوتی ہے اور اجنبیہ کے ساتھ کوئی راہ نہیں ہوتی ہے تو حدیث سے اعتراض
نہیں ہو سکتا۔ والمراد اذا لم یکن محرما۔ اور حدیث میں مراد یہ کہ خلوت اسوقت ممنوع ہے کہ محرم نہ ہو ف۔ یا عورت
کا خاوند و مولی نہ ہو۔ لیکن عینی رح نے اعتراض کیا کہ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی میں
یہ لفظ نہیں کہ لیس منہا بسبیل۔ جس عورت سے اسکو کوئی راہ نہ ہو۔ یعنی جملہ روایات میں مطلقاً عورت کے ساتھ خلوت
منع ہے۔ چنانچہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کہ جابیہ میں آپ نے خطبہ وعظ پڑھا اور فرمایا کہ اے لوگو میں تم میں اسطرح کھڑا ہوا
جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہم میں کھڑے ہوئے پس فرمایا کہ اے میرے اصحاب میں تمکو وصیت کرتا ہوں پھر
ان لوگوں کو جو انکے متصل آوینگے پھر جھوٹ پھیل جائیگا حتی کہ آدمی قسم کھا دیگا حالانکہ اس سے قسم مطلوب نہ ہو اور گواہی
دیگا حالانکہ اس سے گواہی طلب نہ ہو۔ خبردار رہو کہ کوئی مرد کسی عورت سے خلوت نہیں کریگا مگر آنکہ ان دونوں کا تیسرا الشیطان
ہوگا۔ اور تم اپنے اوپر جماعت کو لازم رکھو اور خبردار رہو کہ تم متفرق ہو کیونکہ شیطان تو ایک کے ساتھ ہے اور دو سے زیادہ دور
ہے۔ قال الترمذی حسن صحیح و رواہ ابن حبان الخ۔ غرضکہ طول کے ساتھ روایات ذکر کیں۔ اور عمدہ استدلال بحدیث جابر
رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی مرد کسی عورت کے پاس رات بسر نہ کرے مگر آنکہ اس عورت کے
ساتھ اسکا نکاح ہو یا اسکا ذی رحم محرم ہو۔ رواہ مسلم۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں ظاہر حدیث پر فتوی دیا جاوے
کیونکہ فتن سے احتیاط واجب ہونا ہمارا اصول ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ فان احتاجت الی الارکاب والانزال
پھر اگر سفر میں محرمہ کو سوار کیے جانے یا اتارے جانے کی ضرورت پڑے ف۔ اور یہ شخص موجود ہے جسکی یہ محرمہ ذات

Marfat.com

محرم ہی۔ **فلا باس بان یمسہا من وراء ثیابہا و یاخذ ظہرہا و بطنہا دون ما تحتہما اذا امنا الشہوۃ۔** تو
مرد کو اس کو مضائقہ نہین کہ اپنی ذات محرم کو کپڑون کے اوپر سے چھوے اور اسکی پیٹھ و پیٹ کو پکڑے نہ اس جسم کو جو
پیٹھ و پیٹ سے نیچے ہی بشرطیکہ دونون کو شہوت سے امن ہو **ف**۔ یعنی سواری پر چڑھانے و اتارنے کی حاجت مین کپڑے
کے اوپر سے پیٹ و پیٹھ چھونا اور پکڑ کر چڑھانا و اتارنا جائز ہی بشرطیکہ شہوت سے امن دونون طرف سے ہو اور اس حالت مین
بھی کمر سے نیچے جسم نہ پکڑے اور نہ چھوے کیونکہ بسا اوقات ایسے جسم سے بے اختیاری ہوتی ہی اور باوجود چھونے کے نظر کرنا
کیونکہ پیٹھ و پیٹ و ماتحت سب جسم عورت یعنی شرم و پردہ کے اعضا ہین اور اعضاے عورت پر نظر کرنا خواہ اجنبیہ ہو یا ذات محرم
ہو سب سے حرام ہی اور اگر اسپر باریک کپڑے ہون کہ انکے ماتحت نظر آوے تو بھی نظر کرنا حرام ہی جیسے اس عورت کو ایسے
کپڑے پہننا مکروہ ہی اور اگر کپڑے گف ہون تو مضائقہ نہین کیونکہ نگاہ درحقیقت ان کپڑون پر ہی۔ اور مترجم کہتا ہی کہ اگر لباس
کی نوع ایسی تنگ و چست ہو کہ جس سے ماتحت جسم کی حکایت ہو گویا ایک جھلی باریک منڈھی ہوئی ہی جیسے اکثر بیہودہ
عورتون کی وضع ہوتی ہی تو میرے نزدیک وہ بھی بمنزلہ رقیق کپڑے کے ہی کیونکہ مآل تو اسکے ماتحت جسم کی حکایت پر ہی اور
وہ دونون کان مین برابر ہی اور ایسے کپڑے پر نگاہ بمنزلہ جسم پر نگاہ کے ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر مین نے دیکھا کہ محیط مین مصرح
ہے کما فی الہندیۃ۔ اور جب کپڑے گف ہون تو کپڑون کے اوپر سے بدون نگاہ کے صرف پیٹھ و پیٹ چھونا و پکڑنا سوار کرنے و
اتارنے مین جائز اس شرط سے ہی کہ دونون کو شہوت سے امن ہو۔ **فان خاف علی نفسہ او علیہا تیقنا او ظنا او شکا
فلیجتنب ذلک بجہدہ۔** پھر اگر مرد کو اپنی ذات پر شہوت کا خوف ہوا یا اس عورت ذات محرم کی طرف سے یہ خوف
ہوا خواہ بطور تیقن کے یا گمان غالب یا شک کے تو کوشش سے اس شہوت کے خطرات سے باز رہے **ف**۔ یعنی باوجود
ایسی شہوت کے بھی سفر مین اتارنے چڑھانے سے لاچاری ہی لیکن اپنے اوپر شہوت دور کرنے سے لاچاری نہین ہی
تو اسپر واجب ہی کہ اس وسوسہ شیطانی کے دور کرنے مین جہان تک تدبیر ہو سکے کوشش کرے۔ پھر اپنے اوپر شہوت کا
تیقن اسی طور پر ہی کہ دلمین بالفعل دغدغہ موجود ہو اور ذات محرم کی جانب سے بھی بطور تصریح کے اظہار ہو سکتا ہی کہ اد
مضائقہ نہین کہ بقصد تقویٰ وہ نیکبخت اس سے اجتناب و اظہار کرے۔ پھر جیسے یہ مرد اسکے دور کرنے مین مشقت و
کوشش کریگا اسی طرح وہ عورت بھی مسئلہ معلوم کر کے کوشش رکھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ سب اسوقت کہ اتارنے چڑھانے
سے چارہ نہو۔ **ثم ان امکنہا الرکوب بنفسہا۔** پھر اگر اس عورت سے خود سوار ہونا ممکن ہو **ف**۔ خواہ ہر جگہ یا کسی جگہ
یمتنع عن ذلک اصلا۔ تو وہ بالکل اس چھونے سے باز رہے **ف**۔ چنانچہ اگر ایک جگہ اسکو چارہ نہو اور راستے
سے ارکیا یا اتارا پھر دوسری جگہ ایسی اونچائی موجود ہی کہ اسکے ذریعہ سے عورت خود چڑھ سکتی ہی تو یہ باز رہے۔ **وان لم یمکنہا
یتکلف بالثیاب کیلا تصیبہ حرارۃ عضوہا۔** اور اگر اس عورت سے خود سوار ہونا ممکن نہو یعنی کسی تدبیر و ترکیب سے
خود سوار نہو سکے تو مرد کو چاہیے کہ تکلف سے کپڑے لپیٹے تاکہ مرد کو اس عورت کے جسم کی گرمی محسوس نہو **ف**۔ یہ بھی کوشش
کی تدبیر مین سے ہی۔ **وان لم یجد الثیاب یدفع الشہوۃ عن قلبہ بقدر الامکان۔** اور اگر کپڑے میسر نہون
تو اپنے دل سے جہان تک ممکن ہو شہوت دور کرے **ف**۔ یہان سے مستنبط ہوا کہ اگر ابتداے سفر مین مرد کو
یہ خوف ہو کہ راہ مین ایسے حالات مین خطر شہوت ہوگا تو اسکو ساتھ سفر کرنا روا نہوگا مگر جبکہ حاجت شرعیہ طاری ہو کر
لاچاری کی حد تک نہ پہونچے کیونکہ انمین حاجت معتبر ہی اور شاید کہ شہوت کی صورت مین ضرورت معتبر ہو۔ واللہ تعالیٰ
اعلم۔ م۔ باقی رہا غیر کی مملوکہ باندی کو دیکھنا۔ **قال وینظر الرجل من مملوکۃ غیرہ الی ما یجوز ان ینظر الیہ من
ذوات محارمہ۔** اور مرد کو غیر کی مملوکہ باندی سے وہ اعضا دیکھنا جائز ہی جنکا دیکھنا اپنی محرمہ عورتون سے جائز ہی

Marfat.com

ف ـــ یعنی اپنی ماں بہن وغیرہ محرمات میں سے جن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے انھیں اعضاء کو غیر کی مملوکہ میں سے دیکھ سکتا ہے۔ اور یہ کلیہ معلوم ہو چکا کہ یہ بیان صرف جسم عورت کا ہے ورنہ شہوت سے تو کسی اجنبیہ کے کسی حصہ کو دیکھنا روا نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ مرد کے واسطے اپنی محرمات میں سے جو اعضاء جسم عورت نہیں ہیں وہی غیر کی مملوکہ باندی میں سے بھی عورت نہیں ہیں اگرچہ وہ بالغہ جوان ہو۔ لانہا تخرج لحوائج مولاہا۔ اسواسطے کہ باندی مذکورہ تو اپنے آقا کی ضرورتوں کے واسطے باہر نکلیگی۔ وتخدم اضیافہ۔ اور مولی کے مہمانوں کی خدمت کریگی۔ وہی فی ثیاب مہنتہا۔ حالانکہ وہ اپنے خدمتی کپڑوں میں ہوگی ف ـــ یعنی جیسے معمولی کپڑے کام کاج کے وقت پہنتے ہیں کہ ان سے تمام بدن عموماً نہیں ڈھکتا ہے حتی کہ پنڈلیاں و بازو تک کھل جاتے ہیں اور اسکو اندر و باہر خدمت سے چارہ نہیں ہے۔ فصار حالہا خارج البیت فی حق الاجانب کحال المرأۃ داخلہا فی حق محارم الاقارب۔ تو مملوکہ عورت کا حال گھر سے باہر اجنبی مردوں کے حق میں ایسا ہو گیا جیسے آزاد عورت کا حال گھر کے اندر اپنی محرم اقارب کے حق میں ہوتا ہے ف ـــ اور محارم اقارب سے وہ مرد مراد ہیں جنکے ساتھ اس عورت کا نکاح دائمی حرام ہو خواہ بقرابت یا دامادی یا رضاعت چنانچہ اوپر گزرا پس جیسے آزاد کو گھر کے اندر اسکے محارم ابدی سوائے پیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے گھٹنے تک باقی سب دیکھ سکتے ہیں جبکہ نعوذ باللہ من ذلک بد نظری نہو تو اسی طرح مملوکہ کو گھر کے باہر اجنبی لوگ دیکھ سکتے ہیں جبکہ نظر شہوت نہو پس معلوم ہوا کہ مملوکۃ الغیر سے سوائے پیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے گھٹنے تک کے باقی سب جسم دیکھنا جائز ہے۔ بلکہ مملوکہ کو آزاد کی شکل بنانا جبکہ اس سے اشتباہ مضر پیدا ہو ممنوع ہے کیونکہ ایسی مشابہت میں احکام جاری میں شبہہ ہوگا اور محتسب پریشان ہوگا۔ اسکو آزاد کے احکام میں چلاوے یا مملوکہ میں۔ وکان عمر رضی اللہ عنہ اذا رای جاریۃ متقنعۃ علاہا بالدرۃ وقال الق عنک الخمار یا دفار اتتشبہین بالحرائر۔ اور عمر رضی اللہ عنہ جب کسی باندی کو دیکھا اپنے سر کو اوڑھنی پہنے دیکھتے تو اسپر درہ اٹھاتے تھے اور فرماتے کہ اے گندی یہ خمار اپنے اوپر سے اٹھا رد ے کیا تو آزادوں کی مشابہت کرتی ہے ف ـــ ان الفاظ سے تو نہیں پائی گئی اور بیہقی رحمہ نے کہا کہ اس بارہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے آثار صحیحہ وارد ہیں۔ الزیلعی۔ اور صفیہ بنت ابی عبید رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت خمار اوڑھے اور چادر ڈھانپے نکلی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے تو عرض کیا گیا کہ آل فلان کی باندی ہے یعنی خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹوں میں سے ایک کا نام لیا گیا پس آپ نے حضرت ام المومنین حفصہ رضی اللہ عنہا یعنی اپنی دختر کو کہلا بھیجا کہ تمکو کیا چیز باعث ہوئی کہ تم نے اس چھوکری کو خمار و جلباب اوڑھائی حتی کہ میں نے اسکو آزاد عورت سمجھکر اسکو مارنے کا قصد کیا تھا۔ تم اپنی باندیوں کو آزادیوں کے مشابہ مت بناؤ۔ رواہ البیہقی۔ اسکی اسناد قوی ہے۔ الذہبی فی المختصر ع۔ آس سے وجہ امتناع ظاہر ہو گئی کہ بعض امور آزاد عورتوں کو مباح نہیں ہیں مثلاً پنڈلی کھولنا اور باندیوں کو مباح ہیں پس اگر باندی کے اوپر سے مشابہت آزاد کے ساتھ ہو حالانکہ وہ ساق کھولے ہے تو محتسب اسکو ماریگا حالانکہ باندی کو اس حرکت سے سزا نہیں ملتی ہے تو یہ مشابہت کی وجہ سے دھوکا ہوا پس اب یہ اعتراض نہیں ہوتا کہ جس ام ولد نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن دراز رکھتی ہوں اور میرا گزر گھورے پر ہوتا ہے تو اس کو ارشاد فرمایا کہ آئندہ زمین کی رگڑ سے پاک ہو جاتا ہے جیسا کہ اصل قصہ صحاح میں معروف ہے۔ اور اعتراض اس وجہ سے ساقط ہوا کہ اسکی مشابہت درازی دامن سے ایسے طور پر نہیں تھی کہ اشتباہ واقع ہو۔ حالانکہ مانعت کا مدار صرف اشتباہ پر ہے ولہذا اگر تمام بدن ڈھکے اور سر کھلا ہو جس سے باندی معلوم ہو تو مضائقہ نہیں ہے غرضکہ دھوکا نہو۔ اور واضح ہو کہ اپنی مملوکہ باندی جو بوجہ رضاعت یا رشتہ دامادی کے ابدی حرام ہو تو وہ بھی بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے۔ ولا یحل النظر الیٰ بطنہا وظہرہا خلافا لما یقولہ محمد بن مقاتل

Marfat.com

انہ یباح الا الی ما دون السرۃ الی الرکبۃ سا در رس باندی کے پیٹ و پیٹھ کا دیکھنا حلال نہیں ہی برخلاف قول محمد بن مقاتل الرازی رح کے کہ سب مباح ہی سوائے زیر ناف سے گھٹنے تک ف جیسے مرد کا حکم ہی اور یہی ظاہر قول شافعی رح ہی ہو دلیل قول ابن عباس رضی اللہ عنہ جو حدیث طویل مین آیا ہی کہ جو کوئی کسی باندی کو خرید نا چاہے تو سوائے موضع ازار کے اسکو دیکھے۔ اور یہ دلیل آئمہ اہل کوفہ و مدینہ کا اسی پر عمل رامد ہی اور ہم کہتے ہین کہ خرید بمنزلہ نکاح ہی تو شاید ایسی حالت مین جواز ہو پس احتمال سے استدلال نہوگا اور شاید کہ موضع ازار سے کنایہ ہو کہ سوائے اسقدر جسم کے جو ستر عورت ہی اسواسطے کہ قول مذکور خلاف قیاس ہی۔ لانہ لا ضرورۃ کما فی المحارم۔ اسواسطے کہ پیٹھ و پیٹ کے دیکھنے کی کچھ ضرورت نہین ہی جیسے ذوات المحارم مین بے ضرورت ممنوع ہی ف لیعنی در اصل تو یہ اعضا بھی جسم عورت ہین لیکن جواز بوجہ ضرورت کے ہوا تو صرف ضرورت تک محدود رہیگا اور پیٹھ و پیٹ دیکھنے کی جیسے محارم مین ضرورت نہین اور ممنوع ہی اسی طرح غیر باندیون مین بھی ممنوع ہی بل اولی لقلۃ الشہوۃ فیہن وکما لہا فی الاماء۔ بلکہ غیر باندیون مین محارم سے بدرجۂ اولی ممنوع ہونا چاہیے کیونکہ محارم مین شہوت کی قلت ہی یعنے بوجہ دائمی حرمت کے انکی جانب اشتہا بہت قلیل ہی اور باندیون مین اشتہا کامل ہی ف حتی کہ غیر سے خریدے یا اسکی اجازت سے نکاح کرے تو حلال ہوجاتی ہین پس انمین باوجود کمال شہوت کے ان اعضا پر نظر کرنا بدرجۂ اولے ممنوع ہوگا۔ واللہ تعالی اعلم۔ ولفظۃ المملوکۃ ینتظم المدبرۃ والمکاتبۃ وام الولد لتحقق الحاجۃ۔ اور لفظ مملوکہ یعنی مدبرہ و مکاتبہ و ام الولد کو بھی شامل ہی بوجہ ضرورت تحقق ہونے کے ف لیعنی کتاب مین یہ لفظ لکھا کہ غیر کی مملوکہ۔ تو یہ شامل ہی کہ خواہ اسکی رقیقہ ہو یا مدبرہ ہو یا مکاتبہ یا ام الولد ہو سب مین سے سوائے پیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے گھٹنے تک کے باقی دیکھ سکتا ہی اور ان اعضا کو نہین دیکھ سکتا پس ام ولد و مدبرہ مین اگرچہ آزادی کا سبب پیدا ہوا ہی لیکن ضرورت کار خدمت وغیرہ ان باندیون مین بھی تحقق ہی اور بالفعل وہ آزاد نہین ہوئین تو ضرورت کی وجہ سے انمین بھی مانند رقیقہ کے نظر جائز ہی۔ رہی وہ باندی کہ جسمین سے کچھ آزاد ہوا اور باقی کے واسطے وہ کمائی کی کوشش کرتی ہی کہ ادا کرے جسکو مستسعاۃ کہتے ہین تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکا کیا حکم ہی پس فرمایا کہ۔ والمستسعاۃ کالمکاتبۃ عند ابی حنیفۃ رح علی ما عرف۔ اور مستسعاۃ مانند مکاتبہ کے ہی بقول ابو حنیفہ رح چنانچہ معلوم ہوچکا ہی ف تو جو حکم مکاتبہ کا مذکور ہوا کہ وہ بھی مانند رقیقہ کے ہی وہی مستسعاۃ کا حکم ہی۔ اور صاحبین رح کے نزدیک جس باندی یا غلام مین سے کچھ آزاد ہوا تو وہ کل آزاد ہوگئی اگرچہ اسپر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہو پس وہ گویا ایک آزاد وہ عورت ہی جسپر قرضہ ہی کہ اسکو کما کر ادا کرنا واجب ہی پس صاحبین کے نزدیک اسکا حکم مثل آزادیوں کے ہی حتی کہ اس سے آزادیون کے سوائے منہ و ہاتھ کے کچھ دیکھنا جائز نہین ہی۔ اما الخلوۃ بہا۔ رہا غیر کی باندی کے ساتھ تنہائی کرنا۔ والمسافرۃ معہا۔ اور غیر کی باندی کے ساتھ مسافرت کرنا ف آیا مباح ہی جیسے محارم مین ہی یا نہین تو اسمین دو قول ہین۔ فقد قیل یباح کما فی المحارم چنانچہ ایک قول مین کہا گیا کہ جیسے محارم میں مباح ہی اسی طرح غیر کی باندی مین بھی مباح ہی ف اور اسی قول کی جانب شمس الائمہ سرخسی رح نے میل کیا ہی۔ وقد قیل لا یباح لعدم الضرورۃ۔ اور دوسرے قول مین کہا گیا کہ غیر کی باندی مین خلوت یا مسافرت نہین مباح ہی کیونکہ ضرورت تحقق نہین ہی ف لیعنی غیر کی باندی پر نظر کرنا بوجہ ضرورت کے مباح ہوا تھا اور اسکے ساتھ خلوت کرنے یا اسکے ساتھ سفر کرنے کی ضرورت نہین ہی تو مباح بھی نہین ہی اور اسی طرف حاکم الشہید رح نے میل کیا ہی ع۔ مین کہتا ہون کہ پھر اگر غیر کی باندی کو خدمت کے واسطے اجارہ لیا ہو اور سفری خدمت شرط ہو تو حاجت ہوگی مگر آنکہ کہا جاوے کہ ایسی خدمت نہین جائز ہی جس سے خلوت یا تنہائی سفر لازم آوے فافہم واللہ تعالی اعلم۔ اور کتاب مین اسکو اشارہ معلوم ہوتا ہی کہ قول اول اوجہ ہی کیونکہ امام محمد رح نے اتارنے چڑھانے کے حق مین ضرورت کا اعتبار کیا تو یہ مقتضی ہی کہ

Marfat.com

اُسکے ساتھ مسافرت جائز ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **وفی الارکاب والانزال**۔ اور سوار کرنے و اتارنے مین ف
غیر کی باندی کے حق مین کیا حکم ہی یعنے سفر مین اگر غیر کی باندی کو اونٹ پر بٹھلادے یا اوپر سے اُتارے تو کیا حکم ہی یعنی ضرورت
معتبر ہی یا فقط حاجت کافی ہی۔ **اعتبر محمد رح فی الاصل الضرورۃ فیہن وفی ذوات المحارم مجرد الحاجۃ**۔ ت
امام محمد رح نے مبسوط مین غیر کی باندیون مین ضرورت واقع ہونے کا اعتبار کیا اور ذوات المحارم مین خالی حاجت کا اعتبار
کیا **ف** ضرورت سے مراد یہ کہ بغیر اسکے چارہ نہو یعنے یہ باندی خود بدون ضرر و مشقت کے سوار نہین ہوسکتی اور نہ اتر سکتی
ہی تو ایسی حالت مین البتہ جائز ہی کہ اجنبی اسکو اتارے یا سوار کردے اور مرد اپنی محرمات ابدی کو احتیاج کے وقت
اُتارے چڑھادے اگرچہ لابد ضرورت نہو فافہم۔ ع م۔ **قال ولا باس بان یمس ذلک اذا اراد الشراء وان
خاف ان یشتہی**۔ اور مضائقہ نہین کہ غیر کی باندی سے ان مواضع اعضاء کو چھوے جنکا دیکھنا جائز ہی جبکہ خریداری کا
قصد رکھتا ہو اگرچہ اسکو شہوت کا خوف ہو۔ **کذا ذکر فی المختصر**۔ ایسا ہی قدوری نے مختصر مین ذکر کیا **ف** کہ باوجود شہوت
کے بھی جائز ہی۔ **واطلق ایضاً فی الجامع الصغیر ولم یفصل**۔ اور امام محمد رح نے بھی جامع صغیر مین مطلق ایجاد
کی ہی اور کوئی تفصیل نہین فرمائی **ف** کہ شہوت کا خوف ہو تو نہ چھووے پس جب یہ قید نہین تو ظاہر اطلاق اس امر
کی دلیل ہی کہ چھونا مطلقاً مباح ہی اگرچہ شہوت کا خوف ہو۔ **قال مشائخنا رحمہم اللہ تعالیٰ یباح النظر فی ہذہ
الحالۃ وان اشتہی للضرورۃ**۔ اور ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے تفصیل کی کہ خرید کی حالت مین ضرورت کی
وجہ سے دیکھنا تو مباح ہی اگرچہ شہوت کا یقین ہو **ف** جیسے نکاح کرنے مین آزادہ عورت کو دیکھنا جائز ہی اگرچہ شہوت
کا یقین ہو۔ **ولا یباح المس اذا اشتہی او کان اکبر رایہ ذلک لانہ نوع استمتاع**۔ اور چھونا مباح نہین
اگر اسکو شہوت ہو یعنی شہوت کا یقین ہو یا اسکا گمان غالب یہ ہو اسواسطے کہ یہ ایکطرح کا استمتاع ہی **ف** یعنی شہوت
سے مساس کرنا بھی لذت جماع کا توطیہ ہی۔ اور یہ قول مفید ہی کہ اگر شہوت کا خوف یا وہم ہو تو چھونا جائز ہی۔ **وفی غیر حالۃ
الشراء یباح النظر والمس بشرط عدم الشہوۃ**۔ اور حالت خرید کے سوائے اوقات مین دیکھنا و چھونا اس شرط
سے جائز ہی کہ شہوت نہو **ف** پس سوائے خرید کے دوسری حالت مین دیکھنا مباح لیکن شہوت ہو تو حرام ہی اور چھونا
مباح لیکن شہوت ہو تو حرام ہی۔ **قال واذا حاضت الامۃ لم تعرض فی ازار واحد ومعناہ بلغت**۔ و ف یعنی
ہو کہ جب باندی حائضہ ہوچکی ہو یعنے بالغہ ہوگئی ہو تو وہ ایک ازار مین پیش نہ کی جاوے **ف** یعنی باندی جب بالغہ
ہوگئی تو نخاس وغیرہ مین فروخت کرنے والے کو جائز نہین ہی کہ اسکی پیٹھ و پیٹ نہ ڈھکے اور فقط ازار پہنا کر اسکو فروخت
کے لیے پیش کرے۔ **وہذا لما بینا ان الظہر والبطن منہا عورۃ**۔ اور یہ حکم اس دلیل سے ہی کہ ہم بیان کرچکے کہ
بالغہ باندی سے پیٹھ و پیٹ بھی جسم عورت ہی **ف** اسکا چھپانا واجب ہی اور دیکھنا جائز نہین ہی۔ ہان خریدار بشرط
عدم شہوت اسکو دیکھ لے یا بضرورت شہوت سے بھی جائز ہی مگر بائع اسکو چھپا دے۔ اور مترجم کہتا ہی کہ اس دلیل سے
معلوم ہوا کہ بائع کی خصوصیت نہین ہی بلکہ مالک اسکی پیٹھ و پیٹ چھپانے کا کپڑا اسکو دے تاکہ غیرون کی نظر سے محفوظ ہو۔
تو بالغہ کی تصریح ہی۔ **وعن محمد رح انہا اذا کانت تشتہی وتجامع مثلہا فہی کالبالغۃ لا تعرض فی ازار
واحد لوجود الاشتہاء**۔ اور امام محمد رح سے روایت ہی کہ جب باندی اس قابل ہوگئی ہو کہ اسکی جانب شہوت ہوتی
اور ایسی عورت سے جماع ہوسکتا ہی (اگرچہ بالغہ نہوئی ہو) تو یہ بالغہ کے مثل ہی کہ وہ ایک ازار مین پیش نہین کی جائیگی
کیونکہ شہوت موجود ہی **ف** اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر اسکی جانب شہوت نہوتی ہو اور
نہ اس قابل ہو کہ اس سے جماع کیا جاوے تو اس کو ایک ازار مین پیش کرنا روا ہی۔ **قال والخصی فی النظر الی الاجنبیۃ**

کالفحل - اور خصی یعنی خصیہ نکالا ہوا یا کوفتہ کیا ہوا مرد عورت اجنبیہ کو دیکھنے میں مانند نر کے ہے ف۔ یعنی جیسے مرد نر کو جسم سے جو دیکھنا مباح اور جو نہیں مباح ہے اسی طرح خصی کو بھی اسی کے مثل مباح وغیر مباح ہے پس جو عضو کہ تو نہیں دیکھ سکتا اسکو خصی بھی نہیں دیکھ سکتا ہے۔ لقول عائشۃ رضہ الخصاء مثلۃ۔ اس دلیل سے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے فرمایا کہ خصی کرنا مثلہ ہے ف۔ یعنی شرعاً حرام ہے لیکن یہ قول ابن عباس رضہ سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ حدثنا اسباط بن محمد عن محمد بن فضیل عن مطرف عن رجل عن ابن عباس رضہ قال خصاء البہائم مثلۃ ثم قرأ وآمرنہم فلیغیرن خلق اللہ یعنی ابن عباس رضہ نے کہا کہ چارپایوں کو خصی کرنا مثلہ ہے اور یہ آیت پڑھی جسکے معنی یہ ہیں کہ شیطان نے حضور باری تعالےٰ میں عرض کیا کہ میں آدمیوں کو حکم کرونگا پس وے اللہ تعالےٰ کی خلقت کو بگاڑینگے۔ مع م۔ اس روایت سے اگرچہ بہائم کا خصی کرنا ممنوع نکلتا ہے اور وہ حنفیہ کے نزدیک مسلم نہیں ہے لیکن خلاف نہیں کہ آدمی کا خصی کرنا حرام ہے۔ اور خصی ہونے سے پہلے اسکو اجنبیہ کی طرف نظر کرنا مانند نر کے تھا۔ اور خصی کرنا ایک حرام فعل ٹھہرا۔ فلا یبیح ما کان حراماً قبلہ۔ تو جو چیز کہ خصی پر خصاء سے پہلے حرام تھی اسکو خصاء مباح نہیں کریگا۔ ولانہ فحل یجامع۔ اور اس دلیل سے بھی کہ خصی تو نر ہوتا ہے کہ وہ جماع کرسکتا ہے ف۔ بلکہ بعض نے کہا کہ اسکے آلہ کو سستی نہیں ہوتی ہے ع۔ یعنی گو اہش نہیں ہوتی لیکن اگر استادگی ہوئی تو ہاتھ پاؤں کی طرح وہ بہت دیر تک سست نہیں ہوتا ہے۔ وکذا المجبوب لانہ یسحق فینزل۔ اور یہی مجبوب کا حکم ہے کہ وہ سحق کرکے انزال کرتا ہے ف۔ جسکے خصیہ مع ذکر کے کاٹ ڈالے گئے ہوں تو اسکو دل سے شہوت باقی ہوتی ہے پس وہ عورت کے ساتھ سحق کرتا ہے یعنی عورتوں کی باہم چپٹی بازی کی طرح رگڑتا پھر انزال کرتا ہے۔ اسی واسطے اگر مجبوب کی زوجہ سے بچہ ہو تو اس سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر ایسا مجبوب ہو کہ جسکی منی خشک ہو گئی ہو تو بعض مشائخ نے اسکو عورتوں میں ملے چلے رہنے کی اجازت دی اور اصح یہ کہ حلال نہیں کیونکہ نصوص عام ہیں ع۔ وکذا المخنث فی الردی من الافعال لانہ فحل فاسق۔ اور اسی طرح جو مرد کہ بد افعال کرانے میں مخنث ہو تو وہ بھی نظر کے مسئلہ میں مانند نر کے ہے کیونکہ وہ بدکار نر ہے ف۔ بدکاری سے مخنث کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر پیدائشی مخنث ہو جسکے اعضاء میں زنانہ پن و نرمی میں زنانہ پن اور شہوت بالکل ندارد اور عنین ہوتا ہے تو اسکے واسطے بعض مشائخ نے اجازت دی بدلیل آں دلیل قولہ تعالےٰ والتابعین غیر اولی الاربۃ من الرجال الآیہ۔ اور بعض نے کہا کہ آیت میں ایسے احمق مراد ہیں جو سوائے اپنے پیٹ کے یہ نہیں جانتے کہ عورتوں سے کیا مقصود ہے۔ مع۔ والحاصل انہ یؤخذ فیہ بمحکم کتاب اللہ المنزل فیہ۔ اور ماحصل کلام یہ ہے کہ اس بارہ میں کلام الٰہی عز وجل سے محکم کا حکم لیا جائیگا ف۔ یعنی قولہ تعالےٰ قل للمومنین یغضوا من ابصارہم الآیہ یعنی مومنوں کو حکم دے کہ اپنی نظریں بند کریں یا نیچی کریں۔ پس یہ آیت محکم ہے۔ اور قولہ تعالیٰ والتابعین غیر اولی الاربۃ الآیۃ۔ متشابہ ہے جسکی تاویلات واقع ہوئیں تو اس بارہ میں مخنث و مجبوب و عنین وغیرہ میں دو آیات ہیں ایک آیت سے محکم نکلا کہ یہ لوگ اپنی نظریں بند کریں یعنی اجنبیہ عورات سے نظر محفوظ کریں۔ اور دوسری آیت غیر اولی الاربۃ الخ سے ایک تاویل نکلتی ہے کہ انکے واسطے بچوں کی طرح دیکھنا جائز ہو لیکن یہ آیت متشابہ ہے اور جب محکم و متشابہ میں تعارض ہو تو محکم پر عمل ہوتا ہے پس ان سب کے واسطے یہی حکم ہوا کہ نظر حلال نہیں سوائے ضروری استثناء کے۔ اور اسکی صحت کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ایک روز آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے اور یہاں ایک مخنث تھا پس آپ نے اس مخنث کو کہتے سنا کہ اے عبد اللہ بن امیہ جب کل کے روز اللہ تعالےٰ تمپر طائف کو فتح کرے تو آپ ضرور غیلان کی دختر لے لیجیو کہ وہ چار بلوں سے سامنے آتی اور آٹھ بلوں سے پیچھے جاتی ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم

Marfat.com

کہ ایسے لوگ تمھارے یہان نہ آنے پاوین - کما فی الصحیح - اور مخنث مذکور کی مراد یہ تھی کہ غیلان کی دختر بہت موٹی تازی
ہے جس سے اسکے پیٹ مین چار شکنین پڑی ہین پس سامنے سے چار معلوم ہوتی ہین اور چونکہ چارون کے دونون کنارے
دونون پہلو تک پہونچتے ہین تو پیچھے سے چارون کے دونون کنارے آٹھ نظر آتے ہین اور چونکہ عرب بہت موٹی عورت
کو پسند کرتے تھے لہذا اسے ایسا بیان کیا - اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ یہ مخنث ان باتون کو سمجھتا
ہے لہذا منع فرما دیا - **والطفل الصغیر مستثنی بالنص** - اور طفل صغیر تو حکم قرآنی سے مستثنی ہے ف - پس طفل
کے واسطے جملہ عورات مین خلط ملط جائز ہے بدلیل قولہ تعالی او الطفل الذین لم یظہروا علی عورات النساء الایہ - **قال**
ولا یجوز للمملوک ان ینظر من سیدتہ الا الی ما یجوز للاجنبی النظر الیہ منہا - اور مملوک غلام کو جائز نہین کہ
اپنی سیدہ مالکہ عورت کے اعضاء پر نظر کرے سوائے ایسے اعضاء کے جنکو اجنبی آدمی اس عورت سے دیکھ سکتا ہے
ف - پس صرف چہرہ و ہتھیلیان جو اجنبی دیکھ سکتا ہے وہی اسکا مملوک بھی دیکھ سکتا ہے یا قدم بھی دیکھ سکتا ہے
اور باقی کچھ دیکھنا حلال نہین ہے - **وقال مالک ہو کالمحرم وہو احد قولی الشافعی** - اور امام مالک رحمہ نے
کہا کہ عورت کا غلام مانند اسکی محرم کے ہے اور یہی امام شافعی کے دو قول مین سے ایک قول ہے ف - یعنی جیسے عورت
کی دائمی محرم رشتہ دارون کو اس سے دیکھنا جائز ہے اسی طرح مملوک کو بھی جائز ہے - **لقولہ تعالی او ما ملکت**
ایمانہن - اس دلیل سے کہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ یا وہ جنکے مالک ہوئے عورتون کے داہنے ہاتھ ف - یعنی
زینت ظاہر نکرین کسی کے سامنے سوائے والد وغیرہ کے جنمین ممالیک بھی ہین تو معلوم ہوا کہ اپنے اعضاء زینت کو اپنے
ممالیک کے سامنے ظاہر کر سکتی ہین اسواسطے کہ کلمہ ما - یعنی جو - جنکے - آیا ہے وہ مرد و عورت دونون کو شامل ہے تو لونڈی
و غلام دونون کے سامنے اظہار جائز ہوا - **ولان الحاجۃ متحققۃ لدخولہ علیہا من غیر استیذان** - اور اسواسطے
کہ یہان ضرورت بھی موجود ہے اسواسطے کہ غلام تو اپنی مالکہ کی حضور مین بغیر اجازت حاضر ہوتا ہے ف - اسی ضرورت
کی وجہ سے منے کہا کہ آدمی کو اپنی ذوات محارم سے مواضع زینت دیکھنا جائز ہے کیونکہ وہ بغیر اجازت کے باہم آتے
جاتے ہین - **ولنا انہ فحل غیر محرم ولا زوج** - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور مذکر نر ہے جو اپنی مالکہ کے ساتھ رشتہ
محرمیت نہین رکھتا اور نہ اسکا شوہر ہے ف - پس محض اجنبی ہے - **والشہوۃ متحققۃ لجواز النکاح فی الجملۃ** - اور شہوت
بھی موجود ہے کیونکہ فی الجملہ نکاح جائز ہے ف - یعنی جب غلام مذکور آزاد ہو جاوے تو اسکو اختیار ہے کہ اپنی مالکہ سے نکاح
کرلے پس دائمی حرمت بھی نہین جو شہوت سے مایوس کرتی ہے - **والحاجۃ قاصرۃ لانہ یعمل خارج البیت** - اور ضرورت
مذکورہ پوری نہین بلکہ ناقص ہے کیونکہ غلام تو گھر کے باہر کام کرتا ہے ف - پس ہر وقت مواجہہ کی ضرورت نہین ہے - اگر کہا جاوے
کہ آیت کریمہ او ما ملکت ایمانکم الآیہ - تو ہر وقت کے واسطے اجازت دیتی ہے تو جواب دیا کہ اسمین غلام داخل نہین ہے - **والمراد**
بالنص الاماء - اور نص مذکور مین لونڈیان مراد ہین - **قال سعید والحسن وغیرہما لا تغرنکم سورۃ النور فانہا**
فی الاناث دون الذکور - چنانچہ سعید بن المسیب و حسن بصری وغیرہما نے فرمایا کہ تم لوگ سورہ النور کی آیت مین
غلطی مت کھاؤ کہ وہ عورتون مین ہے نہ مردون مین ف - یعنی اسمین ما ملکت ایمانکم - سے مملوکہ عورتین یعنی لونڈیان مراد
ہین اور غلام مراد نہین ہین پس تم اسکو عام سمجھکر دونون کو شامل مت کرو - پھر اثر سعید بن المسیب رح کو ابن ابی شیبہ
نے روایت کیا اور اسی کے مانند حسن بصری رح سے روایت کیا اور طحاوی رح نے عامر شعبی رح سے مانند قول حسن رح
روایت کیا - اور اسانید اگرچہ قوی ہین لیکن یہان وارد ہوتا ہے کہ ظاہر القرآن عام ہے اسواسطے کہ کلمہ ما ملکت مین موصول
بالاتفاق عام ہے اور عام مذکور خواہ قطعی ہو یا ظنی ہو اس قابل نہین کہ آثار سے تخصیص ہو سکے اور یہ اصول الفقہ مین صحیح

Marfat.com

ہے۔ پھر اگر ہم کہیں کہ آثار حضرت سعید بن المسیب وحسن بصری وشعبی رحمہم اللہ تعالیٰ قابل التفات نہ ہوں تو احتیاطاً تخصیص کیجاوے تو علاوہ خلاف اصول کے اسکے معارضہ میں یہ امر موجود ہے کہ ایسے پردہ میں مشقت وحرج ہے علاوہ ازین آیت میں عورتوں کا ارادہ کرنا عجیب ہے اسواسطے کہ امت میں سے کوئی ایسا نہیں جسکو اس امر میں تردد ہو کہ لونڈی کو اپنی مالکہ کا دیکھنا ممنوع نہیں ہے کیونکہ مواضع زینت دیکھنا جب مرد محرم کو جائز ہے تو عورتوں کو بدرجۂ اولیٰ جائز ہے۔ علاوہ ازین قولہ تعالیٰ طوافون علیکم بعضکم علی بعض۔ میں صریح صیغۂ جمع مذکر ہے۔ علاوہ ازین آثار مؤید قول مالک وشافعی وارد ہیں۔ پس ظاہر حکم تو مفید قول مالک وشافعی رح ہے لیکن اس زمانہ کے فساد پر نظر کرکے جواز مذکور کو بنظر آثار کے ممنوع کرنا جائز ہے پس استدلال یہ حاصل ہوا کہ اصل حکم اس بارہ میں یہی ہے جو امام شافعی رح کا قول ہے لیکن بوجہ فساد زمانہ کے اس اباحت کو ترک کیا گیا جیسے عورتوں کا مسجد میں حاضر ہونا جائز ومنصوص ہے لیکن بنظر فساد ممنوع ہوا تو غلام مثل محرم کے پردہ کرنا کسی امر شرعی کو بھی متضمن نہیں بلکہ مباحات میں سے ہے تو اسکو بنظر فساد متروک کرنا بدرجۂ اولیٰ جائز ہے یہ تمام بحث مترجم کے نزدیک امام رحمہ اللہ کے قول کی تحقیق میں ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ **قال ویعزل عن امتہ بغیر اذنہا ولا یعزل عن زوجتہ الا باذنہا**۔ اپنی باندی سے عزل کرے بدون اسکی اجازت کے اور اپنی زوجہ سے بدون اسکی اجازت کے عزل نہیں کرسکتا ف۔ اور عزل یہ ہے کہ اپنی زوجہ یا باندی سے وطی کرے اور جب انزال ہونے کو ہو تو نکال کر باہر انزال کرے اور اس سے غرض یہ ہوتی ہے کہ حمل نہ رہے پس باندی سے عزل کرنے میں خود مختار ہے کچھ باندی کی اجازت ضرور نہیں ہے اور زوجہ منکوحہ سے عزل بدون اسکی اجازت کے نہیں جائز ہے۔ **لانہ علیہ السلام نہی عن العزل عن الحرۃ الا باذنہا** اسواسطے کہ آنحضرت نے آزادہ عورت سے عزل کرنے سے منع فرمایا مگر باجازت آزادہ ف۔ یعنی آزادہ کی اجازت سے جائز ہے۔ رواہ ابن ماجہ واحمد والدارقطنی والبیہقی۔ دارقطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ محرز رح نے عمر رض سے ارسال کیا یعنی اسناد منقطع ہے۔ **وقال لمولی امۃ اعزل عنہا ان شئت**۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک باندی کے مولی سے فرمایا کہ تیرا جی چاہے اس سے عزل کر ف۔ یعنی اسنے پوچھا تھا کہ میرے ایک باندی ہے جس سے میں وطی کرتا ہوں اور مجھے برا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجھ سے حاملہ ہو تو فرمایا کہ تیرا جی چاہے اس سے عزل کر کہ اسکے واسطے جو مقدر ہے وہ اسکے پاس آجائیگا۔ پھر بعد چند وہ شخص آیا اور عرض کیا کہ وہ باندی تو حاملہ ہوگئی تو فرمایا کہ میں نے تو تجھے کہدیا تھا کہ اسکے واسطے جو مقدر ہے وہ اسکے پاس آجائیگا۔ رواہ مسلم عن جابر رضی اللہ عنہ۔ اور حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ بنو المصطلق کے گرفتاری ہوئی عورتوں کے بارہ میں ہے کہ پھر ہمنے عزل کرنا چاہا پھر آپسمین کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے بغیر پوچھے ایسا کام کیے دیتے ہیں حالانکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہم میں موجود ہیں پس ہمنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپنے فرمایا کہ ما علیکم ان لا تفعلوا۔ یعنی تمپر کیا ہے کہ تم نہ کرو۔ یا تمپر لازم نہیں کہ تم نکرو۔ رواہ مالک والبخاری ومسلم۔ خلاصہ یہ کہ اجازت دیدی کہ چاہو کرو۔ یعنی نہ کرنے کے واسطے کوئی حکم ممانعت و وجہ نہیں ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ کیا تم ایسا کرتے ہو۔ حالانکہ کوئی نسمہ جو قیامت سے پہلے ہونے والا ہے وہ ضرور پیدا ہوگا یعنی عزل کچھ تقدیر نہیں روک سکتا تو مضائقہ نہیں ہے کہ کرو لیکن یہ خوب جان رکھو کہ جو بچہ پیدا ہونے والا مقدر ہے وہ ضرور پیدا ہوگا اور عزل مذکور اسکو مانع نہیں ہوگا مترجم کہتا ہے کہ میں نے مقدمہ شاذی وغیرہ میں تحقیق کردیا کہ یہی راہ اسلام ہے کہ جملہ تدابیر مفیدہ پر عمل کرتے ہیں حالانکہ انکا اعتقاد یہ ہے کہ جو امر مقدر فرمایا گیا ہے وہی نتیجہ ہوگا پس تقدیر پر ایمان لانا اس امر کی منافی نہیں کہ تدبیرات متعلق ہو اس پر عمل نکرے اور سابق زمانہ میں اولیاء اللہ تعالیٰ میں سے کچھ لوگ تھے کہ وہ کمائی میں کم تدبیر کرتے تھے اور وقت شب وروز کو عبادت وآخرت کے کام میں صرف کرتے تھے اور جانتے تھے کہ یہ امر ظاہر دلالت کرتا ہے کہ

Marfat.com

قلیل ہمارے واسطے مقدر ہو پس عمداً اس امر کے قاصد ہوگئے تھے چنانچہ غزالی علیہ الرحمۃ نے احیاء العلوم مین اشارہ فرمایا ہی فاحفظ۔ م۔ اور حدیث انس رض مین مرفوعاً وارد ہی کہ ایک نے عزل کو دریافت کیا تو فرمایا کہ اگر وہ پانی جس سے بچہ پیدا ہوتا ہی اگر تو اسکو پتھر پر ڈالدے تو بھی اللہ تعالے اس سے بچہ نکالیگا کہ اللہ تعالے تو جس نفس کو پیدا کرنے والا ہی اسکو وہ ضرور پیدا فرماویگا۔ رواہ احمد والبزار وصححہ ابن حبان۔ اور عزل کرنا حضرت ابو ایوب وسعد بن ابی وقاص وزید بن ثابت وابن عباس رضی اللہ عنہم بروایت مالک رح ثابت ہی بلکہ ایک جماعت کثیر سے مروی ہی اور ابن عبد البر رح نے کہا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک عزل جائز ہی۔ م ع ت۔ پھر واضح ہو کہ اس زمانہ مین اولاد کی خرابی و بدی کے خیال سے فقہاء نے عورت کو اسقاط حمل کی اجازت دی اور اس قیاس پر ممکن ہی کہ مرد کو عزل کا اختیار عورت آزادہ سے حاصل ہو۔ اگر اعتراض ہو کہ یہ خلاف نص ہی۔ تو جواب یہ ہی کہ نص مذکور بنظر رفع فساد ہی نہ از قسم عبادات وطاعات حالانکہ عورتون کو مسجد سے منع کیا گیا پس یہان بہت سے مصالح اسی کو مفید ہین لیکن اس پر فتوی نہ دیا جاوے واللہ تعالے اعلم۔ م۔ **ولان الوطی حق الحرۃ قضاء للشہوۃ وتحصیلا للولد ولہذا تخیر فی الجب والعنۃ**۔ اور اس دلیل سے کہ وطی تو آزادہ عورت کا حق ہی بنظر تقاضاء شہوت و بنظر حصول فرزند اور اسی وجہ سے شوہر کے مجبوب یا عنین ہونے کی صورت مین اسکو اختیار ہو جاتا ہی کہ چاہے ترک نکاح کرے۔ **ولا حق للامۃ فی الوطی فلہذا لا ینقص حق الحرۃ بغیر اذنہا ویستبد بہ المولی**۔ اور باندی کے واسطے کوئی حق وطی مین نہین ہی پس اسی وجہ سے آزادہ کا حق بدون اسکی اجازت کے کم نہین کیا جاتا ہی اور مولی اسکے ساتھ مستقل ہی۔ ف۔ بعضے شارحین نے لکھا کہ اسکے یہ معنی ہین کہ بیان مذکورۂ بالا سے معلوم ہوا کہ آزادہ عورت کا حق کم نہین کیا جائیگا کہ اس سے عزل کرے اور باندی کے حق مین عزل کرنے کا مولی کو خود مستقل اختیار ہی اور میرے نزدیک ظاہرا یہ معنی ہین کہ اسی وجہ سے کہ حرہ کا حق ہی تو بدون اسکی اجازت کے شوہر کو اسکا حق کم کرنے کا اختیار نہین ہی اور عزل کرنے مین شوہر کو خود استقلال نہین ہی بلکہ اسکی اجازت کی ضرورت ہی۔ یہ معنی اس بنا پر ہین کہ قولہ لا ینقص۔ پر یستبد۔ عطف نہین بلکہ ینقص۔ پر عطف ہی فافہم۔ م۔ پھر یہ حکم اپنی باندی مین ہی۔ **ولو کانت تحتہ امۃ غیرہ فقد ذکرناہا فی النکاح**۔ اور اگر مرد کے نکاح مین غیر کی باندی ہو تو ہم اس حکم کو کتاب النکاح مین بیان کر چکے ہین ف۔ کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس سے عزل کی اجازت دینے کا اختیار اسکے مولی کو ہی اور صاحبین کے نزدیک خود باندی کو اختیار ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر اپنی باندی سے وطی کرے تو عزل کا خود مختار ہی اور اگر منکوحہ سے وطی کرے تو اجازت ضروری ہی پس اگر آزادہ عورت ہو تو اسکی اجازت درکار ہی اور اگر وہ کسی کی باندی ہو تو امام رح کے نزدیک اسکا مولی اجازت دے اور صاحبین کے نزدیک وہ خود اجازت دے۔ فافہم۔ م

فصل فی الاستبراء وغیرہ

یہ فصل استبراء وغیرہ کے بیان مین ہی

ف۔ استبراء سے مراد یہ کہ باندی کے رحم کو حمل سے پاک دریافت کرنا بذریعہ حیض کے۔ **قال ومن اشتری جاریۃ فانہ لا یقربہا**۔ اگر کسی شخص نے باندی خریدی تو وہ اس باندی سے وطی نکرے ف۔ کہ یہ تحقیقاً ممنوع ہی اور اسی کے احتیاط کے واسطے فرمایا۔ **ولا یلمسہا**۔ اور نہ اس سے مساس کرے ف۔ یعنی چھونا و لپٹانا بھی بشہوت منع ہی۔ **ولا یقبلہا**۔ اور نہ اسکا بوسہ لے ف۔ بشہوت کہ یہ داعی شہوت ہی۔ **ولا ینظر الی فرجہا بشہوۃ**۔ اور نہ اسکی فرج دیکھے یہ کوئی کام بشہوت نکرے ف۔ یعنی مساس و بوسہ و نظر بشہوت منع ہی۔ **حتی یستبرئہا**

استبراء کرے ف۔ پس جب تک استبراء نکرے تب تک جماع اور جو چیزین کہ جماع تک نوبت پہونچانے والی ہین
سب منع ہین۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام فی سبایا اوطاس الالا توطاء الحبالی حتی یضعن حملهن ولا
الحبالی حتی یستبرئن بحیضۃ۔ اور اصل اس بارہ مین قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دربارہ اوطاس کے پکڑی ہوئی
عورتون کے کہ آپ نے فرمایا کہ خبردار ہو جاؤ کہ حاملہ عورتین وطی نہ کی جاوین یہانتک کہ وضع حمل کرین اور غیر حاملہ عورتین بھی
وطی نہ کی جاوین یہانتک کہ ایک حیض سے استبراء کی جاوین ف۔ رواہ ابوداؤد والحاکم۔ اور ابن ابی شیبہ نے اسکو
شعبی سے مرسل روایت کیا۔ وعبدالرزاق نے شعبی سے مرسل روایت کی کہ یوم اوطاس کو مومنون نے قیدی عورتین پائین
پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ کسی حاملہ سے وطی نکرین یہانتک کہ وضع حمل ہو اور کسی غیر حاملہ سے وطی
نکرین یہانتک کہ اسکو حیض آجاوے۔ اسنادہ صحیح۔ اور اس باب مین حدیث رویفع رضی اللہ عنہ مرفوعاً عند ابی داؤد
و ابن حبان۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً عند ابن ابی شیبہ۔ اور حدیث ابن عباس رضہ مرفوعاً عند الدارقطنی۔ اور واضح
ہو کہ اوطاس ایک مقام کا نام ہے جو کہ مکہ سے تین مرحلہ پر واقع ہے۔ افاد وجوبہ الاستبراء علی المولی۔ اس حدیث
نے افادہ فرمایا کہ مولی پر استبراء واجب ہے۔ ودل علی السبب فی المسئلۃ وہو استحداث الملک والید۔ اور
حدیث نے سبب پر دلالت کی کہ سبب جو قیدی عورت مین ہے وہ جدید ملکیت و قبضہ ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ استبراء کا
سبب یہی کہ جدید ملکیت و قبضہ پیدا ہو۔ لانہ ہو الموجود فی مورد النص۔ اسواسطے کہ جس موقع پر حدیث وارد ہوئی
اسمین یہی سبب موجود ہے ف۔ اور بالاتفاق یہ نص خلاف قیاس نہین تو علت قیاس سوائے مذکورہ کے کچھ ہوگی
وہذا لان الحکمۃ فیہ التعرف عن براءۃ الرحم صیانۃ للمیاہ المحترمۃ عن الاختلاط والانساب عن الاشتباہ
اور یہ امر اسواسطے کہ اس حکم مین حکمت یہ ہے کہ رحم کی پاکی دریافت ہو تا کہ محترم نطفے باہمی خلط سے محفوظ ہون اور اشتباہ
سے نسب محفوظ رہین۔ وذلک عند حقیقۃ الشغل۔ اور بہ حفاظت اسوقت کہ درحقیقت رحم مشغول بنطفہ ہو ف
یعنی حاملہ ہو۔ او توہم الشغل بماء محترم وہو ان یکون الولد ثابت النسب۔ یا مشغولی کا وہم ایسے نطفہ سے
ہو جو محترم ہے اور وہ اسطرح کہ بچہ ثابت النسب ہو ف۔ پس نطفہ محترم کا البتہ احترام ہوگا اگرچہ کافر کا نطفہ اسکے
طریقہ پر نکاح سے ہو پس زنا خارج ہوگیا اور حاصل یہ کہ اگر حاملہ بغیر زنا ہو تو بچہ کا نسب اسکے باپ سے ثابت
ہے پس اگر وضع حمل سے استبراء نہو بلکہ وطی جائز ہو تو نطفہ خلط ہو جاوے اور یہ معلوم نہو کہ بچہ کس نسب سے ہے اور یہ
مکروہ ہے اور جس صورت مین کہ حمل ظاہر نہو لیکن شوہر یا مالک موجود ہے تو شبہہ ہے کہ شاید اسکے وطی سے حمل ہو اور ابھی ظاہر
نہین ہے تو احتیاطاً واجب ہے کہ حیض سے استبراء کیا جاوے۔ لہذا اگر باندی خریدے تو بھی جدید ملکیت و قبضہ پیدا
ہوا پس استبراء واجب ہوا۔ ویجب علی المشتری لا علی البائع۔ اور یہ استبراء صرف مشتری پر واجب ہے
نہ بائع پر ف۔ حتی کہ اگر مشتری نے کسی وجہ سے واپس کردی تو بائع پر استبراء واجب نہین ہے۔ لان العلۃ الحقیقیۃ
ارادۃ الوطی۔ اسواسطے کہ حقیقی علت استبراء کی یہ کہ وطی کا ارادہ ہو۔ والمشتری ہو الذی یریدہ دون البائع
فیجب علیہ۔ اور وطی کا ارادہ کرنے والا بھی مشتری ہے نہ بائع تو استبراء بھی مشتری ہی پر واجب ہوگا ف۔ تو معلوم ہوا
کہ ارادہ وطی پر استبراء واجب ہوتا ہے۔ غیر ان الارادۃ امر مبطن۔ لیکن اتنی بات ہے کہ ارادہ ایک امر پوشیدہ ہے
ف۔ تو اسکا معلوم ہونا مشکل ہے اور ایسی صورت مین امر ظاہر کو اسکے قائم مقام کیا جاتا ہے۔ فیدار الحکم علی دلیلہ
یعنی دلیل ارادہ پر مدار حکم ہوگا۔ وہو التمکن من الوطی۔ اور دلیل مذکور یہ کہ وطی کرنے کا قابو حاصل ہو ف۔ بوجہ
اسکے کہ جب قابو حاصل ہوا تو وہ ارادہ کریگا۔ والتمکن انما یثبت بالملک والید۔ اور قابو ہونا بذریعہ ملکیت

قبضہ کے ثابت ہو جاتا ہی ف۔ تو جب مشتری نے خرید کر قبضہ کیا تو دونوں باتیں پائی گئیں۔ وتنصب سبباً
پس یہ تمکن وقابو اس لائق ہوا کہ استبرا کا سبب ہو سکے ف۔ پس سبب قرار دیا گیا۔ وادیرالحکم علیہ تیسراً
اور آسانی دینے کے واسطے اسی سبب پر حکم استبرا کا مدار رکھا گیا ف۔ جیسے سفر میں حکم قصر کے واسطے مشقت سبب
اصلی مگر پوشیدہ ہی تو مسافت بعیدہ کو قائمقام کیا گیا۔ ایسا ہی اس مقام پر وطی کا قابو ہونا ارادہ کا قائم مقام ہی۔ فکان
السبب استحداث ملک الرقبۃ المؤکد بالید۔ پس سبب استبرا یہ ٹھہرا کہ جدید ملکیت حاصل کرے جو قبضہ کے
ساتھ موکد ہو ف۔ یعنی ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی ہو تا کہ ملکیت موکدہ ہو جاوے کیونکہ قیدیان اوطاس کو مسلمانوں
میں تقسیم کر دیا گیا تھا تو ملکیت مع قبضہ حاصل تھی۔ بالجملہ نص مزبور میں سبب مذکور متعین ہوا۔ وتعدی الحکم الی
سائر اسباب الملک۔ اور یہ حکم دیگر اسباب ملک کی جانب متعدی ہوا ف۔ یعنی سوائے جہاد کے دیگر اسباب
ملک سے اگر ملکیت جدیدہ مع قبضہ حاصل ہو تو یہ حکم وہاں بھی متعدی ہوگا۔ کالشراء۔ جیسے خرید ف۔ کہ اگر زید نے
کوئی باندی خریدی اور قبضہ کر لیا تو اسمیں بھی یہ سبب استبراء موجود ہوا پس حکم متعدی ہوا۔ والھبۃ۔ اور جیسے ہبہ ف
کہ زید نے خالد کو ایک باندی ہبہ کر کے قبضہ میں دیدی تو جدید ملک مع قبضہ حاصل ہوئی۔ والوصیۃ۔ اور جیسے وصیت ف
کہ زید نے خالد کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی اور خالد نے وصیت قبول کی پھر زید مرا اور خالد نے اس باندی پر قبضہ کیا
تو اسکو ملکیت مع قبضہ حاصل ہوئی۔ والمیراث۔ اور جیسے میراث ف۔ کہ زید مرا اور اسکے پسر خالد نے اسکی باندی
میراث پائی مع قبضہ۔ والخلع۔ اور جیسے خلع ف۔ کہ زید نے اپنی زوجہ کو ایک باندی پر خلع دیا اور اس باندی پر
قبضہ پایا۔ والکتابۃ۔ اور جیسے کتابت ف۔ کہ زید نے اپنے غلام کو ایک باندی پر مکاتب کیا اور غلام مذکور نے ادائے
درجہ کی باندی ادا کر دی تو زید کو ملکیت مع قبضہ حاصل ہوئی۔ وغیر ذلک۔ اور سوائے ان وجوہ مذکورہ کے ف مثلاً
صدقہ یا صلح وغیرہ میں پائی تو ان سب میں جدید ملکیت مع قبضہ حاصل ہونے سے سبب استبرا پایا جاتا ہی تو حکم یعنی
استبرا بھی واجب ہوگا۔ وکذا یجب علی المشتری من مال الصبی ومن المرأۃ۔ اور اسی طرح استبرا واجب ہی
اگر مشتری نے کسی طفل کے مملوکہ مال میں سے خریدی یا عورت سے خریدی ف۔ جنکی طرف سے باندی کے ساتھ وطی
کا شبہہ نہیں ہی۔ ومن المملوک۔ یا اسنے مملوک سے خریدی ف۔ شلاً زید نے اپنے غلام ماذون سے جس پر قرضہ بقدر
چڑھ گیا کہ اسکی گردن کو محیط ہی۔ یعنی یہ باندی خریدی حالانکہ ماذون غلام کو اس باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہی۔ وممن
لایحل لہ وطیھا۔ یا اسنے ایسے شخص سے باندی خریدی جسکو اس باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہی ف۔ مثلاً زید نے
اپنی باندی جو رضاعی نہیں ہی دختر کی تو مشتری نے ایسے شخص سے خریدی جسکی جانب سے اس باندی کے ساتھ وطی کا شبہہ
نہیں ہی۔ خلاصہ یہ کہ جب استبرا کی علت یہ قرار پائی کہ ملک جدید مع قبضہ ہو بدون اسکے کہ وطی کا ارادہ ہو یا نہو تو اگر مشتری جس
باندی کو ایسے شخص سے خریدے جسکو باندی سے وطی کی قابلیت نہیں یا مانند طفل وعورت کے یا شرعاً ممانعت ہی مانند غلام مذکور
وغیرہ تو بھی مشتری پر استبرا واجب ہی کیونکہ جدید ملکیت مع موجود ہی۔ وکذا اذا کانت المشتراۃ بکراً لم توطأ۔ اور
اسی طرح اگر خریدی ہوئی باندی ہنوز باکرہ موجود ہو جس سے وطی نہیں واقع ہوئی ف۔ تو بھی مشتری پر استبرا واجب ہی
لتحقق السبب۔ کیونکہ استبرا کا سبب موجود ہی ف۔ کہ ملکیت جدید مع قبضہ پائی گئی اگرچہ جس حکمت سے استبرا واجب
ہوا ہی یعنی ارادہ وطی وشغل رحم وہ نہیں موجود ہی کیونکہ اس حکمت کے قائمقام ظاہری سبب ہی۔ وادارۃ الاحکام علی
الاسباب دون الحکم لبطونھا۔ اور احکام ثابت ہونے کا مدار انکے اسباب پر ہی یعنی جب سبب موجود ہو تو حکم ثابت
ہوگا کہ سبب پر مدار ہی نہ اسکی حکمتوں پر کیونکہ حکمتیں پوشیدہ ہوتی ہیں فیعتبر تحقق السبب عند توہم الشغل نوجم

Marfat.com

مشغول ہونے کے ترتیم پر سبب متحقق ہونے کا اعتبار ہوگا **ف** پھر واضح ہو کہ استبراء جس حیض سے معتبر ہو وہ حیض ہی کہ جو ملک وقبضہ حاصل ہونے کے بعد واقع ہو کیونکہ سبب متحقق ہو کر اپنا حکم واجب کرتا ہے اور جو اس سے پہلے ہو وہ معتبر نہیں ہے

وكذا لا يجتزأ بالحيضة التي اشتراها في اثنائها - اور اسی طرح وہ حیض بھی معتبر نہوگا جسکے درمیان میں باندی خریدی **ف** مثلاً باندی کو ایام حیض میں خریدا حتی کہ بقیہ حیض مشتری کے پاس تمام ہوا تو یہ حیضہ معتبر نہیں ہے - **ولا بالحيضة التي حاضتها بعد الشراء وغيره من اسباب الملك قبل القبض** - اور اس حیض کا بھی اعتبار نہوگا جو قبضہ سے پہلے بعد خرید وغیرہ اسباب ملک کے آیا ہو **ف** مثلاً باندی خریدی یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں حاصل ہوئی مگر ہنوز قبضہ نہیں کیا کہ باندی کو حیض آگیا تو بعد ملک کے قبضہ سے پہلے آیا پس معتبر نہیں ہے - **ولا بالولادة الحاصلة بعدها قبل القبض** - اور نہ اس ولادت کا اعتبار ہے جو ان اسباب کے بعد قبضہ سے پہلے واقع ہوئی **ف** حتی کہ اگر خرید یا ہبہ و میراث وغیرہ کے بعد باندی حاملہ کو وضع حمل ہوا اور ہنوز قبضہ نہیں ہوا ہے تو یہ ولادت اسکے استبراء میں معتبر نہیں ہے بلکہ بعد قبضہ کے حیض سے اسکا استبراء کرے - **خلافا لابي يوسف** - برخلاف قول ابو یوسف رح کے کہ انکے نزدیک اثنائے خرید و قبضہ کا حیضہ کافی ہے اور طرفین کے نزدیک مانند باقیوں کے کافی نہیں ہے **لان السبب استحداث الملك واليد** - کیونکہ استبراء واجب ہونے کا سبب تو جدید ملکیت مع قبضہ ہے - **والحكم لا يسبق السبب** - اور سبب کے وجود سے پہلے حکم کا وجود نہیں ہو سکتا **ف** پس سبب استبراء جبکہ قبضہ سے پہلے موجود نہیں تو استبراء کیونکر موجود ہو جائیگا چنانچہ سفر موجود ہونے کے پہلے قصر نماز کا حکم نہیں ہو سکتا ہے - **وكذا لا يجتزأ بالحاصل قبل الاجازة في بيع الفضولي وان كانت في يد المشتري** - اور اسی طرح اس حیضہ کا اعتبار استبراء میں نہوگا جو فضولی کی بیع میں اجازت سے پہلے واقع ہوا اگرچہ باندی مذکورہ اسی مشتری کے قبضہ میں ہو **ف** صورت یہ کہ زید نے خالد سے اسکی باندی بعوض ہزار درم کے بکر کے واسطے خریدی اور باندی مذکورہ بکر کے قبضہ میں موجود ہے خواہ بطور امانت یا اجارہ وغیرہ کے پھر بعد بیع کے باندی مذکورہ کو حیض آیا لیکن بکر نے ہنوز بیع کی اجازت نہیں دی ہے پھر اجازت دی تو استبراء کے واسطے یہ حیضہ کافی نہوگا - کیونکہ وہ ملکیت سے پہلے واقع ہوا کیونکہ جب بکر اجازت دے تو بیع تمام ہو - **ولا بالحاصل بعد القبض في الشراء الفاسد قبل ان يشتريها شراء صحيحا لما قلنا** - اور خرید فاسد میں قبضہ کے بعد اور بطور صحیح خریدنے سے پہلے جو حیضہ آیا وہ بھی استبراء میں کافی نہیں ہے بدلیل مذکورۂ بالا **ف** یعنی اگر زید نے بکر سے بطور فاسد ایک باندی خرید کر قبضہ کر لی پھر اسکو حیض آیا پھر زید نے اس سے صحیح طور پر خریدی تو جو حیضہ آچکا وہ استبراء میں کافی نہیں ہے بلکہ بعد خرید صحیح کے استبراء کی ضرورت ہے کیونکہ سبب فی الحال متحقق ہوا اور خرید فاسد میں واپس کرنا و توڑنا واجب تھا - **ويجب في جارية للمشتري فيها شقص فاشترى الباقي** - اور ایسی باندی میں استبراء واجب ہے جسمیں مشتری کا ایک حصہ تھا پس اسنے باقی خریدی **ف** مثلاً زید و بکر و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے پھر زید نے باقیوں کا حصہ خریدا اور قبضہ کر لیا تو زید پر اسکا استبراء واجب ہے - **لان السبب قد تم الآن** - استبراء کا سبب تو اب پورا ہوا **ف** کہ اب اسکو قبضہ کے ساتھ پوری ملکیت حاصل ہوئی - **والحكم يضاف الى تمام العلة** - اور حکم کی نسبت پوری علت کی جانب ہوتی ہے - **ويجتزأ بالحيضة التي حاضتها بعد القبض وهي مجوسية او مكاتبة** - اور واضح ہو کہ استبراء کے واسطے وہ حیضہ کافی ہوگا جو خریدی ہوئی باندی کو قبضہ کے بعد آیا حالانکہ وہ مجوسیہ تھی یا مکاتبہ ہے - **بان كاتبها بعد الشراء** - بایں طور کہ بعد خرید کے اسکو مکاتبہ کر دیا - **ثم اسلمت المجوسية او عجزت** ... مجوسیہ مذکورہ مسلمان ہو گئی یا مکاتبہ مذکورہ عاجز ہو گئی **ف** صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے

ایک مجوسیہ باندی خریدی یا یہ باندی مسلمان تھی اور خرید کر اسکو مکاتبہ کر دیا اور ہنوز استبرا نہین کیا تھا اور مجوسیہ مذکورہ پر قبضہ کیا۔ پھر مجوسیہ کو حیض آیا اور ہنوز وہ مجوسیہ ہی یا مکاتبہ کو حالت کتابت مین حیض آیا اور ظاہر ہی کہ مولی کو ان دونون مین سے کسی سے وطی کرنا جائز نہیں ہی پھر مجوسیہ مذکورہ مسلمان ہوگئی یا مکاتبہ مسلمہ اپنی کتابت سے عاجز ہو گئی تو وہ حیض جو ہر ایک کو آچکا ہی استبراء کے واسطے کافی ہوگا اور مشتری کو جائز ہی کہ ہر ایک سے وطی کرے۔ لوجودہا بعد السبب وہو استحداث الملک والید۔ اسواسطے کہ حیض مذکور بعد سبب استبراء کے پایا گیا اور سبب ملکیت جدید مع قبضہ ہی۔ اذ ہو مقتض للحل۔ اسواسطے کہ وہ مقتضی ہی کہ مملوکہ حلال ہوجاوے ف۔ تو اسکی وجہ سے کوئی حرمت نہین تھی۔ والحرمۃ لمانع۔ اور حرمت تو دوسری مانع سے تھی ف۔ یعنی مجوسیہ ہونا اور مکاتبہ ہونا۔ کما فی حالۃ الحیض۔ جیسے حالت حیض مین ف۔ چنانچہ اگر مسلمان باندی خریدی اور اسکا حیض سے استبراء کر لیا چنانچہ حلال ہو گئی پھر اگر اسکو حیض شروع ہوا تو اس حالت مین وطی حرام ہی پس یہ حیض کی وجہ سے ہی کہ حیض مین وطی کرنا ممنوع ہی۔ ولا یجب الاستبراء اذا رجعت الآبقۃ۔ اور استبراء نہین واجب ہوتا جبکہ بھاگی ہوئی باندی واپس آوے ف۔ اگرچہ یہ وہم ہی کہ شاید اس سے کسی نے وطی کر لی ہو۔ اوردت المغصوبۃ۔ یا غصب کی ہوئی باندی اسکو واپس دی گئی ف۔ اگرچہ یہ وہم ہی کہ شاید غاصب نے اس سے وطی کی ہو۔ او المواجرۃ۔ یا اجارہ دی ہوئی باندی واپس دی گئی اگرچہ وہم ہی کہ شاید مستاجر نے یا کسی دوسرے نے اس سے حرام وطی کر لی ہو۔ او فکت المرہونۃ۔ یا رہن کی ہوئی باندی کا فک رہن کی گئی یعنی واپس لی ف۔ تو گویا اسکے قبضہ مین آئی اور شاید کسی نے اس سے وطی کی ہو۔ مگر باوجود اسکے بھاگی ہوئی و مغصوبہ و اجارہ دی ہوئی و مرہونہ کسی کے واپس ملنے مین استبراء واجب نہین ہوتا ہی۔ لانعدام السبب وہو استحداث الملک والید۔ کیونکہ وجوب استبراء کا سبب مدار ہی اور وہ جدید ملکیت مع قبضہ حاصل ہونا ف۔ اگرچہ اصل حکمت یہی تھی کہ نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہوتا کہ خلط نطفہ و اشتباہ نسب سے حفاظت ہو لیکن حکمت وجہت مخفی کے قائمقام سبب ظاہری یعنی جدید ملکیت مع قبضہ قرار پائی۔ جیسے نماز مین وقت ہی۔ وہو سبب متعین۔ اور سبب مذکور یہان سبب متعین ہی ف۔ جسمین کوئی تردد نہین ہی۔ فادیر الحکم علیہ وجودا وعدما۔ پس اسی سبب پر حکم کا مدار اسکے وجود و عدم کے رکھا گیا ف۔ کہ اگر سبب مذکور موجود ہو تو استبراء واجب ہی اگرچہ نطفہ کا توہم نہو مثلاً طفل یا عورت وغیرہ سے خریدی ہو اور اگر سبب مذکور موجود نہو تو استبراء واجب نہین ہی اگرچہ توہم وطی موجود ہو مثلاً بھاگی ہوئی باندی وغیرہ مین ہی۔ ولہا نظایر کثیرۃ کتبناہا فی کفایۃ المنتہی۔ اور اس اصل کے نظایر بہت ہین جنکو ہمنے کتاب کفایۃ المنتہی مین ذکر کیا ہی ف۔ جیسے مکاتبہ عاجز ہوکر رقیقہ ہوگئی یا خیار شرط پر فروخت کی ہوئی پھیر دی گئی یا ودیعت رکھی ہوئی واپس لی۔ کما فی الشرح اور مترجم کو اس مسئلہ مین تطویل بیکار نظر آئی لہذا تفریعات سے قلم روکا والی اللہ التضرع وہو الملی النصیر۔ م۔ بالجملہ وطی حلال ہونے کے واسطے استبراء واجب ثبوت ہوا۔ واذا ثبت وجوب الاستبراء وحرم الوطی حرم الدواعی۔ اور جب استبراء واجب ہونا اور بدون اسکے وطی حرام ہونا ثبوت ہوا تو وہ چیزین کہ وطی تک نوبت پہونچانے والی ہین وہ بھی حرام ہوگئین۔ لافضائہا الیہ او لاحتمال وقوعہا فی غیر الملک۔ کیونکہ یہ چیزین وطی تک پہونچانے والی ہین یا اس احتمال سے کہ یہ امور غیر ملک مین واقع ہون۔ علی اعتبار ظہور الحبل ودعوۃ البائع۔ باعتبار ظہور حمل و دعوت بائع کے ف۔ یعنی وطی کے سوائے مساس و بوسہ وغیرہ یا تو اسوجہ سے ممنوع ہین کہ شاید بیتاب ہوکر وطی کر بیٹھے تو حرام مین مبتلا ہوا یا اسوجہ سے کہ شاید اسکو در پردہ حمل ہو کیونکہ ابھی حیض نہین آیا اور شاید کہ بائع اسکے حمل کا مدعی ہو جس سے وہ بائع کی ام ولد ہوکر بیع باطل ہو۔ کذا ل العینی۔ اور اگرچہ حمل کی یہ خاص وجہ ہی حالانکہ عام حل مین ممنوع ہی پس اسکی وجہ آیندہ دواعی کی بحث مین معلوم ہوگی۔ م۔ بخلاف الحائض۔ اور یہ حکم برخلاف

Marfat.com

زوجہ یا مملوکہ حائضہ کے ہے۔ حیث لاتحرم الدواعی فیہا لانہ لاتحتمل الوقوع فی غیر الملک کہ حائضہ کے ساتھ بوسہ وغیرہ دواعی حرام نہیں ہوتے ہیں کیونکہ انمیں غیر ملک میں واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے ف۔ بلکہ صرف حیض کی وجہ سے وطی کی ممانعت ہے۔ ولانہ زمان نفرۃ فالاطلاق فی الدواعی لایفضی الی الوطی۔ اور دوسری وجہ حائضہ میں یہ کہ حیض کا زمانہ ایک وقت نفرت ہے تو ایسی حالت میں دواعی کی اجازت کچھ وطی تک پہونچانے والی نہوگی۔ والرغبۃ فی المشتراۃ قبل الدخول اصدق الرغبات فتفضی الیہ۔ اور خریدی ہوئی باندی میں رغبت جب تک اسکے ساتھ دخول نہیں واقع ہوا ہے بہت پوری رغبت ہے تو دواعی یعنی بوسہ وغیرہ وطی تک پہونچانے والی ہونگی۔ ولم یذکر الدواعی فی المسبیۃ۔ اور جو باندی جہاد میں پکڑی گئی اسکے بارہ میں دواعی کا ذکر نہیں کیا ف۔ کہ استبراء سے پہلے دواعی حلال ہیں یا نہیں پس ظاہر الروایۃ میں یہ ذکر نہیں ہے۔ اگرچہ وطی ممنوع ہونا اصل میں جہادی باندی میں تصریح کیا گیا ہے جیساکہ اوپر مفصل مذکور ہوا۔ وعن محمد رح انہا لاتحرم۔ اور امام محمد رح سے نوادر میں روایت ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں استبراء سے پہلے دواعی حرام نہیں ہیں ف۔ اگرچہ وطی بحکم حدیث اوطاس ممنوع ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جو باندی جہاد میں گرفتار ہوکر غازی کے حصہ میں آئی ہو تو قبل استبراء کے اس سے وطی کرنا بحکم حدیث ممنوع ہے اور اسکی علت یہ کہ ملکیت جدید مع قبضہ حاصل ہوئی تو متفرع ہوا کہ خرید یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں جہاں ملکیت جدید مع قبضہ حاصل ہو تو استبراء واجب ہے اور ان فروعات میں یہ بھی بیان کیا کہ بوسہ ومساس وغیرہ جو چیزیں کہ وطی کی دواعی ہیں یعنی وطی کی جانب بلانے والی ہیں اور وطی تک نوبت پہونچانے والی ہیں یہ بھی ممنوع ہیں بلکہ اصل میں یعنی گرفتار کی ہوئی باندی میں یہ بیان نہیں کیا کہ وہاں جیسے وطی ممنوع ہے اسی طرح دواعی بھی ممنوع ہیں یا نہیں پس ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے لیکن نوادر میں امام محمد رح کا قول یہ آیا کہ پکڑی ہوئی میں دواعی ممنوع نہیں ہیں لانہا لاتحتمل وقوعہا فی غیر الملک۔ اسواسطے کہ یہاں دواعی مذکورہ میں یہ احتمال نہیں کہ شاید غیر ملک میں واقع ہوں ف۔ کیونکہ غیر ملک میں واقع ہونا تو بائع یا واہب وغیرہ کے دعوی سے ہوتا ہے کہ میرا حمل ہے اور وہ یہاں نادر ہے لانہ لوظہر بہا حبل لایصح دعوۃ الحربی۔ کیونکہ جہادی لونڈی کو اگر حمل ظاہر ہو تو اسکے شوہر وغیرہ حربی کا ذکا دعوے نسب صحیح نہوگا۔ بخلاف المشتراۃ علی مابینا۔ برخلاف خریدی ہوئی باندی کے چنانچہ ہم بیان کر چکے ف۔ کہ وہاں اگر بائع نے اپنے حمل کا دعوی کیا تو صحیح ہے۔ اور بیع ٹوٹ جائیگی کیونکہ ظاہر ہوا کہ اسنے اپنی ام ولد فروخت کی ہے۔ لیکن یہ احتمال باقی رہا کہ شاید دواعی کی ممانعت اسوجہ سے ہو کہ انسے وطی تک نوبت پہونچیگی کیونکہ جہادی میں بھی قبل دخول کے رغبت پوری صادق ہے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ استبراء واجب ہے۔ فالاستبراء فی الحامل بوضع الحمل لما روینا۔ پس حاملہ باندی (جو جدید ملکیت سے قبضہ میں آئی ہو) اسکا استبراء وضع حمل کے ساتھ ہے بدلیل حدیث اوطاس کے جو ہمنے روایت کی ف۔ اور اگر غیر حاملہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو حیض سے مایوسہ یا صغیرہ ہوگی اور یا حیض والی ہوگی۔ وفی ذوات الاشہر بالشہر لانہ اقیم فی حقہن مقام الحیض کما فی المعتدۃ۔ اور مہینوں والیوں میں استبراء بذریعہ شمار ماہ ہوگا (یعنی ایک ماہ گزر جاوے جو بجائے حیض ہے) اسواسطے کہ انکے حق میں حیض کی مدت قائم مقام حیض ہے جیسے معتدہ میں معلوم ہوا ہے ف۔ کہ مایوسہ وصغیرہ مطلقہ کی عدت کا شمار مہینوں سے ہوگا اور یہاں یہ اشکال ہے کہ مایوسہ کی استبراء کی حاجت نہیں کہ وہ وطی کرنے کے لائق نہیں ہے اور صغیرہ میں احتمال نہیں ہے۔ جواب یہ کہ مایوسہ سے جب رغبت ہو کیونکہ مایوس ہونا گمان پر ہے اور صغیرہ میں اگرچہ احتمال حمل نہیں لیکن اوپر توضیح گزر چکی کہ حمل اصل حکمت ہے اور حکم میں اسکا اعتبار نہیں بلکہ جدید ملکیت مع قبضہ اسکا سبب ہے تو یہ سبب پایا گیا حتی کہ باکرہ میں بھی

Marfat.com

عقل سے خریدی ہوئی ہین بلکہ عورت سے خریدی ہوئی ہین استبراء اسی سبب سے واجب ہوتا ہی اور مقصود یہ وغیرہ ہین
باوجود احتمال کے نہین واجب ہوتا ہی۔ لہذا آیسہ وصغیرہ مین مہینون سے عدت واجب ہوگی۔ واذا حاضت فی
اثنائہ بطل الاستبراء بالایام۔ اور اگر ایام سے استبراء کرنے کے درمیان مین خون آگیا تو ایام کے شمار سے استبراء باطل
ہوگیا۔ للقدرۃ علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل۔ کیونکہ قائم مقام سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے اصل
پر قدرت ہوگئی ف۔ یعنی خون حیض سے استبراء اصل ہی اور بوجہ آیسی یا صغر سنی کے مہینہ اسکا قائم مقام کیا گیا تھا
تو جب قائم مقام سے ہنوز استبراء کا حکم پورا نہین ہونے پایا کہ اصل خون آگیا تو خلیفہ کا حکم باطل ہوگیا جیسے تیمم مین پانی
پر قدرت اور مانند اسکے نظائر کثیرہ ہین۔ کما فی العدۃ۔ جیسے عدت مین بھی ہوتا ہی ف۔ کہ اگر مطلقہ مہینون سے عدت
گزارتی تھی اور درمیان مین خون آگیا تو مہینون کا حکم جاتا رہا اور حیض سے عدت پوری کرے ہان اگر استبراء کا مہینہ پورا
ہونے کے بعد خون آیا تو استبراء ہوچکا۔ جیسے تیمم سے نماز پڑھ لینے کے بعد پانی ملا تو نماز پوری ہوچکی۔ فان ارتفع
حیضہا ترکہا۔ پھر اگر اسکا حیض مرتفع ہوگیا تو اس کو چھوڑ دے ف۔ یعنی اگر اسکا طہر دراز ہوگیا اور مدت دراز تک
پھر خون نظر نہ آیا تو ابھی اس سے وطی نکرے بلکہ چھوڑ دے۔ حتی اذا تبین انہا لیست بحامل وقع علیہا۔ یہانتک
کہ جب یہ ظاہر ہو کہ یہ عورت حاملہ نہین ہی تو اس سے وطی کرے ف۔ پھر اس مدت کی کیا مقدار ہی۔ ولیس فیہ تقدیر
فی ظاہر الروایۃ۔ اور ظاہر الروایۃ مین اسکی کوئی تقدیر مذکور نہین ہی ف۔ کہ کوئی معین اندازہ نہین کہ جب اسقدر مدت
گزر جاوے تو وطی جائز ہو۔ مبسوط مین لکھا کہ یہی اصح ہی کیونکہ قیاس سے مقادیر کا اندازہ نہین ہوتا ہی ع۔ وقیل یتبین
بشہرین او ثلثۃ۔ اور بعض نے کہا کہ دو مہینہ یا تین مہینہ مین ظاہر ہوجائیگا کہ حمل نہین ہی ف۔ یہی اصح ہی کیونکہ اس
مدت مین غالبًا حمل ظاہر ہوجاتا ہی۔ العنایہ۔ وعن محمد رح اربعۃ اشہر وعشر۔ اور نوادر مین امام محمد رح سے روایت ہی
کہ مقدار مدت چار ماہ دس روز ہین۔ وعنہ شہران وخمسۃ ایام۔ اور امام محمد رح سے دوسری روایت مین دو مہینہ
وپانچ دن ہین۔ اسی پر فتوی ہی۔ الکافی وقاضیخان ع۔ اعتبارا لعدۃ الحرۃ والامۃ فی الوفاۃ۔ اور ان دونون
روایتون کی وجہ یہ کہ اول روایت کا قیاس آزادہ عورت کی عدت وفات پر ہی اور دوسری روایت کا قیاس باندی کی عدت
وفات پر ہی ف۔ کفایہ مین ہی کہ دو مہینہ پانچ دن کی روایت وہ قول ہی کہ جسکی جانب امام محمد رح نے رجوع کیا ہی اور اسی
قول پر فتوی ہی کیونکہ جب باندیون مین نکاح کی صورت مین اس مدت کے اندر رحم کا حمل سے خالی ہونا معلوم ہوجاتا ہی یعنے
شوہر کی وفات سے حاملہ ہونا دریافت ہوتا ہی تو ملک یمین مین اس مدت سے استبراء بدرجۂ اولی معلوم ہوگا۔ انتہی م۔ ع
مترجم کہتا ہی کہ عدت وفات تو ہمارے نزدیک شوہر کے احترام کے واسطے ہی اور برارت رحم کی غرض سے نہین ہی جیسا کہ باب
العدۃ مین مصرح ہوا تو استدلال مین خلل ہی مگر آنکہ کہا جاوے کہ اسکے ضمن مین برارت بھی دریافت ہوتی ہی وفیہ نظر فتامل
م۔ وعن زفر رح سنتان وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ رح۔ اور زفر رحمہ اللہ سے روایت ہی کہ اسکی مدت دو برس
ہین اور یہ امام ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہی ف۔ اور یہی سفیان الثوری رح کا قول ہی ع۔ قال ولا باس
بالاحتیال لاسقاط الاستبراء عند ابی یوسف رح خلافا لمحمد رح۔ مصنف رح نے کہا کہ استبراء ساقط کرنے کے لیے حیلہ
کرنے مین امام ابو یوسف رح کے نزدیک مضائقہ نہین اور امام محمد رح اسمین مخالف ہین۔ وقد ذکرنا الوجہین فی الشفعۃ
اور ہمنے دونون کے دلائل کو کتاب الشفعہ مین بیان کیا ہی ف۔ لیکن فرق یہ ہی کہ حق شفعہ منصوص ہی اور یہان حکم مذکور
بتعلیل متعدی ہی سو یہ ضعیف ہی پس حیلہ کو زیادہ گنجایش ہی۔ والماخوذ قول ابی یوسف رح فیما اذا علم ان البائع لم
یقربہا فی طہرہا ذلک۔ اور ماخوذ یعنی معمول مشائخ اس باب مین قول ابو یوسف رح در صورتیکہ یہ معلوم ہو کہ بائع نے اس

Marfat.com

مجبور کری ہے اس طہر میں وطی نہیں کی تھی- وقول محمد رح فیما اذا قربہا- اور قول محمد رح ہی درصورتیکہ یہ معلوم ہو کہ بائع نے اس سے وطی کی ہی ف- یعنی مشائخ کے نزدیک معمول اسمین تفصیل ہی اور وہ اسطرح کہ اگر یہ بات معلوم ہو کہ بائع نے اس باندی سے اس طہر مین جسمین فروخت کی ہی وطی نہیں کی تو بقول ابی یوسف رح حیلہ سے استبراء ساقط کرنا جائز ہی اور اگر معلوم ہو کہ وطی کر لی تھی تو بقول محمد رح حیلہ مذکور نہیں جائز ہی یعنی یہ ہین کہ اوپر بتوضیح معلوم ہوا کہ استبراء کا مدار وطی پر نہیں ہی بلکہ ملکیت جدید مع قبضہ حاصل ہونے کی علت سے استبراء واجب ہوتا ہی اگرچہ طفل یا عورت سے باندی خریدی ہو کیونکہ اصلی علت کے بجائے سبب ظاہری قائم کیا گیا ہی پس ہمارے مشائخ نے درصورتیکہ اصلی علت یعنی بائع یا واہب یا صدقہ دینے والے کی وطی کو قبل اسکے معلوم کیا تو حکم دیا کہ استبراء واجب ہوا ایسی علت سے کہ وہ نفس اصلی ہی تو ساقط کرنے کا حیلہ نچاہیے جیساکہ امام محمد رح کا قول ہی اور اگر معلوم ہو کہ وطی نہیں واقع ہوئی ہی تو گویا حقیقی علت نہیں ہی مگر علت جسپر استبراء کا مدار ہی یعنی ملکیت جدید مع قبضہ تو یہ موجود ہی پس مضائقہ نہیں کہ استبراء ساقط کرنے کا حیلہ کیا جاوے جیساکہ ابو یوسف رح کا قول ہی- والحیلۃ اذا لم تکن تحت المشتری حرۃ ان تتزوجہا قبل الشراء ثم یشتریہا- پھر استبراء ساقط کرنے کا حیلہ یہ ہی کہ جب مشتری کے تحت مین کوئی آزادہ منکوحہ نہو تو وہ خریدنے سے پہلے باندی مذکورہ سے نکاح کرے پھر اس باندی کو خرید لے ف- تو آزادہ عورت منکوحہ نہونے سے اس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہو جائیگا پھر جب اسکو خریدیگا تو نکاح ٹوٹ جائیگا اور استبراء واجب نہوگا کیونکہ اسنے اپنی منکوحہ کو خریدا ہی- اور یہ حیلہ اسوقت کہ مشتری کے تحت مین آزادہ منکوحہ نہو- ولو کانت فالحیلۃ ان یتزوجہا البائع قبل الشراء او المشتری قبل القبض ممن یوثق بہ- اور اگر مشتری کے تحت مین آزادہ منکوحہ ہو تو حیلہ یہ ہی کہ مشتری کی خرید سے پہلے خود بائع اس باندی کو کسی ایسے شخص کے ساتھ بیاہ دے جسپر بھروسا کیا جاتا ہو یا مشتری اپنے قبضہ سے پہلے ایسا کرے ف- کہ ایسے شخص کے ساتھ بیاہ دے جسپر اعتماد ہو کہ وہ طلاق دیدیگا اور اگر خوف ہو کہ طلاق نہ دیگا تو اس شرط پر بیاہ دے کہ اس عورت کا امر طلاق میرے اختیار مین ہی جب کبھی چاہوں طلاق دوں تو بھی مقصود حاصل ہوگا- القاضیخان- یا نجح بائع یا مشتری بوجہ مذکورہ بالا اسکو بیاہ دے ثم یشتریہا ویقبضہا- پھر مشتری اسکو خرید کر اسپر قبضہ کر لے ف- یعنی اول صورت مین جبکہ بائع نے اسکو بیاہ دیا ہی- او یقبضہا- یا پھر مشتری قبضہ کرے ف- دوم صورت مین جبکہ مشتری نے بیاہی ہی- ثم یطلق الزوج- پھر وہ منکوح جسکے ساتھ بیاہی تھی اس باندی کو طلاق دیدے ف- تو استبراء ساقط ہوگا- لان عند وجود السبب وہو استحداث الملک المؤکد بالقبض اذا لم یکن فرجہا حلالا لہ لا تجب الاستبراء وان حل بعد ذلک- اسواسطے کہ استبراء واجب ہونے کا سبب یہ کہ ملک جدید مع قبضہ تھا اور اس سبب کے وقت چونکہ باندی مذکورہ کی فرج اسکے خریدنے والے کے واسطے حلال نہین تھی (کیونکہ منکوحہ غیر تھی) تو مشتری پر استبراء بھی واجب نہوا اگرچہ وہ بعد اسکے مشتری کے واسطے حلال ہو جاوے- لان المعتبر اوان وجود السبب- اسواسطے کہ معتبر تو وہ وقت ہی جسوقت کہ سبب پایا جاوے ف- پس اگر اسوقت سبب مذکور سے حکم لازم نہو تو آیندہ لازم نہوگا کما اذا کانت معتدۃ الغیر- جیسے ایسی صورت مین کہ باندی مذکورہ اپنے شوہر سے عدت مین ہو ف- یعنی اگر ایسی باندی خریدی جو اپنے شوہر کی عدت مین ہی اور قبضہ کر لیا پھر قبضہ کے بعد اسکی عدت گزر گئی تو استبراء واجب نہین ہی کیونکہ ملکیت بقبضہ حاصل ہونے کے وقت اسکی فرج اس مشتری کو حلال نہ تھی تو جب سبب کے وقت استبراء واجب نہوا تو آیندہ واجب نہوگا کیونکہ سبب مذکور جدید پیدا نہوگا- النہایۃ- یہ بحث ختم ہوئی- مظاہر وہ شخص جسنے اپنی زوجہ سے ظہار کیا ہو مثلاً کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پشت کے مانند ہی- اور باب الظہار کتاب النکاح مین گزرا- قال ولا یقرب المظاہر ولا یلمس ولا یقبل ولا ینظر الی فرجہا بشہوۃ حتی یکفر- جامع صغیر مین ہی کہ ظہار کرنے والا اس زوجہ سے قربت کرے

اور نہ مس کرے اور نہ بوسہ لے اور نہ اسکی فرج کی جانب نگاہ کرے شہوت کے ساتھ یہانتک کہ کفارہ دیدے۔ لانہ لما حرم الوطی الی ان یکفر حرم الدواعی للافضاء الیہ۔ اسواسطے کہ جب ظہار کرنے والے پر وطی حرام کی گئی یہانتک کہ نہ کفارہ ادا کرے تو ایسی چیزیں بھی حرام ہوئیں جو وطی کی جانب جانے والی ہیں یعنی باعث وطی ہیں کیونکہ یہ وطی تک نوبت پہونچاتی ہیں۔ لان الاصل ان سبب الحرام حرام۔ اسواسطے کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب بھی حرام ہوا ف کیونکہ اگر سبب حلال ہو تو اسکے کرنے سے مسبب پیدا ہوگا پھر وہ حرام نہیں ہوسکتا کیونکہ بے اختیاری ہوتا ہے تو سبب بھی حرام ہے۔ کما فی الاعتکاف والاحرام۔ جیسے اعتکاف و احرام میں ہوتا ہے ف کہ ان دونوں حالتوں میں جیسے وطی حرام ہے اسکے دواعی مانند بوسہ و مساس وغیرہ بھی حرام ہیں۔ وفی المنکوحۃ اذا وطئت بشبہۃ۔ اور جیسے اس منکوحہ میں جو شبہہ سے وطی کی گئی ف مثلاً زید کی زوجہ منکوحہ سے کسی نے شبہہ میں وطی کرلی یعنی اپنی جورو یا باندی سمجھکر وطی کرلی پھر معلوم ہوا اور عورت مذکورہ پر عدت واجبہ ہوئی۔ تو اس حالت میں جب تک عدت نہ گذرے زید کو اسکے ساتھ وطی حرام ہے پس وطی کے دواعی یعنے بوسہ وغیرہ بھی حرام ہیں۔ بخلاف حالۃ الحیض والصوم۔ برخلاف حالت حیض اور حالت صوم کے ف کہ ان دونوں حالتوں میں وطی حرام ہے مگر بوسہ وغیرہ دواعی حرام نہیں ہیں۔ کیونکہ حرج لاحق ہے۔ لان الحیض یمتد شطر عمرہا۔ اسواسطے کہ حیض تو اس عورت کی نصف عمر تک ممتد ہوسکتا ہے ف کیونکہ ایک ماہ میں اول دس روز آیا پھر پندرہ دن طہر کے بعد شروع ہوا تو اسنے مہینہ میں سے پندرہ روز لے لیے پس نصف عمر کو شامل ہوگیا۔ والصوم یمتد شہرا فرضا واکثر العمر نفلا۔ اور روزہ بطور فرض رمضان کے ایک مہینہ تک اور بطور نفل کے اکثر عمر تک دراز ہوتا ہے۔ ففی المنع عنہا بعض الحرج۔ تو حیض و صوم میں دواعی سے منع کرنے میں تھوڑا حرج ہے ف اور حرج مرفوع ہے تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہیں۔ ولا کذلک ما عددنا لقصور مدتہا۔ اور یہ بات حرج کی ان ہو میں جو ہمنے بیان کیے (اعتکاف و ظہار و احرام وغیرہ) پیش نہیں آتی ہے کیونکہ انکی مدتیں کمتر ہیں ف پھر جو ہمنے قیاس بیان کیا اسکی تصحیح کے واسطے نص چاہیے ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام کان یقبل وہو صائم۔ اور یہ بات صحیح ہوئی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے ف کما فی صحیح البخاری ومسلم وغیرہ۔ ویضاجع نساءہ وہن حیض۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات کو ساتھ لٹاتے درحالیکہ وہ حائضہ ہوتی تھیں ف جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے قال ومن لہ امتان اختان فقبلہما بشہوۃ فانہ لایجامع واحدۃ منہا۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی ملک میں دو باندیاں باہم سگی بہنیں ہوں پھر اسنے ان دونوں کو شہوت سے بوسہ لیا تو پھر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے جماع نہیں کرسکتا ف یہانتک کہ ایک کی فرج کو غیر کی ملک کردے۔ ولا یقبلہما ولا یمسہما بشہوۃ ولا ینظر الی فرجہما بشہوۃ حتی یملک فرج الاخری غیرہ بملک او نکاح او یعتقہا۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک کا بوسہ تو لے اور نہ شہوت سے مساس کرے اور نہ شہوت سے اسکی فرج دیکھے یہانتک کہ دوسری باندی کی فرج کو دوسرے مرد کی ملکیت میں خواہ بطور نکاح یا ملک کے دیدے یا اسکو آزاد کردے ف غرضکہ باندی کا رقبہ اپنی ملک سے نکال دے یا اسکی فرج کو اپنی حلت سے خارج کردے مگر خالی تصد کافی نہوگا۔ اور اگر اسنے دونوں کا بوسہ نہ لیا ہو تو اسکو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس ایک سے چاہے وطی کرے اور اسکے سوائے دوسرے سے وطی و مس نہیں کرسکتا اگرچہ نہ کہا بوسے۔ اور ظاہر کلام اس امر کو مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید نہیں ہے جیسے باب مصاہرت میں صدر الشہید رح کا مختار ہے اور ہمنے کتاب النکاح کے محرمات میں بیان کیا ہے۔ واصل ہذا ان الجمع بین الاختین المملوکتین لایحل

Marfat.com

وطیا لاطلاق قولہ تعالیٰ وان تجمعوا بین الاختین - اور اس حکم کی اصل یہ ہے کہ ملک کہ دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ وان تجمعوا بین الاختین - مطلق ہے ف - یعنی حرام فرمایا کہ تم دو بہنوں کو جمع کرو - خواہ بطور نکاح ہو یا بطور ملک وطی ہو - یعنی وطی میں ملکہ دو بہنوں کا جمع کرنا بھی حرام ہے اور اسی پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم متفق ہیں - اور دو بہنوں کو خالی ملک میں رکھنا ممنوع نہیں ہے - ولا یعارض بقولہ تعالیٰ او ما ملکت ایمانکم - اور قولہ تعالیٰ او ما ملکت ایمانکم - اسکے معارض نہ ہوگا ف - یعنی مملوکات حلال کرنے کی آیت بھی عام ہے کہ جا ہو تنہا تصرف میں لاؤ یا دو بہنوں کو جمع کرو تو لازم آیا کہ مطلقاً حلت ہے تو جواب دیا کہ اول اطلاق سے حرمت نکلتی ہے اور اس اطلاق سے حلت نکلتی ہے تو جب حلال کرنے والی نص اور حرام کرنے والی نص جمع ہوں تو حرام کرنے والی نص کو ترجیح ہوتی ہے علاوہ اسکے مملوکات میں رضاعی ماں و بہن یا باندی بھی داخل ہے حالانکہ یہ بالاتفاق حرام ہیں تو معلوم ہوا کہ ما ملکت ایمانکم - عام نہیں بلکہ مخصوص ہے - اور مخفی نہیں کہ ما ملکت ایمانکم - میں عموم ہے اور قولہ ان تجمعوا الآیہ - میں اطلاق ہے تو عام اور مطلق میں معارضہ کی راہ نہیں ہے بالجملہ آیت سے ثبوت ہوا کہ دو بہنوں کو جیسے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے اسی طرح بطور ملک کے وطی میں جمع کرنا حرام ہے - ولا یجوز الجمع بینہما فی الدواعی لاطلاق النص - اور اسی طرح دو بہنوں کو دواعی میں جمع کرنا جائز نہیں کیونکہ نص مطلق ہے ف - یعنی نص میں مطلقاً دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ از راہ وطی ہو یا از راہ بوسہ وغیرہ باعث وطی ہو حتی کہ علت قطع الرحم سے وطی حرام ہے تو جو چیزیں سبب و باعث وطی ہیں وہ بھی حرام ہیں لیکن ہمنے اطلاق النص سے یہ تمتع حرام نکالا - ولان الدواعی الی الوطی بمنزلۃ الوطی فی التحریم علی ما مہدناہ من قبل - اور اس دلیل قیاس سے بھی حرام ہیں کہ وطی کے دواعی یعنے جو امر وطی کی جانب داعی و باعث ہیں وہ بمنزلہ وطی ہیں یعنی حرام ہیں وطی کی طرح اسکے باعث بھی حرام ہیں جیسا کہ ہمنے سابق میں ممہد کر دیا - فاذا قبلہما فکانہ وطیہما - پس جب مرد مذکور نے دونوں بہنوں کو بوسہ لیا تو گویا دونوں سے وطی کر لی - ولو وطیہما لیس لہ ان یجامع احدہما - اور اگر وہ دونوں سے وطی کر لیتا تو پھر اسکو یہ اختیار نہ ہوتا کہ کسی ایک معینہ سے وطی کیا کرے ف - جب تک کہ ایک کو حرام نہ کرے یعنی بطریق مذکورہ بالا اسکو جدا نہ کرے - ولا ان یاتی بالدواعی فیہما - اور یہ بھی اختیار نہ ہوتا کہ جماع کے باعث چیزوں کو ان دونوں کے ساتھ عمل میں لاوے - وکذا اذا قبلہما - پس اسی طرح جب دونوں کا بوسہ لیا ف - تو بھی یہی حکم ہے - اور بوسہ گویا بشہوت ہوا کرتا ہے - وکذا اذا مسہما بشہوۃ او نظر الی فرجہما بشہوۃ لما بینا - اور اسی طرح جب دونوں کو شہوت کے ساتھ مس کیا یعنی شہوت سے چھوا مساس کیا یا ان دونوں کی فرج کو شہوت سے دیکھا تو بھی یہی حکم ہے بدلیل مذکورہ بالا ف - کہ جو چیزیں کہ وطی کی جانب داعی ہیں وہ بمنزلہ وطی ہیں [illegible] داعی بھی نہیں کر سکتا - الا ان یملک فرج الاخری غیرہ بملک او نکاح - لیکن اگر ایک کو چھانٹ کر دوسرے کی فرج کا مالک کسی غیر کو کر دے بذریعہ ملک رقبہ یا ملک نکاح کے - او یعتقہا - یا دوسرے کو آزاد کر دے - لانہ لما حرم علیہ فرجہا لم یبق جامعا - اسواسطے کہ جب اسنے ایک کو چھانٹ کر دوسری باندی کی فرج اپنے اوپر حرام کر لی تو وہ دونوں کو جمع کرنے والا نہیں رہا - وقولہ بملک اراد بہ ملک یمین - اور یہ جو فرمایا بذریعہ ملک کے یعنے غیر کی ملکیت میں بذریعہ ملک دیدے اس سے مراد یہ کہ غیر کو رقبہ کا مالک کر دے - فینتظم التملیک بسائر اسبابہ بیعا وغیرہ - پس یہ قول جملہ اسباب سے غیر کے مالک کرنے کو شامل ہے خواہ بسبب بیع ہو یا غیر بیع ہو ف - جیسے غیر کو ہبہ کر دے یا صدقہ میں دیدے یا عوض صلح یا قصاص یا جرمانہ میں دیدے یا مثلاً زوجہ کو ہزار درم پر اس شرط سے خلع دے کہ شوہر یہ باندی واپس دیگا - پھر یہ شرط نہیں کہ غیر کو اس باندی کے کل رقبہ کا مالک کر دے بلکہ - وتملیک

Marfat.com

الشقص فیہ کتملیک الکل لان الوطی یحرم بہ۔ رقبہ کے ایک ٹکڑے کا مالک کرنا مانند کل رقبہ کے مالک کرنے
کے ہوجاتا ہے یعنے وہی فائدہ حاصل ہوجاتا ہے اسواسطے کہ اسقدر سے بھی وطی حرام ہوجاتی ہے ف۔ کیونکہ مشترک
باندی سے وطی کرنا حرام ہے۔ وکذا اعتاق البعض من احدہما کاعتاق کلہا۔ اور اسی طرح ایک باندی میں
سے کوئی جزو آزاد کرنا بھی بمنزلۂ کل آزاد کرنے کے ہے ف۔ یعنی اس فائدہ کے واسطے ایک جزو آزاد کرنا بھی کافی
ہے کیونکہ وطی حرام ہوجائیگی لیکن یہ قول صرف امام ابوحنیفہ رح کی اصل پر مستقیم ہے کہ انکے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے
ہو سکتے ہیں ورنہ صاحبین کے نزدیک تو ایک جزو آزاد کرنے سے کل باندی آزاد ہوجائیگی۔ وکذا الکتابۃ کالاعتاق
فی ہذا لثبوت حرمۃ الوطی بذلک کلہ۔ اور یونہی مکاتب کرنا اس بارہ میں مانند آزاد کرنے کے ہوتا ہے اسواسطے
کہ اس سب سے وطی حرام ہونا ثبوت ہوجاتا ہے۔ وبرہن احدہما واجارتہا وتدبیرہا لاتحل الاخری لانہا لاتخرج
بہا عن ملکہ۔ اور واضح ہو کہ دونوں باندیوں میں سے ایک کے رہن کرنے سے یا اسکو اجارہ پر دینے سے یا اسکو مدبرہ
کرلینے سے دوسری اسپر حلال نہوجائیگی کیونکہ ایسا کرنے سے مرہونہ یا مدبرہ یا اجارہ دی ہوئی اسکے ملک سے خارج نہوگی
قولہ او نکاح۔ یہ جو فرمایا کہ بذریعۂ نکاح کے ف۔ یعنی انمیں سے ایک کا نکاح کسی مرد کے ساتھ کردے۔ اور مراد
النکاح الصحیح۔ اس سے نکاح صحیح مراد ہے۔ اما اذا زوج احدہما نکاحا فاسدا لایباح لہ وطی الاخری الا
ان یدخل الزوج بہا فیہ لانہ یجب العدۃ علیہا والعدۃ کالنکاح الصحیح فی التحریم۔ اور اگر اسنے دونوں
میں سے ایک باندی کو بطور نکاح فاسد کے بیاہ دیا تو مولی کو دوسری باندی کے ساتھ وطی کرنی حلال نہوگی لیکن اگر
اس نکاح فاسد میں شوہر نے اسکے ساتھ وطی کرلی ہو تو دوسری اسپر حلال ہوجائیگی اسواسطے کہ منکوحہ پر عدت واجب
ہوگی اور عدت بھی حرام کرنے میں نکاح صحیح کے مانند ہے ف۔ حتی کہ غیر کے معتدہ سے نکاح اسی طرح حرام ہے جیسے
غیر کی منکوحہ سے حرام ہے تو اسکے ساتھ ملک یمین سے وطی بدرجۂ اولی حرام ہے۔ ولو وطی احدہما حل لہ وطی الموطوءۃ
دون الاخری۔ اور اگر مولی نے دونوں بہنوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کرلی تو اسی موطوءہ کے ساتھ برابر اسکو وطی کرنا
حلال ہے اور دوسرے کے ساتھ حلال نہیں ہے ف۔ اور اس سے دو بہنوں مملوکہ کا جمع کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ بلکہ دو
بہنوں مملوکہ میں سے ایک موطوءہ ہے اور دوسری صرف مملوکہ ہے۔ لانہ یصیر جامعا بوطی الاخری لا بوطی الموطوءۃ
اسواسطے کہ وہ شخص جمع کرنے والا جبھی ہوگا کہ دوسری باندی سے وطی کرے نہ اسوقت کہ صرف موطوءہ سے وطی کرے
ف۔ کیونکہ ایک باندی سے وطی کرنا اسکو حلال ہے۔ البتہ اسکی بہن سے بھی وطی کرنا دونوں کو جمع کرنا ہوگا اور یہ نہیں
پایا گیا۔ وکل امرأتین لایجوز الجمع بینہما نکاحا۔ اور ہر ایسی دو عورتیں کہ دونوں کو از راہ نکاح کے جمع کرنا جائز نہیں ہے
ف۔ جیسے عورت واسکی خالہ اور عورت واسکی پھوپھی۔ فیما ذکرنا بمنزلۃ الاختین۔ تو ایسی دو عورتیں امور مذکورہ
میں بمنزلہ دو بہنوں کے ہیں ف۔ یعنی جیسے ایک ماں باپ سے یا فقط باپ یا فقط ماں سے دو بہنیں بطور ملک کے
جمع کرنا جائز ہے اسی طرح ایک باندی واسکی پھوپھی یا خالہ کو بھی ملک میں جمع کرنا جائز ہے لیکن اگر ایک سے وطی کرے تو دوسری
سے وطی یا کوئی فعل داعی نکرے اور اگر دوسری سے بھی کیا تو جب تک ایک کو حرام نکرے بوجوہ مذکورہ تب تک کسی سے
وطی یا داعی جائز نہوگا۔ (فروع متفرقہ متعلق پردہ) امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اپنی ماں و بہن و
دختر کے یہاں بدون آگاہ کرنے واجازت کے نجاوے اور زوجہ کے پاس صرف سلام کرکے چلا جاوے۔ التاتارخانیہ
یہ قول منصوص بحدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ ماں کے پاس جانے میں بھی اجازت کا حکم دیا اور فرمایا کہ کیا تو بعجلت تاکہ
کہ اسکو ننگی کھلی دیکھے چنانچہ مترجم نے تفسیر میں ذکر کیا ہے م۔ شعر بن محبوب کا بال خشک ہوا اور صحیح یہ کہ عورتوں میں اسکا خلط نہیں

Marfat.com

جائز ہی بلکہ منع کیا جاوے۔ القاضیخان۔ ہ۔ لواطت کرنا اپنی مملوک و مملوکہ و زوجہ کے ساتھ حرام ہی۔ عورت کی فرج و مقعد
کے درمیان جو جھلی کا پردہ ہی اگر پھٹ گیا تو شوہر کو اس سے وطی نہین جائز ہی مگر جبکہ یہ یقین ہو کہ طرح وطی کر سکتا ہی کہ مقعد
مین نہ جائیگا اور اگر شک ہو تو وطی نہین کر سکتا ہی۔ الغرائب۔ ہ۔ (متعلق لباس) سیاہ رنگ پہننا مندوب ہی
الکنز۔ ہ۔ بلکہ جائز ہی اور مندوب ہونے کی وجہ ظاہر نہین ہی اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک پر فتح مکہ کے روز
سیاہ عمامہ تھا اور آپ نے سپید کے واسطے ارشاد و استحباب فرمایا ہی۔ م۔ عمامہ کا چھور دونون کندھون کے بیچ مین لٹکانا
مستحب ہی۔ الکنز۔ بعض نے کہا کہ اسکا طول ایک بالشت ہو اور بعض نے درمیان پشت اور بعض نے زیر کمر تک کہا۔ الذخیرہ
عمامہ زمین پر نہ ڈالے اور جب دوبارہ باندھنا چاہے تو پیچون کو جیسے باندھا تھا آہستہ کھول کر دوبارہ باندھے۔ خزانۃ المفتین
ٹوپی پہننا مضائقہ نہین ہی۔ الوجیز۔ بلکہ طریقہ سنت اور فرق از کفار ہی کہ ہم لوگ عمامہ کے نیچے ٹوپی پہنتے ہین۔ کما فی الحدیث
۔م۔ رقیق حریر بالاجماع مکروہ ہی۔ المضمرات۔ اگر تانا حریر و بانا غیر حریر ہو تو بلا خلاف بالاجماع جائز ہی اور یہی صحیح ہی۔ اور
اسکے برعکس ہو تو جہاد مین بالاجماع جائز ہی۔ المحیط۔ لڑائی جہاد مین حریر و دیباج مکروہ ہی یہی اصح ہی۔ الخزانہ۔ اس زمانہ مین
خز کو ریشم کے کوڑے سے بناتے ہین تو خز کی طرح مکروہ تحریمی ہونا چاہیے۔ الملتقط۔ ریشمی لحاف مرد کو جائز نہین اور سہری
کا ریشمی پردہ جائز ہی جیسے بچہ کا گہوارہ ریشمی چادر سے جائز ہی۔ القنیہ۔ ریشم کی ٹوپی مکروہ ہی۔ السراجیہ۔ ریشم کا تکیہ مکروہ
ہی یہی صحیح ہی۔ القنیہ۔ عورتون کو حریر خالص جائز ہی۔ المحیط۔ صوف و بال کا لباس سنت انبیاء علیہم السلام ہی۔ الغرائب
لباس جمیلہ پہننا مکروہ نہین ہی بشرطیکہ تکبر نہ آوے اور تکبر کی تفسیر یہ ہی کہ جیسا پہلے تھا ویسا ہی رہے۔ السراجیہ سیاہ یا نگون
کپڑے کسی میت پر تاسف کے واسطے پہننا مکروہ تحریمی ہی۔ القنیہ۔ ہر وقت عمدہ کپڑون سے محتاج مسلمانون کو اذیت نہ دے
الخلاصہ۔ قدمون تک لٹکتی ازار مرد کو مکروہ ہی۔ العتابیہ۔ پیوند لگا ہوا اور موٹا کپڑا سنت اسلام ہی۔ قلت قد سبق فی حدیث
عمر رضی اللہ عنہ۔ فیما رواہ ابن حبان عن ابی عثمان النہدی۔ پائجامہ مرد و عورت کے واسطے مستحب ہی۔ الغرائب ازار
وقمیص دراز لٹکانا بدعت ہی اور اگر تکبر کے طور پر ازار ٹخنون سے نیچی نہو تو کراہت تنزیہی ہی۔ الغرائب۔ بلکہ صحیح یہ ہی کہ ٹخنے سے
نیچی ازار رکھنا ہی تکبر و خیلاء کی تفسیر ہی پس مطلقاً مکروہ ہی اور ابو داؤد کی حدیث مین ہی کہ جسکی ازار ٹخنے سے نیچی ہو اللہ تعالی
اسکی نماز قبول نہین فرماتا۔ نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد برشرط مسلم صحیح ہی۔ اور واضح ہو کہ یہ وعید ایسی ازار سے متعلق
ہی کہ جو ٹخنے سے نیچی رہ جاوے ٹخنہ ڈھکے یا نماز کے وقت ازار یا پائجامہ کو اوپر چڑھاوے بہرحال اس وعید مین شامل
ہوگا اسواسطے کہ ممنوع ایسی ازار ہی نہ ٹخنہ ڈھکنا۔ کیا نہین دیکھتے ہو کہ موزہ پہنکر اور چادر باندھکر نماز ٹخنے ڈھکے بلا خلاف
جائز ہی۔ م۔ سمور و سنجاب و ثعلب کی ٹوپی مین مضائقہ نہین ہی اور جملہ درندون کی کھال سے پوستین مکروہ نہین جبکہ دباغت
ہو یا ذبیحہ ہو اور چاہے مصلی بنا دے۔ العتابیہ والمحیط والملتقط۔ ہ۔ جن برتنون پر چاندی سونے کی قلعی ہو اسنے انتفاع
بالاجماع مباح ہی۔ الاختیار شرح المختار۔ موتی پہننا طفل و بالغ دونون کو جائز ہی اور کڑے و کنگن طفل مذکر کو مکروہ ہین۔
السراجیہ۔ سونے کی انگوٹھی صحیح قول مین مردون کو حرام ہی۔ الوجیز۔ لوہے و تانبے و پیتل و کانسہ و رانگ کی انگوٹھی مردون
و عورتون سب کو مکروہ ہی۔ اور عقیق و یشب علی الصحیح جائز ہی۔ السراج والجواہر۔ لیکن حدیث مین ہی۔ والتمس ولو خاتما
من حدید۔ یعنی ناکح سے کہا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ پس شاید کہ عورتون کے واسطے مضائقہ نہو۔ م۔ اور اگر
لوہے پر چاندی کا پانی پھرا ہو تو جائز ہی۔ المحیط۔ (ایضاً کھانے پینے مین) کھانا چار طرح ہی فرض و مستحب و مباح
وحرام۔ قسم اول فرض اسقدر کہ مرنے نہ پاوے پس اگر کھانا پینا ترک کیا یہانتک کہ مر گیا تو خودکشی کا گنہگار ہی۔ قسم دوم مستحب
اس سے اتنا زیادہ کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کر سکے اور اسیر روزہ آسانی ہو مترجم کہتا ہی کہ اس سے ظاہر ہی کہ اگر بقدر فرض بیٹھ

اکتفا کرے کہ کھڑے ہوکر نماز ادا نکر سکے تو کچھ گناہ نہیں ہے اگرچہ رکن قیام ادا نہوسکا کیونکہ قیام اس شخص کے واسطے رکن ہے جو قادر ہو اور میرے نزدیک ظاہرا یہ سوائے فرائض کے ہے بدلیل اسکے کہ جب قیام واجب ہے تو جو چیز کہ قیام کی مقوی ہو وہ واجب ہونا چاہیے۔ جیسے نماز میں شرمگاہ چھپانا واجب ہے تو بقدر ستر سکانی جس سے کپڑا حاصل کرے واجب ہے اور اسی کی نظیر زوجہ و اولاد کا نان و نفقہ ہے جبکہ بضرورت بدون کمائی کے پوری نہو جیسا کہ کسب کا مسئلہ آتا ہے۔ ہاں اگر ظاہری اسباب کا برتاؤ کرنے کے بعد میسر نہو تو معذور ہے جیسے کسی کو باوجود کمائی کے کھانا میسر نہو یا قدر فرض سے زائد میسر نہوا تو معذور ہے فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قسم سوم مباح وہ اسقدر کہ مستحب سے زائد حد سیری تک کھاوے تاکہ بدن کی قوت بڑھے (یعنی اعمال خیر مانند جہاد و تہجد وغیرہ میں قوی ہو۔ م۔ بہ نیت اگرچہ ثواب ہے لیکن نفس کھانا مباح ہے)۔ اور اسمیں کچھ عذاب و ثواب نہیں اور اگر حلال سے ہو تو حساب آسان ہوگا۔ قسم چہارم حرام اور وہ سیری سے زائد ہے یعنے سیری سے زائد کھانا حرام ہے لیکن جبکہ کل کے روزہ پر قوت حاصل کرنا مقصود ہو یا یہ غرض کہ مہمان شرمندہ نہو تو سیری سے زائد میں مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی مثلاً اس شخص کی مقدار سیری یا دھیر ہے اور مہمان قوی کی سیری ڈیڑھ پاؤ ہے پس اگر اسنے پاؤ کھینچا تو وہ شرمندہ ہوگا لہذا اسکو سیری سے زائد مباح ہے۔ خوراک کم کرنے کی ریاضت اس درجہ تک نہیں جائز ہے کہ ادائے فرائض سے کمزور ہو جاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تیسرا کلام سابق کے واسطے صریح دلیل ہے کہ اسقدر واجب ہے کہ کھڑے ہوکر فرائض ادا کرے کیونکہ قیام واجب ہے۔ م۔ یا نفس کا اسقدر بھوکا رکھنا کہ ادائے عبادات سے عاجز نہو تو یہ مباح ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ محمود و مثاب ہے۔ م۔ اور اسمیں نفس کی ریاضت ہے اور اس سے طعام خوشگوار ہو جاتا ہے برخلاف قسم اول کے جسمیں ادائے فرائض سے قاصر ہو تو وہ خودکشی میں سے ہے اسی طرح نوجوان جس کو جوش شہوت سے حرام زنا کا خوف ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ کھانے سے باز رہے تاکہ بھوک سے اسکی شہوت ٹوٹ جاوے بشرطیکہ اس حد تک ہو کہ ادائے عبادات سے عاجز نہو جاوے بلا ختیار شرح المختار۔ ہ۔ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ مومن ایک آنت میں کھاتا ہے اور کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے یعنی یہ کہ ہر آدمی کے واسطے ہم آنتیں ہیں پس مومن کا جب نور ایمان سے ایسا بھر جاتا ہے کہ وہ صرف ایک آنت کی مقدار سے سیر ہو جاتا ہے اور کافر خالی تو اپنے جوف کو یہاں تک بھرتا ہے گویا جو سے سات ہو جاتی ہیں یعنے سیری سے زائد کھاتا ہے۔ حدیث صحیح میں حد معین یہ رکھی کہ جوف میں تہائی طعام و تہائی پانی و تہائی سانس کے لیے ہو یعنی اس سے زائد خلاف مستحب ہے اگرچہ کمی بہتر ہے اور حدیث صحیح میں آیا کہ اے گروہ نوجوانوں کے تم میں سے جسکو قوت و قدرت حاصل ہو وہ نکاح کرلے کہ وہ خوب نظر کو نیچی کرنے والا اور فرج کی حفاظت کرنے والا ہوتا ہے اور جسکو وسعت نہو تو وہ روزہ رکھنا اپنے اوپر لازم کرلے کہ یہی اسکے واسطے خصی ہونے کا فائدہ دیگا۔ رواہ البخاری وغیرہ کیونکہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے خصی ہوجانے کی اجازت مانگی تھی پس اسکو حرام فرمایا اور روزہ رکھنے کی تاکید فرمائی۔ لہذا خالی بھوکا رکھنا نہ اختیار کرے بلکہ روزہ رکھے۔ اور واضح ہو کہ رہبانیت بدعت و ممنوع ہے اور بعض احادیث میں ہے کہ سیری ست کی رہبانیت تو جہاد ہے۔ اور اس مقام کے بیان سے ظاہر ہوا کہ بعضے اہل بدعت نے بزرگوں کے نام سے جو چلہ کشی نکالی اسطرح کہ ایک بند مکان میں ایک دانہ و گھونٹ پانی سے چالیس دن تک افطار کرتے ہیں حتی کہ چالیسویں روز صرف نیم سانس باقی ہوتی ہے اور بیہوش نکالے جاتے ہیں اور دودھ ٹپکا کر چند روز پرورش کیے جاتے ہیں یہ طریقہ ترک فرض و حرام بلاخلاف ہے اور سابق کے بعض صالحین جنکی اقتدا کا دعوی کرتے ہیں انکی کیفیت یہ تھی کہ انکی ریاضت آہستہ آہستہ یہانتک پہونچی تھی کہ طعام قلیل بعد دو تین روز کے کھاتے تھے اور بوجہ قوت روحانی و غلبۂ انوار ایمانی کے انکو ادائے عبادات وغیرہ کی قوت بدستور حاصل رہتی تھی حتی کہ امام غزالی علیہ الرحمۃ نے بعض سے ایک ہفتہ یا زیادہ کے بعد طعام نقل کیا ہے اور اسکا بھید یہی ہے جسکی جانب مترجم نے اشارہ کیا اور یہ اقتدائے سنت خاصہ سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم ہے کہ آپ پے درپے چند روز تک روزہ رکھتے تھے

Marfat.com

اور جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا کرنا چاہا تو انکو منع فرمادیا اور علت یہ بیان فرمائی کہ مجھے میرا رب سبحانہ تعالی کھلاتا پلاتا ہی لہذا جماعت سلف وخلف رضی اللہ عنہم نے متواصل روزہ مکروہ جانا ہے اگرچہ انکو افطار کی حاجت نہ ہوتو بھی ایک چھوہارے وغیرہ سے افطار کرلیتے تھے۔ پس حاصل یہ کہ اللہ تعالی نے یہ بدن آدمی کو ایک نعمت غیر مترقبہ عنایت فرمائی کہ جسکو طریقہ سنت وادب پر طاعات مین لگانے سے وہ کمالات روحانیہ فاضلہ وکاملہ تک پہونچتا ہی اور بعض مواضع مین مترجم نے تصریح کی کہ جیسے جسم کے ساتھ ایک پیکر ہیولانی اسی شکل وصورت کا یعنی ہمزاد ہو جو ہر آدمی کے ساتھ موافق حکم حدیث کے پیدا ہوتا ہی اسی طرح روح سری کے ساتھ ایک پیکر نورانی اسی شکل وصورت کا یعنی مدلل ہی کہ موافق تعلیم حدیث کے وہ بھی انسان کے ساتھ مخلوق ہوتا ہی اور جیسے حواس خمسہ ظاہری وباطنی اس جسم واسکے متعلق پیکر ہیولانی کے واسطے ہین اسی طرح روح واسکی ہیأت نورانی کے واسطے ہین حتی کہ اگر اس جسم کو طاعات سنت مین ظاہر وباطن متادب رکھنے سے بہت جلد اسکے مقام ہیولانی پر پہونچا کہ جس سے فوراً تجاوز کرنا اسمہ تعالے عزوجل سے درخواست کرے کہ وہ بڑے فتنہ کا مقام ہی پھر اس سے متجاوز ہوکر پیکر نورانی روحانی تک واصل ہوا اور دائمی ابدی اُخروی قوت کے حواس وقوی ظاہر ہوئے تو پھر اسکو ان ہاتھ پاؤن وغیرہ اوران حواس باطنہ حافظہ وخیال وغیرہ کی کچھ ضرورت نہین ہوتی ہی بلکہ اگر یہ ہاتھ پاؤن کٹ جاوین تو اسکی اپنی ہاتھ پاؤن کے کام مین کچھ مشکل نہین بلکہ اس سے بدرجہا بہتر کام کرتا ہی چنانچہ مولوی روم علیہ الرحمہ نے ایک بزرگ زاہد کا قصہ نقل کیا جنکے ہاتھ جہاد مین کٹ گئے تھے اور صحاح احادیث مین اسکے اشارات صریحہ اپنے موارد ومبانی ومعانی مین موجود ہین لیکن ادراک وفہم درکار ہی ورنہ بحکم قولہ تعالی وکاین من آیۃ فی السموات والارض یمرون علیہا وہم عنہا معرضون لیکن کافرون کے عدم ادراک سے یہ لازم نہین کہ وحدانیت حق عزوجل کے آیات اس زمین وآسمان وانکے نقوش مین موجود نہون اسی طرح احادیث مین اسمجھی سے معانی نہونا لازم نہین ہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو اب جاننا چاہیے کہ جسنے قبل وصول مقصود یعنی روحانیت کے اگر اس نعمت جسم کو تباہ کیا تو وہ نہایت خرابی وخسارت مین مبتلا ہوا اور آیندہ اسکے ہاتھ سے معین ذریعہ کم ہوا اور بام اعلی پر چڑھنے کی سیڑھی وزینہ ندارد ہوگیا پس اسکی جہالت پر ہزار ہزار صد ہزار افسوس ہی لہذا جاہل بوجہ اغوائے شیطان کے نفس کشی کے دھوکے مین خودکشی کرتا اور برباد ہوجاتا ہی اور بعد وصول نہ کھانے وغیرہ سے کوئی ضرر نہین ہوتا ہی پس جن بزرگون سے بے درپے روزہ رکھنا یا دوچار روز تک نہ کھانا مروی ہی وہ اپنی حالت وصول پر تھے کہ باوجود اسکے فرائض وطاعات وجہاد ادا کرتے تھے اوران مقلدون نے جہالت سے اپنی ابتدائی حالت مین انکی نقل اُتاری اور حدیث وفقہ کی متابعت سے سرکشی کی تو برباد ہوئے پس شرع سے تجاوز کرکے اپنے نفس کی راہ اختیار کرنا گمراہی ہی اور اپنے نفس کی راہ یہ بھی ہی کہ اپنی سمجھ پر کام کرے واللہ الہادی الی سبیل الرشاد۔ م۔ اصلاح بدن کی غرض سے بقدر حاجت یا زیادہ کھانا مضائقہ نہین ہی۔ الہادی۔ روٹی کے ساتھ کھانے کی چیزون مین اکثر رکھنا منجملہ اسراف ہی مگر جبکہ اسکی حاجت ہو مثلاً ایک طرح کی چیز سے اکتا رہے تو دال سالن ترکاری وغیرہ کئی قسم کا پکا دے تاکہ ہر ایک مین سے تھوڑا تھوڑا کھا دے تاکہ ادائے طاعت کی قوت حاصل کرنے تک پورا ہوجاوے یا یہ غرض ہو کہ متعدد مہمانون کو کھلادے تاکہ ہر ایک گروہ کو دسترخوان پر ایک بعد دوسرے کے بٹھلادے کہ سبکی ضیافت پوری ہوجاوے۔ الخلاصہ والاختیار۔ دسترخوان پر حاجت سے زائد روٹی رکھنا منجملہ اسراف ہی مگر انکے بعد دیگرے مہمانون کی آمد ہو۔ اور منجملہ اسراف کے یہ کہ روٹی مین سے بیچ کا حصہ کھاوے اور کنارے چھوڑ دے یا پھولی ہوئی کھاوے اور باقی چھوڑ دے کیونکہ یہ ایک طرح کا اترانا ہوا لیکن اگر دوسرا اسکو کھالیتا ہو تو مضائقہ نہین ہی جیسے روٹیان چھانٹ کر کھانے مین حکم ہی۔ الاختیار۔ منجملہ اسراف کے یہ کہ ہاتھ سے گرا ہوا لقمہ چھوڑ دے بلکہ اُٹھاکر پہلے اسکو کھاوے۔ الاختیار اور حدیث مین ہی کہ اسکو شیطان کے واسطے نہ چھوڑے۔ م۔ روٹی کی بزرگی کرنے مین سے یہ بھی ہی کہ جب روٹی سامنے آوے

تو کھانا شروع کردے اور ساتھ کی چیز سالن ترکاری وغیرہ کا انتظار نہ کرے۔ اختیار۔ طعام سے پہلے اور پیچھے ہاتھ دھونا سنت
ہے۔ الظہیریہ۔ اور حدیث میں کبھی ایسا ہوا کہ آپ نے پہلے نہ دھوئے اور کبھی بعد طعام کے ہاتھ رگڑ دیے۔ م۔ ادب یہ کہ قبل طعام کے
پہلے جوانوں کے پھر بوڑھوں کے ہاتھ دھلوائے جاویں اور بعد طعام کے اسکے برعکس ہے۔ الظہیریہ۔ ادب ہے کہ قبل طعام کے ہاتھ
دھوکر رومال سے نہ پونچھے اور بعد طعام کے دھوکر پونچھ ڈالے۔ خزانۃ المفتین۔ یہ اسوقت کہ رومال رکھنا بطور نخوت نہو بلکہ اس
غرض سے کہ اثر طعام سے انگلیاں صاف ہوجاویں۔ م۔ آٹے کے چوکر سے ہاتھ دھونا یا چوکر جلانا جبکہ اسمین کچھ آٹا نہو مضائقہ
نہیں اگرچہ اسکو جانور کھاتے ہیں۔ القاضیخان۔ بعد طعام کے آٹے یا بیسن سے مانند صابون کے ہاتھ دھونے میں بقول
ابوحنیفہ وصاحبین کچھ مضائقہ نہیں۔ یہ نوادر ہشام میں مذکور ہے۔ الذخیرہ۔ جنب کو دونوں ہاتھ دھونے اور کلی کرنے سے پہلے
کھانا و پینا مکروہ ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ کو مکروہ نہیں مگر منھ پاک کرلینا بہرصورت مستحب ہے۔ القاضیخان۔ ہمارے
بعض مشائخ نے کہا کہ ہم وضوء میں غیر سے مدد نہیں لیتا یہی حال طعام کا ہے یعنی اسمین خود پانی ڈالے اور دھووے۔ المحیط۔
سنت طعام میں اول بسملہ و آخر الحمدللہ ہے اور اگر بھول جاوے تو کہے۔ بسم اللہ اولہ وآخرہ۔ یہی حدیث میں وارد ہے۔ الجتبیٰ۔
بسم اللہ زور سے کہے تاکہ ساتھی لوگ کہیں۔ اور الحمدللہ زور سے نہ کہے مگر جبکہ ساتھی فارغ ہوچکے ہوں۔ التاتارخانیہ
اگر کسی ساتھی نے بسملہ نہ کہی تو شیطان شریک ہوجاتا ہے چنانچہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں صحابہ رضی اللہ عنہم
شریک تھے کہ اتنے میں ایک اعرابی آکر شریک ہوا جس سے طعام جلد ختم ہوگیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسنے بسملہ
نہیں پڑھی تھی۔ م۔ بسملہ ایسے طعام کے اول میں کہے کہ وہ رزق حلال ہو یعنے حرام پر بسملہ کہنا کفر ہے۔ اور الحمدللہ بعد ہر طعام
کے کہے۔ القنیہ۔ سنت ہے کہ نمک سے شروع اور نمک پر ختم کرے۔ الخلاصہ۔ قول یہ مفید ہے لیکن سنت ہونے میں تامل ہے
مگر انکہ سنت سے مراد کسی وقت فعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہو واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ خوراک قلیل ہونا چاہیے
الغرائب۔ حدیث میں گرم کھانے کو پھونکنا ممنوع ہے بلکہ صبر کرے کہ سرد ہوجاوے۔ م۔ ابو یوسف رح سے تفسیر مروی ہے کہ
پھونکنا مکروہ نہیں مگر اسی صورت میں کہ پھونک سے آواز نکلے جیسے ہون۔ اُف وغیرہ۔ کما فی النوادر۔ ولیکن منشا
یہ کہ مطلقاً نہ چاہیے چنانچہ خلاصہ میں بعد نقل فوائد کے کہا کہ گرم طعام نہ کھاوے اور نہ سونگھے اور نہ کھانے پینے کی چیز میں پھونکے
م۔ شاید اسوجہ سے کہ لعاب دہن کے ریزہ اسمین گرنے سے دوسروں کو طبعاً کراہت معلوم ہوگی۔ م۔ شروع طعام میں کھانے
کے بیچ میں سے نہ کھاوے۔ الخلاصہ۔ انگلیاں چاٹنا قبل صاف کرڈالنے کے مسنون ہے۔ الوجیز۔ اور پیالہ چاٹنا یعنی انگلیوں
سے صاف کرنا سنت ہے۔ الخلاصہ۔ گرا ہوا لقمہ اٹھاکر کھانا سنت ہے۔ المحیط۔ راستہ پر کھانا مکروہ ہے اور بقول مختار ٹہلتے کھانا
مکروہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ تکیہ دیے ہوئے کھانا و پینا یا بایاں ہاتھ ٹیک کر یا ٹیک لگاکر مکروہ ہے۔ العتابیہ۔ اور کہا گیا کہ اگر بطور
تکبر نہو تو بقول مختار مضائقہ نہیں ہے۔ الجواہر الاخلاطی۔ مترجم کہتا ہے کہ قول اول ہی اصح ہے اور حدیث میں منصوص ہے اور چونکہ
یہ وضع اہل تکبر کی ہے تو نیت بیفائدہ ہے علاوہ بریں حدیث میں اسطرح وارد ہے کہ میں ایسا نہیں کرتا تو حرمت نہیں ہے مگر خلاف سنت
ہوگا اور شاید کہ مکروہ سے یہی مراد ہے۔ م۔ مخمصہ کی حالت میں مردار سے اسقدر کھانا کہ جس سے ہلاکت دفع ہو مضائقہ نہیں ہے۔
السراجیہ۔ میں کہتا ہوں کہ شاید مختار یہ کہ وہ بحال خود حرام ہے صرف گناہ دور کیا گیا ہے یا مراد یہ کہ اسمین قول مخالف معتبر نہیں ہے
ورنہ یہ تو صحیح ہے کہ اسوقت مردار سے بقدر کھانا فرض ہے حتی کہ اگر نہ کھاوے اور مرجاوے تو خودکشی ہے اور اسی طرح شراب
پینا و سور کھانا۔ اور یہی حکم اکراہ میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ ہم تجھکو قتل کرینگے ورنہ تو اس مردار یا خون یا شراب یا سور سے کھا
لیوے تو اگر یہ ضرورت رکھتا ہو تو ان کا پینا واجب ہے ورنہ قتل ہونے پر گنہگار ہوگا بخلاف اسکے اگر کہا کہ ہم قتل کرینگے ورنہ تو
زید کو قتل کر تو خود قتل ہو [illegible] نہیں کہ زید کو قتل کرے۔ م۔ پھر مخمصہ کی حالت میں اختلاف ہے

Marfat.com

چنانچہ بعض نے کہا کہ مردار اسوقت جائز ہی کہ بھوک سے اپنے نفس پر تلف کا خوف کرے۔ ابن المبارک سے مروی ہی
کہ ایسی حالت ہو کہ بازار مین جاوے تو سوائے اس حرام کے دوسری چیز کو نہ دیکھے۔ بعض نے کہا کہ جب اسکے قوام
سے کمزور ہو جاوے۔ اور بعض نے کہا کہ تین روز کے بعد مباح ہی اور صحیح یہ ہی کہ اسکے واسطے کوئی وقت مقدر نہین ہی
کیونکہ لوگون کی طبیعتین مختلف ہین۔ الغرائب۔ اور حدیث صحیح مین بعضے ایسے لوگون کو اجازت دی جو روزانہ کفایت
سے کم پاتے تھے پس شاید کہ اسی اختلاف طبیعت کی وجہ سے تھا کیونکہ اکثر صغیر بچہ اسکو برداشت نہین کرسکتے ہین
اور انکا حرج شدید ظاہر ہی حالانکہ حرج مدفوع ہی فافہم۔ م۔ پھر بعض نے کہا کہ مردار کھانا تو جیسا حرام تھا اسی طرح حرام ہی
لیکن مخمصہ سے مضطر کے واسطے گناہ دور کر دیا گیا ہی اور بعض نے کہا کہ نہین بلکہ وہ مضطر کے واسطے حلال ہی حتی کہ وہ
اسکو چھوڑ نہین سکتا۔ الغرائب۔ اور یہی احق ہی۔ اسواسطے کہ قولہ تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا۔ اصلی اباحت کی دلیل
ہی سوائے اسکے جو بطور حکم تعبدی کے ممنوعات ہین پس جب اسمین ممانعت نہین رہی تو اصلی حلت عائد ہوئی واللہ تعالی
اعلم۔ م۔ اگر بھوک سے اپنی جان پر موت کا خوف ہو حالانکہ سفر مین اسکے ساتھی کے پاس طعام ہی تو روضہ مین مذکور ہی کہ
اسکو جائز ہی کہ اپنی ہلاکت دور کرنے کی مقدار اسکے طعام سے بشرط ضمانت کے لے۔ الخلاصہ۔ یعنی جسقدر لیا اسکا ضامن
ہی۔ م۔ اور اگر پیاس سے خوف موت ہو اور اسکے رفیق کے پاس پانی ہی تو اس سے اسقدر پانی لینا جائز ہی کہ پیاس کا خوف
جاتا رہے حتی کہ اگر وہ انکار کرے تو اس سے لڑائی کرنا جائز ہی مگر بدون ہتھیارون کے لڑ سکتا ہی اور ہتھیار سے مقاتلہ
نہین جائز ہی۔ الخلاصہ۔ کیونکہ اپنی جان رکھنے کے واسطے دوسرے کا قتل کرنا جائز نہین ہی اور ہتھیار سے قتال مین بھی
قصد ہی اور قصد مذکور بمنزلہ قتل ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ حدیث مین قاتل و مقتول دونون کو دوزخ مین فرمایا ہی پس پوچھا
گیا کہ یہ تو قاتل ہی اور وہ مقتول کیون دوزخ مین ہی تو فرمایا کہ اسواسطے کہ وہ ساتھی کے قتل پر حریص تھا۔ م۔ اور اگر رفیق کو
بھی پیاس سے خوف ہو تو اسکے پاس سے کچھ پانی لے اور کچھ چھوڑ دے۔ الخلاصہ۔ اور تہذیب مین لکھا کہ اگر مالک طعام
نے اسکو دینے سے انکار کیا تو قتال نہین کرسکتا اور اگر صبر کرکے مرگیا تو اسکو روا ہی۔ ھ۔ اسواسطے کہ غیر کی مملوکہ چیز پر ناحق
اسکو قتل کرنا روا نہین ہی لیکن وارد ہوتا ہی کہ اس حالت مین اسکا حق متعلق ہو گیا کیونکہ غیر کی مملوکہ غایت یہ کہ حرام ہی اور
اسوقت اسکو حرام بھی حلال ہی اور جواب یہ کہ ہان جسطرح پاوے لیوے لیکن اسکو قتل نہین کرسکتا ہی بخلاف اسکے اگر کنوئین
کے پانی سے مانع ہو تو قتال کرے جیسا کہ تہذیب مین مذکور ہی اور یہ اسوجہ سے کہ اسکا حق پہلے سے متعلق ہی تو روکنے والا
گویا اسکو مار ڈالنا چاہتا ہی تو یہ اپنے حق کا قصد کرکے دفع کرے پس دونون مین فرق یہ کہ غیر کے طعام سے پہلے اسکا حق
متعلق نہین تھا اور کنوئین کے پانی سے متعلق تھا۔ بخلاف اسکے اگر کنوئین مین پانی سے مانع نہو بلکہ اپنی مشکیزہ سے مانع
ہو تو قتال نہین کرسکتا ہی۔ پس اسکا تکیہ یہ ہی جو محیط مین مذکور ہی کہ شیخ ابو نصر رح نے فرمایا کہ جس چیز کو آدمی نے اپنے
حوزہ و تصرف مین کر لیا وہ اسکا مالک ہو جاتا ہی جیسے طعام اور پانی جو اسنے برتن وغیرہ مین کرلیا اگرچہ وہ دریا کا پانی ہو۔ تو ایسی
چیز کے لینے مین مضطر کو مالک سے قتال جائز ہی لیکن بدون ہتھیار کے لڑے اور ہتھیار سے لڑنا نہین جائز ہی۔ اور کنوئین
وغیرہ کے پانی مین اگر مضطر روکا گیا تو اسکو ہتھیار سے قتال بھی جائز ہی۔ کذا فی المحیط۔ پیاس سے خوف ہلاک ہوا اور اسکے
پاس شراب موجود ہی پس اگر جانے کہ اس سے رفع تشنگی ہوگی تو بقدر ضرورت پینا جائز ہی۔ الوجیز۔ بلکہ بقول اصح اگر نہ پیا
اور ہلاک ہو تو عاصی ہی۔ م۔ اگر مضطر نے مردار بھی نہ پایا اور اپنی ہلاکت کا خوف کیا پس کسی آدمی نے اس سے کہا کہ میرا ہاتھ
یا کوئی عضو کاٹ کر کھالے تو اسکو ایسا کرنا روا نہین ہی اگرچہ وہ شخص اسطرح ٹکڑا کاٹنے سے مر نہ جاوے اور اس شخص کا حکم دینا
بھی صحیح نہین ہی جیسے مضطر کو روا نہین کہ اپنے بدن سے ٹکڑا کاٹ کر کھاوے۔ القاضی خان۔ باپ کو اگر پسر کے مال کی ضرورت

Marfat.com

ہوئی کو تناول کرے پس اگر شہر مین ایسا ہوا اور محتاجی کی وجہ سے ہو تو سخت کہاوے اور اگر جنگل مین ہوا اور طعام نہونے
کی وجہ سے ضرورت پڑے پس اگر باپ تونگر ہو یعنے اسکو صدقہ لینا حلال نہو تو وہ پسر کا مال بقیمت تناول کرے۔ الخلاصہ۔ باپ
کو اپنے پسر بخیل کا مال تناول کرنا روا نہین ہی مگر جبکہ حاجت پڑے اور اگر وہ لئیم بخیل نہو تو بغیر حاجت بھی روا ہی۔ الملتقط
فقیر نے حالت مخمصہ مین مردار وغیرہ سے انکار کیا یہان تک کہ مرگیا یا روزہ رکھا اور نہ کھایا حتی کہ مرگیا تو گنہگار ہی۔ الاختیار
والکبری۔ (**فصل کسب وکمائی کرنا**) امام محمد رح نے کتاب الکسب مین لکھا کہ محتاج جبکہ کمائی سے عاجز
ہو تو لوگون پر اسکا طعام فرض ہی۔ اس مسئلہ کی تین صورتین ہین۔ اول یہ کہ نکلکر کمائی سے عاجز ہو تو جو شخص اسکے حال سے
واقف ہوا اسپر فرض ہی کہ اسکو اسقدر طعام پہونچاوے کہ وہ نکلنے وادا ے فرائض پر قوی ہو جاوے (لیکن جس کسی نے
ایسا کردیا تو ثواب پایا اور باقیون سے فرضیت ساقط ہوئی) اور اگر کسی نے اسکو طعام نہ دیا حتی کہ مرگیا تو جسقدر لوگ اسکی
حالت سے واقف تھے سب گنہگار ہونگے۔ اسی طرح جو شخص اسکی حالت سے واقف ہوا اسکے پاس کچھ نہین ہی تو اسپر یہ فرض
ہی کہ نکلکر لوگون کو اسکے حال سے مطلع کرے تاکہ وے مواسات کرین پھر اگر کسی نے مواسات نکی حتی کہ وہ مرگیا تو سب گنہگار
ہوئے اور اگر کسی نے اسکی حاجت مذکورہ پوری کردی تو باقیون سے فرضیت ساقط ہوگئی۔ صورت دوم یہ کہ محتاج نکل
سکتا ہی لیکن کمائی نہین کرسکتا تو محتاج پر واجب ہی کہ وہ نکلے اور جو شخص اسکی حالت سے واقف ہو پس اگر اسپر محتاج کا کچھ حق
آتا ہو تو ادا ے حق کے طور پر اسکو دے اور اگر محتاج مذکور کمائی کرسکتا ہو تو اسپر کمائی کرنا واجب ہی اور اسکو سوال کرنا حلال
نہین ہی۔ صورت سوم یہ کہ محتاج کمائی سے عاجز ہو لیکن وہ نکلکر دروازون پر پھیری کرسکتا ہی تو اسپر اسطرح پھیری کرنا فرض ہی
حتی کہ اگر ایسا نکیا اور ہلاک ہوگیا تو اللہ تعالی کے نزدیک گنہگار ہوگا۔ امام محمد رح نے کہا کہ دینے والا افضل ہی۔ اس مسئلہ
مین بھی تین صورتین ہین جو محیط مین مفصل مذکور ہین۔ م ح۔ اگر کسی نے کہا کہ فلان نے میرے مال سے جو کچھ تناول کیا تو
اسکو حلال ہی پھر فلان شخص نے کچھ تناول کیا حالانکہ اسکو یہ اجازت اباحت معلوم نہ تھی تو جائز ہی اور وہ ضامن نہوگا۔
الخلاصہ۔ ایک نے دوسرے سے کہا کہ جو کچھ تو میرے مال سے کھاوے سب مین نے تجھے حلال کیا تو یہ حلال ہی اور اگر کہا کہ
سب سے مین نے تجھے بری کیا تو بری نہوگا اور صدر الشہید نے فرمایا کہ صواب یہ کہ بقول محمد بن سلمہ رح بری ہوگا۔ الوجیز۔ اگر
کہا کہ تو میرے مال سے جہان پاوے تجھے حلال ہی جو چاہے لے لے تو امام محمد رح نے کہا کہ یہ فقط درم و دینار کے واسطے
ہی پس وہ اسکے باغ کے پھل و میوہ جات نہین لے سکتا ہی اور نہ اسکے گلہ سے بکری لے سکتا ہی اور نہ دیگر چیزین۔ اور اگر ایک
درخت خرما وغیرہ دو آدمیون مین مشترک ہو پس ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اس سے جو چاہے کھا اور جو چاہے ہبہ کر یا جسکو چاہے تو دیدے تو جائز
ہی۔ السراج۔ اگر کہا کہ تو نے کسقدر میرے آم کھائے اسنے کہا کہ پانچ حالانکہ دس کھائے ہین تو دروغ نہین ہوگا۔ اور اگر
کہا کہ تو نے یہ کپڑا کتنے کو خریدا اسنے کہا کہ پانچ کو حالانکہ دس کو خریدا ہی تو دروغ نہوگا۔ الخلاصہ۔ مری ہوئی مرغی سے جو انڈا
نکلا یا مری ہوئی بکری کے تھن سے دودھ نکلا تو وہ کھایا جاوے۔ السراجیہ۔ دود القز یعنی کرم پیلہ یعنی ریشم کے کیڑے جب
تک ان مین روح نہین پھونکی گئی ہی تب تک انکے کھانے مین مضائقہ نہین ہی۔ الذخیرہ۔ اسی طرح دود الزنبور یعنی زنبور کے کیڑون
مین جب تک روح نہین پڑی ہی انکے کھانے مین مضائقہ نہین ہی۔ السراجیہ۔ مترجم کہتا ہی کہ دود القز اور دود الزنبور درحقیقت
کیڑے نہین بلکہ انڈے ہین جیسے مچھلی وغیرہ کے انڈے ہوتے ہین تو انکے کھانے مین مضائقہ نہین ہی۔ م۔ امام محمد رح نے
ذکر کیا کہ اگر بکری یا بھیڑ کے بچہ کو خر مادہ کے دودھ سے پالا گیا تو اسکا کھانا حلال مگر مکروہ ہی۔ اگر بکری کو شراب پلاکر اسی وقت
ذبح کیا جاوے تو مکروہ نہین ہی اور اگر دیر ہو گئی تو وہ چھوٹی ہوئی مرغی کے مانند ہی یعنے اتنی دیر تک روکی جاوے کہ زائل
ہوجاوے۔ گوشت کا کیڑا اگر شوربہ مین موجود ہو تو وہ نجس نہوگا لیکن اگر پھٹ گیا تو شوربا بھی نہین کھایا جاویگا شوربہ جسمین

Marfat.com

آدمی کا پسینا گر ایا رینٹ یا آنسو تو اسکا کھانا جائز ہی۔ یون ہی پانی مین گرے تو جائز ہی ولیکن طبیعت کی راہ سے گھنونا ہوگیا۔ القنیہ۔ عورت ہانڈی پکاتی تھی کہ اسکے شوہر نے آکر ایک پیالہ شراب آمیں ڈالدی پس عورت نے اسی قدر سرکا مین ڈالا کہ شوربہ سرکہ کیطرح ترش ہوگیا تو کھانے مین مضائقہ نہین ہی۔ الخلاصہ۔ پکی ہوئی ہانڈی مین نجاست گری تو شوربا نہ کھایا جاوے اور گوشت بھی نہین کھایا جائیگا اگر ہانڈی مین جوش ہو اور اگر جوش نہو تو بوٹیان دھوکر کھائی جاوین۔ السراجیہ۔ مستعمل پانی سے آٹا گوندھنے مین مضائقہ نہین۔ یہ امام محمد رح سے مروی ہی۔ الحاوی۔ قلت اور اسی پر فتوی ہی بشرطیکہ پانی مین نجاست محسوسہ حقیقیہ نہو۔ م۔ بلی کے جھوٹے سے آٹا گوندھکر روٹی پکائی گئی تو آدمی کو کھانا مکروہ نہین ہی۔ القنیہ۔ مکروہ ہی کہ آدمی خود میدہ کھاوے اور چھانا ہوا جس سے میدہ نکال لیا ہی وہ لونڈی غلامون کو کھانے کے واسطے دے۔ گوبر مین روٹی ملی تو دیکھا جاوے کہ اگر سخت گوبر ہو تو جھاڑ ڈالا جاوے اور روٹی کھائی جاوے کیونکہ نجس نہین ہوئی۔ خزانۃ الفتاوی۔ گوہ مین اگر روٹی کا ٹکڑا دیکھا تو اسکو چھوڑنے مین معذور ہی اور اسکا دھونا لازم نہین ہی۔ القنیہ۔ چوہے نے گیہون اپنے دانتون سے کترے تو بضرورت انکا کھانا جائز ہی۔ تاتارخانیہ۔ اونٹ یا بکری کی مینگنی مین جو نے ہوئے پائے تو دھوکر کھانے مین مضائقہ نہین اور اگر گائے یا گھوڑے کی لید مین ہون تو نہین کھائے جائینگے۔ محیط السرخسی۔ چاول و مسور و مونگ وغیرہ ایسے بچہ بچہ مین دھونا کہ گرتے جاوین مکروہ ہی۔ القنیہ۔ گوشت جب بدبودار ہوگیا تو اسکا کھانا حرام ہی۔ گھی و تیل و دودھ اگر بدبودار ہو تو حرام نہین ہی۔ طعام اگر متغیر ہوکر جوش کھا گیا تو نجس ہوگیا پینے کی چیزین متغیر ہونے سے نجس نہین ہوتی ہین۔ خزانۃ الفتاوی۔ اگر پھلون کے زمانہ مین آدمی کا گذر پھلون کی طرف ہوا اور درختون کے نیچے پھل گرے پڑے ہین پس اگر آبادی کے اندر ہو تو تناول مباح نہین مگر جب کہ یہ معلوم ہو کہ مالک نے صریحاً یا دلالۃً اباحت دیدی ہی اور جب عادت جاری ہو کہ ایسے پھلون سے منع نہین کرتے ہین تو یہ اجازت بدلالت ہی اور اگر باہر باغون مین یا دیہات مین ہو پس اگر ایسے پھل ہون جو باقی رہتے ہین جیسے جوز وغیرہ تو لینا جائز نہین ہی مگر جب کہ مالک کی اجازت معلوم ہو اور اگر ایسے پھل ہون جو باقی نہین رہتے ہین تو اختلاف ہی اور صدر الشہید رح نے فرمایا کہ مختار یہ کہ جب تک ممانعت صراحۃً یا عادۃً معلوم نہو تو کھانے مین مضائقہ نہین ہی۔ المحیط۔ اور غیاثیہ مین کہا کہ مختار یہ ہی کہ جب تک مالکون کی رضامندی معلوم نہو تب تک کھانا مباح نہین ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ حدیث صحیح مین گرے پھل بقدر بھوک کے کھالینے کی اجازت ہی اور جھوڑنے و توڑنے سے اور باندھ لانے سے ممانعت ہی۔ پس شاید کہ اہل مدینہ مین ازراہ عادت کے ایسی اجازت معلوم ہو یا آپ کے ارشاد سے اجازت ہوا اور ہمارے دیار مین اگر کوئی شخص ایسا کرے تو مالک و مستاجر اس سے جدال کرینگے پس بہر صورت جدال سے بچنا لازم ہی لہذا مفتی اسکی اباحت مطلقہ کا فتوی نہ دے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اور ان پھلون مین سے کچھ باندھ لانا جائز نہین ہی۔ جامع الجوامع۔ اگر درختون پر پھل لگے ہون تو وہ آبادی مین ہون یا باہر یا دیہات مین ہون افضل یہ ہی کہ بدون اجازت مالک نہ لے مگر انکا ایسا موضع ہو جسمین بہت پھل ہین جس سے معلوم ہوتا ہی کہ مالکون پر اسکا کھالینا گران نہوگا تو کھانا جائز اور باندھ لانا نہین جائز ہی۔ (درختون کی پتیان) بیت جھاڑ مین گرکر راہ مین جمع ہوگئین پس اگر توت کیطرح کام آتی ہون تو نہ لے ورنہ ضامن ہوگا اور اگر بے کام ہون تو لے اور ضامن نہوگا۔ المحیط۔ اور ہمارے یہان آم وغیرہ کی پتیون مین دلالۃً عام اجازت بلکہ مالک کی خوشی و نفع ہی۔ م۔ دوست کے گھر مین جاکر دیگچی گرم کرکے کھایا تو جائز ہی اور اگر دوست کے باغ انگور سے کھاوے جسمین اگر جانے کہ گران نہوگا تو مضائقہ نہین ہی اور خوب دیکھ لے کیونکہ طامع کی نظر خطا کرتی ہی۔ الملتقط۔ مین کہتا ہون کہ اصل

Marfat.com

ان مسائل میں جو مال کی طرح متمول و ذخیرہ نہیں کی جاتی ہیں دوست کی گوارائی وناگواری پر ہے حتی کہ اگر برعکس ہو تو حکم برعکس ہے م - نہر جاری سے پھل نکالکر کھانے میں مضائقہ نہیں اگرچہ بہت ہوں کیونکہ چھوڑے تو خراب ہو جاوین تو دلیل ہے کہ اُٹھا لینے وکھانے کی اجازت ہے محیط السرخسی - پانی سے لکڑی نکال لینا اگر بے قیمت ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں - السراجیہ والخلاصہ ومحیط السرخسی - اگر اخروٹ ایک ایک کرکے ایک ہی جگہ سے اسقدر پائے کہ جنکی کچھ قیمت ہوگئی تو مثل لقطہ کے ہیں حتی کہ تونگر ہو تو اس کو حلال نہیں ہیں اور اگر متفرق مواضع سے جمع کیے تو حلال ہیں فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ وہ بہرحال مثل لقطہ کے ہیں بخلاف چھوہارے کی گٹھلیوں کے کہ انکو پھینک دیتے ہیں اور اخروٹ پھینکے نہیں جاتے ہیں لیکن اگر درختوں کے نیچے پاوے تو ایسے ہیں جیسے کھیت کاٹ لینے کے بعد زمین میں بقیہ دانہ وبالیان پاوے کہ وہ جائز ہے الحاوی - یہ مسئلہ صحیح ہے کہ کھیت کاٹ لینے کے بعد وہان سے دانہ وبالیان چننا جائز ہے اور شاید یہ عرف ہے حتی کہ اگر کھیت والے نے منع کر دیا تو مباح جائز ہوگی لیکن بعضے دیار میں یون جاری ہے کہ زمیندار اکثر محتاجوں کو اجازت دیتا ہے کہ چناو گیہون چنین پس اگر پانچ سیر ہو تو نصف زمیندار کا اور نصف ان لوگون کے واسطے ہے پس ایسا کرنے میں کلام ہے کیونکہ یہ بمنزلہ قفیز الطحان ہے کیونکہ زمیندار نے ان لوگون کو اجارہ لیا کہ اسکی زمین سے دانہ چنین کہ انھیں دانون میں سے نصف یا چہارم تہائی ہو اور یہ فاسد ہے حتی کہ کل دانہ جو چنا وہ زمیندار کے واسطے ہے اور مزدورون کو انکا اجر المثل ملیگا حیلہ یہ ہے کہ جسقدر اندازہ ہو اسقدر اناج پر انکو مزدور کرے پھر جس اناج سے چاہے دیدے - المترجم - (درخت مقبرہ) اگر مقبرہ بنانے سے پہلے موجود تھا تو مالک مستحق ہے جو چاہے کرے - اور اگر زمین موات یعنی غیر مملوکہ ناحق ہو تو درخت بحکم قدیم ہے - اگر مقبرہ بنانے کے بعد اُگا تو دیکھا جاوے کہ کسی شخص معلوم نے بویا تو اسکی ملک ہے مگر اسکو ثمن صدقہ کرنا چاہیے - اور خود بخود اُگا تو قاضی مختار ہو کہ اسکی رائے پر حکم ہوگا حتی کہ اگر اسکی رائے ہو کہ فروخت کرکے مقبرہ کی ضرورات میں صرف کرے تو کرے - القاضیخان فقیر کو کچھ صدقہ دیا گیا ہے کہ اسمین سے تونگر نے کھانا چاہا پس اگر فقیر نے تناول مباح کیا یعنی اجازت دی کہ کھاؤ تو اسکے حلال ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے - المحیط - اور کتاب المکاتب من الہدایہ میں اشارہ ہے کہ تناول جائز نہیں ہے کیونکہ ملکیت متغیر نہیں ہوئی بلکہ وہ فقیر کی ملکیت پر باقی ہے جیسے مہمان کو اختیار نہیں کہ بدون اجازت مالک کے دسترخوان سے کسی کو کچھ دیدے م - اور اگر فقیر نے یہ چیز تونگر کو دیدی پھر اسکو کھانا حلال ہے - المحیط - جیسے آنحضرت ﷺ نے بریرہ زوجہ حضرت ام المومنین رضی اللہ عنہا کی آزاد کی ہوئی تھی اسکا گوشت آپ نے بطور ہدیہ قبول کیا چنانچہ فرمایا کہ اسکے واسطے صدقہ ہے اور ہمارے واسطے ہدیہ ہے م ابن السبیل یعنی تونگر کو سفر کی راہ میں بضرورت محتاجی کے کچھ صدقہ دیا گیا جسکے ذریعہ سے وہ وطن روانہ ہوا پھر پہونچ گیا اور ابھی کچھ صدقہ اسکے پاس باقی ہے تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے - اسی طرح اگر فقیر کو صدقہ دیا گیا پھر وہ تونگر ہوگیا اور صدقہ قائم موجود تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے مٹی کھانا مکروہ ہے (مکروہ تحریمی ہے م -) شمس الائمہ حلوائی نے شرح مبسوط کتاب الصوم میں کہا کہ اگر اسکو خوف ہو کہ اسکے کھانے سے بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو مباح نہیں ہے اور یہی حکم ہر ایسی چیز میں جو سوا مٹی کے ہو جس سے یہ خوف ہو - المحیط - ظاہر قول دلیل ہے کہ اگر کسی مریض یا کمزور کو حلوا یا پلاؤ وغیرہ کھانے میں یہ خوف ہو کہ بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو اسکو کھانا مباح نہوگا کیونکہ مٹی میں تحریم کی یہی علت کہ مورث مرض ہے اور اس حکم میں مریض یا کمزور بدن کے حق میں دونوں برابر ہیں - فاحفظہ م - اگر مٹی قلیل وکبھی کبھی کھاتا ہو تو مضائقہ نہیں ہے - المحیط - مترجم کہتا ہے کہ اسمین مرجع قول اطبا ہے اور وہ ہر صورت میں اسکو مضر کہتے ہیں پس ظاہر جواب پر اطلاق ہے کہ ہر حالت وصورت میں مکروہ ہے جیسا کہ اصول روایات میں مذکور ہے اور یہی اوفق بحدیث ہے واللہ تعالی اعلم - اگر کسی شخص کی عادت پڑگئی ہو اور یکایک چھوڑنا تکلیف وحدوث مرض وخلل دماغ ہے تو اسپر واجب ہے کہ فوراً کمی کرنے اور چھوڑنے کے معالجہ میں مشغول ہو بیان کیا

بارے اور یہ تنظیر افیون وغیرہ ہی جسکی عادت پڑگئی ہو چنانچہ اسمین بھی یہی حکم ہی جیسا کہ شامی رحمہ نے رد المحتار مین شیخ ابن حجر
کی و شیخ عبد الغنی نابلسی وغیرہ سے نقل کیا ہی- م- کہ منظہ سے جو سرخ مٹی نکالی جاتی ہی جسکو طین حمرہ کہتے ہین دکیرہ و قریم
تو اسمین بھی مثل دیگر مٹیون کے کراہیت ہی- جواہر الفتاوی- ایک خاص جگہ کی خاک مدینہ منورہ جسمین شفاء کی روایت آئی ہی
بوجہ نص خاص کے مستثنی ہی اور بعض فقہاء نے بخاری مٹی کھانے کی اجازت دی کہ جبتک مضر نہو مضائقہ نہین کیونکہ مٹی
کی حرمت بوجہ نجاست نہین بلکہ اسوجہ سے کہ بیماری پیدا کرتی ہی لہذا ابو القاسم رح نے کہا کہ مٹی کھانا عاقل کا کام نہین ہی اور
حق یہ کہ مٹی کھانا مکروہ تحریمی ہی سوائے ایک خاص مقام کے جو مدینہ منورہ مین واقع ہی اور وہ بھی تبرکاً کھائی جاتی ہی جسکی مقدار
نہایت خفیف ہی فافہم- م- عورت اگر مٹی کھانے کی عادت ڈالے جس سے اسکے جمال مین نقصان ہوگا تو شوہر اسکو منع کرسکتا ہی
المحیط- مین کہتا ہون کہ اسی طرح اگر افیون و بھنگ وغیرہ سے بھی بوجہ کراہت کے اور بوجہ نقصان جمال کے منع کرسکتا ہی- م-
(فالودہ وغیرہ) انواع طعام خوش مزہ کھانے مین کچھ مضائقہ نہین ہی- الظہیریہ- انواع فواکہ سے تلذذ جائز ہی اگرچہ ترک
افضل ہی- خزانۃ المفتین- اقول بعید واللہ تعالی اعلم یہ ہی کہ نظر مبارک حضرت سرور عالم ﷺ سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے پیکر روحانی کا اثر یہانتک
جسمی پر ظہور کرجاتا تھا تو جسمانی کدورت مانع نہ تھی اور اب رقیق جسم سے ظہور لذت کے بعد جسم کی نازگی مضر نہین ہی اور بدون اسکے جسمانی
لذائذ مذموم ہونگی چنانچہ تیسرے قرن کے بعد والون کے حق مین بطور مذمت وارد ہوا کہ موٹاپے کو پسند کرینگے- پس یہ موٹاپا کثرت تنعم بے عقلی ہی
واللہ تعالی اعلم بالصواب- م- کھڑے ہو کر پانی پینے مین مضائقہ نہین ہی- الغیاثیہ- لیکن خلاف ادب ہی حتی کہ آنحضرت ﷺ نے کھڑے
ہو کر پینے والے کو قے کرنے کا حکم دیا کما فی السنن- اور خود نفس شریف ایک لٹکے ہوئے مشکیزہ سے پانی پیا- کما فی الترمذی وغیرہ- اور
معلوم ہی کہ وضو و زمزم کا پانی و مومن کا جھوٹا پانی کھڑے ہو کر بوجہ کراہت کے مندوب ہی اور سبیل کا پانی بوجہ کیچڑ یا تنگی مقام کے کھڑے
ہو کر جائز ہی پس صواب یہ ہی کہ جن جن صورتون مین کھڑے ہو کر مندوب ہی تو وہان کھڑے ہو کر پینا مندوب ہی اور باقی صورتون
مین بیٹھکر مندوب ہی مگر آنکہ کوئی عذر ہو اور کیچڑ یا تنگی مقام یا مشکیزہ لٹکا ہونا یہان عذر کے واسطے کافی ہی اور بدون عذر کے
بھی کھڑے ہو کر پینے مین مضائقہ نہین بشرطیکہ ادب سے بے رغبتی نہو ورنہ قے کرانے کے قابل ہی- واللہ تعالی اعلم- م-
سقایہ سے پانی پینا ہر تونگر و فقیر کے واسطے جائز ہی- الخلاصہ- چلتے ہوئے پانی پینا نہین چاہیے الا مسافر کے لیے اجازت
ہی- القنیہ- ایک سانس مین پینا مباح ہی اور تین سانسون مین اسطرح کہ برتن سے منہ ہٹا کر سانس لے اور اول بسم اللہ پڑھے
اور بعد فراغت کے- الحمد للہ الذی سقانا عذبا فراتا- پڑھے- یہ حدیث کے موافق حکم ہی- م- سقایہ کے یا مشکیزہ کے منہ سے لگا کر
پانی نہ پیے کیونکہ شاید کیڑا وغیرہ حلق مین چلا جاوے- الغیاثیہ- لیکن ابھی معلوم ہوا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے
ایک شخص کے یہان لٹکی ہوئی مشک مین سے منہ لگا کر کھڑے پانی پیا تھا- پس ممانعت بوجہ خوف تنگی وغیرہ کے ہی
- م- سقایہ کا پانی گھر لیجانا دو حال سے خالی نہین کہ اگر اجازت ظاہر ہو تو جائز ہی ورنہ نہین- الوجیز- سرکہ کے مٹکے مین ایک
قطرہ شراب گری تو پینا حلال نہین یہانتک کہ ایک ساعت گذر جاوے- اور اگر سرکہ کے مٹکے مین ایک گھڑا شراب
ڈالی گئی اور اسکی بو یا مزہ نہین معلوم ہوتا ہی تو فی الحال پینا حلال ہی- الملتقط- کافر باپ کو شراب نہ پلاوے اور نہ
اسکو دیوے مگر اسکے ہاتھ سے واپس لے اور کافر باپ نصرانی کو گرجا نہ لیجاوے مگر وہان سے واپس لاوے- کافر باپ
کی ہانڈی و طعام پکا دیوے بشرطیکہ ہانڈی مین مردار یا سور نہو- دعوت جسمین شراب یا سور یا مردار ہو وہان مسلمان
حاضر نہو- القنیہ- سالن کا پیالہ یا نمکدان کو روٹی پر نہ رکھے- الخلاصہ- کاغذ مین نمک ہو تو روٹی پر رکھنا جائز ہی اور رکھنا
[illegible] اگر ہمدامین مقید ہو تو مضائقہ نہین ہی- الینابیع- مترجم کے نزدیک یہ شرط غیر مفید ہی کیونکہ علت منع دونون
کہ روٹی کی تکریم مین قصور ہی پس اول اصح ہی- ہان خوان پر رکھنا مضائقہ نہین ہی- م- خوان کے کنارون سے روٹیان

Marfat.com

مکروہ ہے۔ الظہیریہ۔ روٹی سے انگلیاں پونچھنا یا چھری پونچھنا جس سے گوشت کاٹ کر کھاتا ہے مضائقہ نہین جبکہ بعد اسکے یہ روٹی کھاوے اور بعضے مشائخ مطلقاً مکروہ کہتے تھے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہے کیونکہ اسمین سوء ادب نہین ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ علاء ترجمانی رح نے کہا کہ چھری سے روٹی کاٹنا مکروہ ہے اور شیخ ابو الفضل الکرمانی و ابو حامد نے کہا کہ مکروہ نہین ہے۔ لیکن مادر علی بن احمد رح نے تفصیل کی کہ اگر دودھ سے گوندھی روٹی ہو تو کاٹنا مضائقہ نہین ورنہ مکروہ ہے اور اگر ایسی روٹی نہو تو چھری سے کاٹنا مجوسیون کے عادات سے ہے۔ التاتارخانیہ عن التتمہ۔ پڑوسی محلہ والے باہم ایک دوسرے سے خمیر لیا کرتے ہین اور اٹکل سے اسکا عوض دیدیا کرتے ہین تو یہ جائز ہے۔ جواہر الفتاوی۔ یعنی مثلاً ایک لوئی خمیر ملانے کو لیا اور اندازے سے اسی قدر ردیدیا تو یہ بیاج نہین بلکہ جائز ہے اور اصول الحنفیہ کے موافق اسمین بیاج جاری نہوگا اسواسطے کہ جنس موجود ہے مگر قدر ندارد ہے کیونکہ نصف صاع سے کم انکے نزدیک مقداری نہین ہے۔ ہان قرض مین کلام ہونا چاہیے تو جب فتوی یہ کہ روٹی کا قرض جائز ہے تو یہ بدرجۂ اولیٰ جائز ہے۔ اور چونکہ مقداری نہین ہے لہذا اٹکل کافی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسافرون نے اگر اپنی منزل مین اپنی اپنی زادراہ سے نکالا اور سب نے باہم خلط کر کے کھایا۔ یا ہر ایک نے ایک ایک درم نکالا اور سبکے طعام خریدکر باہم کھایا تو یہ جائز ہے اگرچہ کھانے مین تفاوت ہو۔ الوجیز۔ ھ۔ (تذییل)۔ طلب رزق حلال جہان تک ممکن ہو فرض ہے۔ ایک وقت مین امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک تجارت مستحب تھی اور اسلام کی سلطنت مین خوب ہے لیکن کفار کی سلطنت مین زراعت بہتر ہے۔ بھرے پیٹ کے ساتھ تمام شب کی عبادت سے نصف پیٹ کے ساتھ نصف عبادت افضل ہے۔ مال کثیر جو لہو مین ڈالے اس سے کفاف و قلیل بہتر ہے۔ چونکہ مال کے حقوق و تبعات بہت ہین لہذا اکثر صحابہ نے قلت کو مختار کیا اگرچہ مال سے خیرات کرے اور حقوق ادا کرے اور حدیث صحیح مین یہ بھی وارد ہے کہ نعم المال الصالح للرجل الصالح۔ یعنی مرد صالح کے واسطے مال حلال عمدہ چیز ہے۔ م۔ حدیث مین ہے کہ تاجر سچا امانت دار قیامت مین شہیدون و صالحین کے ساتھ ہوگا۔ م۔ (متعلق ہدیہ و ضیافت) کسی کو کچھ ہدیہ بھیجا گیا یا دعوت کی گئی پس اگر اسکا غالب مال بروجہ حلال ہو تو قبول مین مضائقہ نہین ہے مگر جبکہ معلوم ہو کہ یہ چیز بروجہ حرام ہے تو قبول نہین جائز ہے۔ اور اگر اسکا غالب مال بروجہ حرام ہو تو قبول نکرنا چاہیے نہ ہدیہ قبول کرے اور نہ دعوت کھاوے مگر آنکہ وہ شخص آگاہ کرے کہ یہ حلال ہے اور مین نے اسکو میراث پایا ہے یا کسی سے قرض لیا ہے۔ الینابیع۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس شخص کی خبر دینے پر اعتماد جائز ہے اگرچہ درحقیقت مال اسی وجہ پر نہو۔ م۔ امرائے ظلم کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہین ہے کیونکہ انکے اموال مین غالب یہ کہ بروجہ حرام ہوتے ہین لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ غالباً اسکا مال حلال ہے مثلاً تاجر ہو یا کھیتی کرنے والا ہو تو مضائقہ نہین ہے اسواسطے کہ لوگون کے اموال تو قلیل حرام سے خالی نہین ہوتے ہین تو اموال مین غالب کا اعتبار ہوا اور یہی حکم امرائے ظلم کی دعوت مین ہے۔ الاختیار۔ ہمارے زمانہ کے امراء ظلم کے ہدیہ مین شیخ ابوبکر بن الفضل بخاری رح نے فرمایا کہ یہ اموال ان لوگون کو واپس کیے جاوین جن سے یہ ہدیہ لیے گئے ہین یعنی اصل مالکون کو واپس کیے جاوین اور شیخ محمد بن حامد رح نے فرمایا کہ بیت المال مین رکھ دیے جاوین۔ اور یہی امام محمد رح نے سیر کبیر مین ذکر کیا ہے۔ پس یہ جواب بخدمت شیخ محمد بن الفضل بخاری رح ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ مجھے معلوم تھا کہ مذہب مین اصل حکم یہی ہے ولیکن مین نے اسواسطے یہ فتوی نہین دیا کہ اگر یہ اموال بیت المال مین رکھے گئے تو پھر امرائے ظلم انکو لیکر اپنی خواہشات مین لہو و لعب کے ساتھ صرف کرینگے اور ہمکو یہ بات معلوم ہو چکی کہ ہمارے زمانہ کے بادشاہ و امراء اس بیت المال کو اپنی خواہشون و شہوات کے واسطے رکھتے ہین اور جماعت مسلمانون کے واسطے نہین رکھتے ہین۔ المحیط۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بات یہان تک پہنچی کہ ہندوستان مین عموماً مسلمانون کو بیت المال کے معنی ہی نہین معلوم ہین بلکہ یہی جانتے ہین کہ خزانہ حق سلطان ہے حتی کہ اس امر کی ضرورت ہے کہ بیت المال بتلایا جاوے

جسکا خلاصہ بیان یہ ہو کہ سلطنت اسلام مین جو خراج زمین و جزیہ وغیرہ آتا ہو اور اہل حقوق کو ادا کرنے کے بعد جو کچھ باقی رہتا ہو وہ محفوظ مقام مین رکھا جاتا ہو اور وہ تمام اہل اسلام کا حق مشترک ہو جو انھین کی حفاظت و ضروریات مین خرچ کیا جائیگا۔ اور سلطان سب کی طرف سے اسکا متولی ہو حتی کہ بدون عام مشورت کے اسکو غیر معمولی مصرف مین خرچ کرنا نہین جائز ہو لہذا عام قومون و محلات وغیرہ کی طرف سے ایک ایک یا زیادہ آدمی منتخب ہو کر مجلس مشورت مین شریک ہونگے جنکو علم و عقل و رائے کی قوت ہو اور سلطان سب کی تقرری سے صدر مجلس ہو۔ پھر جب صحابہ رضی اللہ عنہم کی خلافت سے تجاوز شروع ہوا تو آخر یہان تک جہالت پہونچی کہ سلطنت و خزانہ سب سلطان کی ملکیت سمجھی گئی اور بادشاہ مع اسکے وزرائ و امراء کے اس خزانہ کو اپنی آسایش مین جسطرح چاہا خرچ کرنے لگے اور علماء اسلام نے جیسے اللہ تعالی و رسول صلے اللہ علیہ وسلم کی سنت سے انحراف کیا ویسی ہی دنیا مین مجلس مشورت سے نکالے گئے کہ انکے واسطے عزت حفاظت مین کوئی دخل و شمار نہ رہا اور عموماً جاہل و بے علم ہونے پر افتخار کرنے لگے اور آخر یہ نوبت ہوئی کہ بے علمی کے قوانین و ظالمانہ سلطنت سے ہاتھ کوتاہ کر دیا گیا اور یہ نمونہ مترجم نے اپنے دیار کا بیان کیا ہو اور اگر سلطنت نمونہ خلافت ہو تو عین عدل و صواب ہو اور جو راحت و عدل کہ شریعت الٰہی عز وجل مین دنیا و آخرت کے واسطے راست و مستقیم ہو وہ کسی سلطنت مین ممکن نہین ہو کیونکہ کفار تو جب حق عز وجل سے تجاوز کرنے مین حد بھر ظالم ہین تو انکا مدار سلطنت صرف دنیاوی زندگی پر منحصر ہو جس سے طاعات الٰہی عز وجل و معاملات آخرت مین انتہائے مشقت و تکلیف پہونچتی ہو پھر اگر جان و مال کی حفاظت ہو اور ہر شخص کے واسطے بقدر ضرورت اسکی معاش کے ذرائع کھلے ہون تو ایسی بادشاہت دنیاوی عمل مین غنیمت ہو اور معروف ہو کہ دنیاوی زندگی کے واسطے اگر جان و مال کی حفاظت و انصاف نہو بلکہ ظلم ہو تو ایسی بادشاہت نہین رہ سکتی اور اگر یہ حفاظت و انصاف موجود ہو تو بادشاہت قائم رہیگی اگرچہ بادشاہ کافر ہو۔م۔ سلطان سے جائزہ یعنی انعام و عطیہ قبول کرنے مین اختلاف ہو۔ بعض نے کہا کہ لینا جائز ہو جب تک یہ معلوم نہو کہ وہ حرام مین سے دیتا ہو۔ امام محمد رح نے ذکر فرمایا ہو کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہین جب تک ہمکو بعینہ حرام معلوم نہو اور یہ امام ابو حنیفہ و انکے اصحاب کا قول ہو۔ الظہیریہ۔ شیخ ابو القاسم رحمہ اللہ تعالی اپنے سلطان سے عطیہ قبول کرتے اور اپنی جملہ ضرورات کے واسطے قرض لیا کرتے تھے پھر جب عطیہ سلطانی کا وظیفہ ملتا تھا تو اس سے اپنے سب قرضے ادا کرتے تھے۔ ایسے مسائل مین یہی حیلہ ہو کہ ادھار چیزین خریدے پھر اُسکا ثمن جس مال سے چاہے ادا کرے۔ ابو یوسف رح نے ابو حنیفہ رح سے حیلہ مین یہی جواب دیا ہو۔ الخلاصہ۔ جس شخص کو صدقہ حلال نہین ہو یعنی تونگر ہو تو شیخ ابو بکر اسکاف رح نے فرمایا کہ اسکو جائزۂ سلطانی قبول کرنا نہین چاہیے کیونکہ یہ صدقہ لینے کے مشابہ ہو۔ اگر علم ہو کہ سلطان نے غصب سے مال لیا ہو اور اسنے فقیر کو جائزہ دیا تو شیخ ابو بکر رح نے کہا کہ اگر یہ معلوم ہو کہ اسنے غصب کرکے دوسرے درمون مین خلط کر دیا تو لینا جائز ہو ورنہ نہین اگر معلوم ہو کہ یہ بعینہ وہی درم مغصوب ہین اور بعض نے کہا کہ صاحبین کے قیاس قول پر خلط کی صورت مین بھی جواز ہونا چاہیے۔ کما فی الحاوی۔ سلطان نے اگر کھانے کی چیز دی تو وہ سلطان کے غالب مال کو دیکھے کہ اگر غصب وغیرہ حرام سے ہو تو نہ کھاوے اور اگر غالب حلال ہو تو کھاوے یہی صحیح ہو۔ الذخیرہ۔ شیخ علاء الدین السمرقندی نے فرمایا کہ جو شخص ایسی ضیافت مین مبتلا ہو جسمین حرام کا شبہہ ہو تو حیلہ یہ ہو کہ دعوت کرنے والا کہے کہ مین نے یہ مال فلان فقیر کی ملکیت کر دیا پس جب وہ فقیر کی ملکیت ہو گیا تو فقیر کو چاہیے کہ وہ دوسرے کی ملکیت کر دے پس جائز ہو گا۔ جواہر الفتاوی۔ اگر سود خوار یا حرام کمانے والے نے اسکی دعوت کی پس اگر اسکا اکثر مال حرام سے ہو تو نہ کھاوے مگر اسوقت کہ وہ آگاہ کرے کہ مین نے اسکو میراث یا قرضہ سے حاصل کیا ہو اور اگر اسکا اکثر مال حلال سے ہو تو دعوت کھانے یا ہدیہ قبول کرنے مین مضائقہ نہین ہو۔ الملتقط۔

Marfat.com

جو شخص اعلان کے ساتھ فاسق ہو اسکی دعوت قبول نہ کرے۔ التمرتاشی۔ یہ اسوقت کہ اسکا مال بروجہ حلال ہو۔ وعلیٰ ہذا ایسے لوگ
مین جنکی کمائی بفعل حرام ہو مانند کسبیان وقوحابی رگانے والے تو انکی دعوت وہدیہ قبول نکرے۔ م۔ دعوت ولیمہ اج وکل
دیرسون ہی پہر منقطع ہوجاتی ہے۔ الظہیریہ۔ جسکے یہان کوئی مردہ مرجاوے تو اسی روز اسکے یہان طعام لیجانے اور انکے ساتھ
کھانے مین مضائقہ نہین ہے کیونکہ وہ لوگ تجہیز و تکفین مین مشغول ہونگے اور اسکے بعد مکروہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ مصیبت وفات
مین تین روز تک ضیافت تیار کرنا مباح نہین ہے اور اگر انھون نے تیار کی تو کھانے مین مضائقہ نہین ہے۔ خزانۃ المفتین۔ اور
اگر ان لوگون نے فقراء کے واسطے طعام تیار کیا تو بہتر ہے بشرطیکہ سب وارث بالغ ہون اور اگر وارثون مین کوئی صغیر ہو تو
ترکہ مین سے یہ جائز نہین ہے۔ التاتارخانیہ۔ اگر مہمانی دسترخوان پر ہو اور اسنے دسترخوان کے طعام سے کچھ اٹھا کر دوسرے
کو دیا پس اگر معلوم ہو کہ صاحب خانہ اس امر پر راضی نہین تو اسکو دینا حلال نہین ہے اور اگر رضامندی معلوم ہو تو جائز ہے
اور اگر مشتبہ ہو تو بھی نہ دے اور کسی فقیر کو بھی نہین دے سکتا ہے۔ القاضی خان۔ اور اگر صاحب خانہ نے دو دسترخوان
بچھائے ہون تو ایک دسترخوان والے دوسرے دسترخوان والون کو نہ دین مگر جبکہ انکو صاحب خانہ کی رضامندی کا یقین ہو
اور کتاب الہبہ کی روایت پر جائز ہے۔ الملتقط۔ اکثر مشائخ کے نزدیک ایک دسترخوان والون مین سے اگر ایک نے دوسرے
کو کچھ اٹھا دیا تو بوجہ عادت وعرف کے جائز ہے اور اگر وہان کوئی شخص کسی کام وغیرہ کے واسطے آیا تھا اسکو کچھ دیدیا تو نہین
جائز ہے۔ القاضی خان۔ اور صحیح اس بارہ مین یہ ہے کہ عرف وعادت کو دیکھا جاوے اور تردد پر عمل نہین جائز ہے لیکن اگر
مہمان نے اگر دسترخوان سے کچھ اٹھا کر صاحب خانہ کی بلی کو گوشت یا روٹی قلیل دیدی تو بوجہ عادت کے جائز ہے اور اسکے
کتے کو دینا نہین جائز ہے کیونکہ عادت نہین ہے اور اگر ہڈی دیدی تو جائز ہے۔ الظہیریہ والذخیرہ۔ اگر ایک شخص نے لوگون کی
دعوت کی اور متعدد دسترخوان بچھا کر ہر دسترخوان پر ایک ایک جماعت کو بٹھلایا تو ایک دسترخوان والون کو یہ اختیار نہین ہے
کہ اپنے دسترخوان سے کچھ اٹھا کر دوسرے دسترخوان والون کو دیدے اور دوسرون کو کھانا بھی جائز نہین ہے اسواسطے کہ مالک
نے ہر ایک کو اسی کے دسترخوان سے کھانا مباح کیا ہے اور دوسرے دسترخوان سے مباح نہین کیا ہے۔ فقیہ ابو اللیث رح
نے فرمایا کہ قیاس یہی ہے ولیکن استحساناً اگر اسنے اسی ضیافت والون مین سے کسی کو دیا تو جائز ہے اور اگر وہان کے بعض
خادمون کو دیا تو بھی جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر دسترخوان سے مہمان کو کچھ روٹی قلیل گوشت دیا تو استحساناً جائز ہے۔
القاضیخان۔ دسترخوان سے زلہ اٹھانا بلاخلاف حرام ہے مگر جبکہ مہماندار کی طرف سے اجازت واطلاق پایا جاوے
جواہر الاخلاطی۔ کسی شخص کے یہان اسکے بال بچون کے کھانے سے ٹکڑے بچ رہے اور جمع ہوگئے اور گھر والے کھانا نہین
چاہتے ہین تو مرغی یا بکری وغیرہ کو کھلانا جائز وافضل ہے۔ اور نہر یا راہ مین ڈالنا نہین چاہیے لیکن اگر چیونٹیون کے کھانے
کو ڈالدے تو مضائقہ نہین ہے اور یہی سلف سے منقول ہے۔ الظہیریہ۔ مردار کھلانا مجنون کو نہین جائز ہے اور بلی کو جائز ہے
اگر طعام یا روٹی نجس ہوجاوے تو جائز نہین کہ صغیر یا مجنون یا معتوہ کو کھلاوے بلکہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اسکو
بھی نہ کھلاوے۔ ہمارے اصحاب رح نے فرمایا کہ مردار سے انتفاع کسی وجہ پر جائز نہین ہے اور اپنے شکاری کتے وباز چرغ
وغیرہ کو بھی نہ کھلاوے۔ القنیہ۔ **مہمان و مدعو** کے واسطے آداب ہین اول جہان بٹھلایا جاوے بیٹھ جاوے۔ دوم
جو سامنے کیا جاوے اسکو خوشی سے کھاوے۔ سوم بدون اجازت صاحب خانہ کے کھڑا نہو۔ چہارم جب نکلے تو صاحب خانہ
کے واسطے دعا کرے۔ **میزبان** کے واسطے بھی آداب ہین۔ اول یہ کہ کبھی کبھی مہمان سے کہے کہ اور کھائیے مگر زیادہ ہٹ نکرے
دوم۔ مہمانون کے پاس کثرت سے خاموشی اختیار نکرے۔ سوم انکی نظر سے غائب نہو جاوے۔ چہارم انکے سامنے اپنے خادم پر
برغیظ وغضب نکرے۔ پنجم مہمانون کے خرچ کی وجہ سے اپنے اہل وعیال کے طعام مین کوتاہی نکرے۔ الظہیریہ۔ خرچ کرنا اسطرح

افضل ہی کہ اول اپنی ذات پر پھر اپنی عیال پر خرچ کرے پھر جو بچ رہے اُسکو صدقہ دے اور فاسق کو ایک روز سے زیادہ
خرچہ نہ دے التاتارخانیہ - کھاتے وقت سکوت مکروہ ہی کیونکہ یہ مجوسیون کی مشابہت ہی - السراجیہ - کھاتے وقت
سکوت نکرے لیکن امور خیر اور صالحین کے قصص بیان کرے - الغرائب - اور خود مہمانون کی خدمت پر کھڑا ہو جبکہ قوم
کثیر ہون ورنہ ساتھ بیٹھ جانے مین مضائقہ نہین ہی اور کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کا پانی لادے اور لوگون نے پسند
کیا کہ پہلے صاحب الصدر سے ہاتھ دھلوانا شروع کرے پھر بعد فراغت کے جب اجازت چاہین تو روکنا نہین چاہیئے
اور بعد فراغت کے ہاتھ دھلوانے مین بار بار طشت کا پانی پھینکنا مشائخ کے نزدیک مکروہ ہی لیکن اُسوقت مین طعام مین
چکنائی کم ہوتی تھی اور اس زمانہ مین اقسام گوشت روغن دار چیزین کھاتے ہین تو طشت مین چکنائی چھوٹتی ہی پس
مضائقہ نہین کہ پانی پھینک دیا جاوے ایسا نہو کہ چکنائی کی چھینٹ سے کپڑے خراب ہون - فقیہ رح نے فرمایا کہ خلال
کرنے مین جو کچھ دانتون سے نکلا اگر مُنھ سے باہر نکالا تو پھینک دے ورنہ چاہے نگل جاوے یا پھینک دے - خلال ریحان
و آس و انار کی لکڑی سے مکروہ ہی - اور بید سیاہ سے بہتر ہی - اور خلال سے جو کچھ نکالا وہ فرش پر لوگون کے پاس پھینکنا
مکروہ ہی بلکہ طشت آوے تو اسمین ڈالکر ہاتھ دھو ڈالے - بستان - کھانے مین دوسرون کی جانب نظر نکرے اور لقمہ
کلان نہو اور زیادہ چبا وے اور مُنھ سے چبانے مین آواز نہ نکالے اور جلدی نکرے - م - (فصل درم و چھوہارے
وغیرہ لٹانا) - اگر درم یا چھوہارے ایک قوم کے درمیان رکھے اور کہا کہ جو کوئی چاہے جو کچھ لے یا جسنے جو کچھ لیا وہ
اسی کے لیے ہی تو جسنے جو کچھ لیا وہ اسی کے واسطے ہوگا اور دوسرے کو اُس سے لینے کا اختیار نہوگا - الذخیرہ - درم و
دینار و فلوس جنپر اللہ تعالی کا نام یا کلمہ شہادت لکھا ہو صحیح قول مین انکا لٹانا مکروہ نہین ہی - جواہر الاخلاطی - الذخیرہ - اگر
چھوہارے لٹانے اور کسی کے دامن یا آستین مین گرے اور دوسرے نے لے لیے تو یہ لینے والے کے ہین - الملتقط -
اور فتاوی اہل سمرقند مین ہی کہ اگر اسنے اپنا دامن یا آستین اسی واسطے پھیلائی ہو کہ اسمین شکر یا چھوہارے گرین تو دوسرے
کو لینا جائز نہین حتی کہ دامن والا اس سے واپس لے سکتا ہی - المحیط والینابیع - اور اگر ایک نے چھوہارا لیا پھر اسکے
ہاتھ سے گر پڑا اور دوسرے نے اُٹھایا تو اول کی ملکیت ہی - الینابیع - اگر جامع مسجد کے مقصورہ مین گیا اور وہان شکر کہی
پائی تو اسکو لے سکتا ہی اور حلوائیون و شکر بنانے والون کے بازار مین گذرا اور وہان مٹھائی و شکر پائی تو نہین لے سکتا ہی
الخلاصہ - علی ہذا اگر کسی مسجد مین گیا اور طاقچہ محراب مین مٹھائی وغیرہ پائی تو لے سکتا ہی اور عرف مین موذن وغیرہ ساکن
حجرہ کا حق سمجھا جاتا ہی - م - اگر عروس پر لٹانے کے واسطے شکر یا درم دیے پس جسکو دیے ہین اُسنے چاہا کہ اپنے واسطے بھی عمل کے موافق
حصہ رکھ لے تو درصورتیکہ درم لٹانے کو دیے ہین تو اسکو یہ اختیار نہین ہی اور اگر اسنے چاہا کہ دوسرے کو لٹانے کے واسطے دیدے اور خود
لوٹے تو یہ بھی اختیار نہین ہی اور خود لوٹ بھی نہین سکتا ہی - اور اگر شکر ہو تو بقول فقیہ ابو اللیث چاہے عادت کی قدر رکھ لے اور چاہے
دوسرے کو لٹانے دے اور خود لوٹے اور بعضے مشائخ نے کہا کہ مانند درم کے اسکو اختیار نہین ہی - المحیط - نوادر ابن سماعہ مین ابو یوسف
سے روایت ہی کہ ایک شخص کا گدھا مر گیا اور اسنے اُسکو راہ مین ڈالدیا پھر دوسرے نے آکر اسکی کھال کھینچکر دباغت کی تو مالک کو کھال لینے
کی راہ نہین ہی اور اگر اسنے راہ مین نہین ڈالا بلکہ دوسرے نے اسکے مکان سے لیکر کھال کی دباغت کی تو مالک کا اختیار ہی کہ کھال لیکر دباغت
کی زیادتی دوسرے کو دیدے - اور ابو یوسف رح سے مردار بکری کے بارہ مین یہ روایت ہی کہ اگر اسکو پھینکدیا ہو اور دوسرے نے
اسکی کھال کھینچ لی و دباغت کی اور صوف نوچ لیے پس اگر مالک آیا تو اختیار ہی کہ کھال لیکر دباغت سے جو زیادتی ہوئی
وہ دوسرے کو دیدے - پس گدھے کے مسئلہ سے بکری کے مسئلہ مین جواب مختلف ہی - المحیط - خربزہ کے پالیز سے خربزہ
توڑ لیے اور اسمین کچھ بتیان رہ گئین اور لوگون نے اسکو لوٹ لیا پس اگر اسنے اسی کے واسطے چھوڑ دی ہون تو لوگ

Marfat.com

بیجاوین تو اسمین مضائقہ نہین ہی- اور نیہ ایسا ہوا جیسے کھیتی کاٹ لی اور چند بالیان جیسے از راہ عادت چھوڑ دے
مین چھوڑ گیا تاکہ لوگ لے لین تو انکے لینے مین مضائقہ نہین ہی- اسی طرح اگر مستاجر نے زمین سے کھیتی کاٹ لی اور کچھ
بقیہ رہگیا جیسے عادت مین لوگ چھوڑ جاتے ہین پس مالک زمین نے اسکو سینچا جس سے وہ جمین تو وہ مالک زمین کی
ہی- التاتارخانیہ- م- (مہذب) کافر بادشاہ نے مسلمان سے جائز نوکری کے واسطے پانچ سو روپیہ ضمانت
داخل کیا کہ جس وقت نوکری سے موقوف کیا جاوے یہ روپیہ واپس دیا جائیگا- پھر سال گذر جانے پر فیصدی پانچ آنہ کے
حساب سے سود یا نفع دینا چاہا ورنہ نوکری سے موقوف ہوگا اور اس بادشاہ کے دستور سے یہ ہی کہ بادشاہت کا روپیہ شاہی
تجارات مین لگایا جاتا ہی پس اسکا لینا کیا حکم رکھتا ہی- جواب- بعض لوگون نے فتویٰ دیا کہ قرض کی منفعت مکروہ تحریمی ہی
کالو اکل ہون کل قرض جر منفعۃ- الخ- اور مترجم نے جواب دیا کہ یہ قرض کی منفعت نہین ہی اور چونکہ جبراً دیا جاتا ہی تو
لینے مین مضائقہ نہین ہی لیکن استعمال بدون عقد ہی لہذا اسکو کھانا حلال نہین بلکہ صدقہ کردے اور اسی پر اتفاق کیا
واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب- م- (**فصل متعلق اہل الذمہ**) ذمی کافرون کا مسجد الحرام و دیگر مساجد مین جانا
بقول صحیح جائز ہی- محیط السرخسی- پاؤن مین نجاست نہو کیونکہ مساجد کی نظافت کا حکم ہی- م- مسلمان بھی بیعہ و کنیسہ
داخل ہو سکتا ہی لیکن اس وجہ سے داخل ہونا مکروہ ہی کہ وہ مجمع الشیاطین ہی- التتمہ- اگر اہل الذمہ نے کوئی قطعہ زمین مقبرہ
بنانے کے واسطے خریدا تو وہ اسکے مالک ہوگئے جو چاہین کرین اگرچہ پڑوسیون کے گھرون کو مضر ہو بخلاف اسکے اگر انھون
نے اسکو بیعہ یا کنیسہ یا آتش خانہ بنانا چاہا تو منع کیے جاوینگے- خزانۃ الفتاوی- اسی طرح شرابخانہ یا عام مخالفت کے کام
بھی ممنوع ہونگے- م- مضائقہ نہین کہ نصرانی کے ہاتھ زنار و مجوسی کے ہاتھ انکی ٹوپی فروخت کرے- السراجیہ
وعلی ہذا اگر نصرانیون کے ہاتھ انکی ٹوپی و جوتا وغیرہ فروخت کرے یا انکا کپڑا سیے تو مضائقہ نہین ہی جیسے انکا
کھانا پکا دے جبکہ سور و شراب نہو- م- اگر مسلمان کی زوجہ نصرانیہ ہو تو اسکے گھر مین جہان چاہے اپنی نماز
پڑھے ولیکن صلیب نہین کھڑی کر سکتی ہی- المحیط- امام محمد رح نے کہا کہ مین نصرانی کو بربط نہین بجانے دونگا اور
ہر چیز جس سے مسلم منع کیا جاوے اس سے نصرانی بھی روکا جائیگا سوائے شراب و سور کے- الملتقط- امام
محمد رح نے کہا کہ مشرکون کے برتنون مین دھونے سے پہلے کھانا نہین چاہیے- اور اگر باوجود اسکے بلا
دھوئے ہوئے کھالیا تو جائز ہی اور وہ حرام کھانے والا نہوگا جب تک کہ برتن مین نجاست معلوم نہو اور اگر
نجاست معلوم ہو تو بغیر دھوئے کھانا پینا جائز نہین ہی ورنہ حرام کھانے پینے والا ہوگا- جیسے مرغی کی
چونچ مین نجاست معلوم ہو تو اسکے جھوٹے پانی سے وضو کرنا نہین جائز ہی- مشرکون کا پائجامہ اگر نجس
معلوم ہو تو اسمین دھونے سے پہلے نماز نہین جائز ہی اور اگر معلوم نہو تو دھونے سے پہلے نماز جائز مگر مکروہ ہی
نصاری و یہود کے ذبائح وغیرہ طعام کھانے مین مضائقہ نہین خواہ حربی ہون یا ذمی ہون خواہ اسرائیلی ہون یا غیر
ہون- المحیط- اس دیار مین گردن مروڑی مرغی نصاریٰ مین معروف ہی تو انکی ذبیحہ مین کراہت ہی- م- طعام مجوس بھی
سب حلال ہی سوائے ذبیحہ کے کہ مجوس کا ذبیحہ حرام ہی- المحیط- اور یہی حکم ہنود وغیرہ مشرکین کا سوائے یہود و نصاریٰ اہل کتاب
کے ہی- م- سائل الشرک کے ساتھ کھانے کے مسئلہ مین حاکم ابو عبد الرحمن نے کہا کہ اگر وہ ایک مرتبہ مسلمان مبتلا ہو جاوے تو مضائقہ
نہین ہی اور ہمیشہ مداومت مکروہ ہی- المحیط- اور حقیقت کی تفصیل سے ظاہر ہوتا ہی کہ اگر مشرک اسوقت اپنا سکہ وغیرہ کوئی علامت
شرک و کفر ظاہر کرے تو نہین چاہیے ہی ورنہ جائز ہی- اہل ذمہ کی دعوت کرنے مین مضائقہ نہین اگرچہ دونون مین سوائے شناسائی
کے کوئی واسطہ نہو- الملتقط- اہل الذمہ کی دعوت مین جانا جائز ہی- الذخیرہ- مشرک کے ساتھ صلہ رحم کرنا خواہ قریب یا بعید ہو

مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ مسلمانون سے لڑتا نہو۔ المحیط۔ اور اگر صلح ہو تو اس زمانہ مین بھی جائز ہے۔ التاتارخانیہ اور مشرک کا ہدیہ قبول کرنا بھی جائز ہے چنانچہ احادیث مین وارد ہے الا آنکہ اسکی جانب سے اسلام مین بدگمانی کا خیال ہو۔ واللہ تعالی اعلم ۔م۔ مسلمان و ذمی کافر کے درمیان معاملات ضروریہ جائز ہین۔ السراجیہ۔ جسکے والدین کافر ہون تو اسپر ان دونون کا نفقہ جبکہ محتاج ہون دینا و خدمت و زیارت لازم ہے اور اگر زیارت سے خوف ہو کہ اسکو کفر کی جانب مائل کرینگے تو جائز ہے کہ انکی زیارت ترک کرے۔ الخلاصہ۔ مشرک کے واسطے منفرت کی دعا کرے اور اگر اسکے حق مین ہدایت کی دعا کی تو جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اللہم اہد قومی فانہم لا یعلمون۔ التبیین۔ بلکہ اس سے معلوم ہوا کہ کافرون کے واسطے ہدایت کی دعا کرنا مستحب ہے ۔م۔ کسی کافر کو اے کافر یا او فاسق مشرک کہنا مکروہ ہے اگر اسکو گران ہو۔ القنیہ۔ کافر سے یہ کہنا کہ خدا تیری عمر دراز کرے۔ اگر یہ نیت ہو کہ شاید مسلمان ہو جاوے یا جزیہ ادا کرے تو مضائقہ نہیں اور بدون نیت کے مکروہ ہے۔ المحیط۔ پڑوسی نصرانی سے بعد سفر سے آنے کے مصافحہ کرنے مین مضائقہ نہیں جبکہ وہ ترک مصافحہ سے اذیت پاوے۔ القنیہ۔ یہودی و نصرانی کی عیادت مرض کرنے مین مضائقہ نہیں ہے۔ التہذیب والتبیین۔ فاسق کی عیادت علی الاصح جائز ہے یہودی کی تعزیت مین کہے کہ اللہ تعالی تجھے اس سے بہتر عطا کرے یعنی مسلم۔ التبیین۔ ذمی پر ایک شخص کی گواہی سے کہ وہ مسلمان ہوا ہے نماز جائز ہے اور مسلمان پر ایک شخص کی گواہی سے کہ وہ مرتد مرا ہے نماز چھوڑنا نہیں جائز ہے یہی امام محمد رح سے نوادر ابن سماعہ مین مروی ہے۔ المحیط۔ حمام مین یہودی داخل ہوا پس مسلمان نے اسکی خدمت کی تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکی نیت یہ کہ اس سے اجرت حاصل کرے یا وہ اسلام کے خلق سے مسلمان ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر یہودی کے ثروت کی تعظیم ہے تو مکروہ ہے۔ الذخیرہ۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اہل الشرک کی نوکری و خدمت اس نیت سے کہ اجرت حاصل کرے جائز ہے ۔م۔ توریت و انجیل و زبور پڑھنا و سیکھنا نہیں جائز ہے یعنے بوجہ تحریف وغیرہ اور نہ انسے کوئی امر ثابت کرنا روا ہے اور علماء رح جو نبوت وغیرہ پر استدلال لاتے ہیں تو ان لوگون پر الزام ہے نہ اپنا اثبات ۔ الوجیز۔ اور ہمارے زمانہ مین جو ترجمہ توریت و انجیل وغیرہ موجود ہین تحریفات سے مملو ہین اور اصل مفقود ہے تو سوائے اتمام الزام کے دوسرا اعتبار نہین ہو سکتا ۔م۔

(فصل بیان کسب)

یعنی کمائی و رزق کے واسطے سعی کرنے کے بیان مین۔ واضح ہو کہ رزق مقدر الٰہی عز وجل ہے کہ وہ بندہ کو پہونچنے والا ہے اور تقدیر ایک شان الٰہی عز وجل ہے جسپر اعتقاد فرض ہے ولیکن تقدیر سے لپٹنا ممنوع ہے کیونکہ بندہ اپنے افعال مین مکلف ہے اور یہ اسکو روا نہیں کہ اس امر سے بحث کرے کہ اللہ تعالی کا فعل اس بارہ مین کیونکر ہے۔ حتی کہ اگر اسنے نہ کھایا یہانتک کہ مر گیا یا جاڑے سے مر گیا اور نہ پہنا یا طریقہ واس کے موافق کوٹھے سے زینہ کے ذریعہ سے نہ اترا بلکہ کودا اور مر گیا تو جہنم کے لائق عاصی ہوگا اگرچہ موت مقدر رہتی۔ اسی طرح جو طریقہ تدبیر واسطے اس چلایا گیا ہے اسکے موافق کام کرنا لازم ہے ولیکن اعتقاد حق یہ کہ ان تدابیر کو اپنی رائے سے نتیجہ دینے والا ہرگز خیال نکرے مگر اسی قدر کہ بظاہر فعل حق عز وجل اسطرح جاری ہوا ہے اور اس معاملہ مین جو نتیجہ ہوگا اللہ تعالی خوب جانتا ہے۔ اور اس بیان سے اطلاق کھل گیا اور فرق ظاہر ہو گیا فی حفظہ واللہ تعالے اعلم بالصواب ۔م۔ کمائی کے چند اقسام ہین۔ ۱۔ فرض اور وہ بقدر کفایت اپنی ذات و عیال و ادائے قرض و ادائے نفقہ واجبہ ہے۔ پھر اگر اس سے زائد کمائی ترک کرے تو اس کو گنجایش ہے۔ اور اگر اسقدر کمائی کی کہ اپنے واسطے و اپنے عیال کے واسطے ذخیرہ کرے تو اسکو گنجایش ہے کیونکہ صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عیال کا ایک سال کا روزینہ ذخیرہ کر دیا۔ خزانۃ المفتین۔ اور اسی طرح اگر اسکے والدین محتاج ہون تو انکے کفایت کے واسطے اسپر کمائی کرنا فرض ہے۔ الخلاصہ۔ ۲۔ قسم مستحب اور وہ اس مقدار کفایت سے زائد کمائی ہے تاکہ اسکے ذریعہ سے فقیر کی مواسات کرے یا قریب کے ساتھ صلہ رحم کرے اور یہ نفل عبادت کے لیے خلوت سے افضل ہے

Marfat.com

۳- قسم مباح- اور وہ اس مقدار سے زائد اسواسطے کہ تجمل سے بسر کرے- ۴- قسم کروہ تحریمی اور وہ جمع کرنا بغرض تفاخر و تکاثر ہے اگرچہ کمائی حلال ہو- خزانۃ المفتین- اور واضح ہو کہ ایسے لوگون کے احوال و اقوال پر التفات نکرنا چاہیے جو مسجد و خانقاہون مین بیٹھے ہوئے کمائی سے انکار کرتے ہین حالانکہ انکی آنکھین لگی ہوئی اور ہاتھ پھیلے ہوئے ہین تاکہ جو کچھ لوگون کے ہاتھون مین ہے انکو پہونچ جاوے اور یہ لوگ اپنے آپ کو متوکلین کہتے ہین اور یہ کچھ توکل کی صفت نہین ہے- الاختیار شرح المختار- امام ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ مکروہ ہے کہ کچھ لوگ کہین الگ ہو کر بیٹھین اور طلب معاش سے پرہیز کرین اور اللہ تعالے کی عبادت کے لیے اپنے آپ کو فارغ بنا دین حالانکہ حلال کمائی کرنا اور جمعہ و جماعات مین حاضر ہونا شہرون مین بہتر و الزم ہے- التاتارخانیہ- بعضے بزرگون سے منقول ہے کہ جس قاری و عالم نے کمائی ترک کی تو وہ اپنے دین سے کھاتا ہے- السراجیہ- کمائی کے طریقون مین **افضل** جہاد ہے پھر تجارت پھر زراعت پھر حرفت و صنعت- الاختیار- پھر تجارت کا افضل ہونا بعض کے نزدیک ہے اور اکثر ان کے نزدیک زراعت افضل ہے- الوجیز- جس شخص کے پاس ایک روز کا روزینہ ہو تو اسکو سوال کرنا حلال نہین ہے- الاختیار- سائل نے بھیک مانگ کر جو مال جمع کیا وہ خبیث ہے- الینابیع یعنی نجس حرام ہے- م- منتقی مین بروایت ابراہیم رح امام محمد رح سے مروی ہے کہ عورت نائحہ یا طبلہ سارنگی والی نے مال کمایا پس اگر یہ مال بطور شرط ہو یعنے اس کام پر یہ اجرت ٹھہرائی ہو تو جن لوگون سے لیا ہے انکو واپس دے بشرطیکہ پہچانے ورنہ ان لوگون کے نام صدقہ کر دے تاکہ انکو ثواب پہونچے اگرچہ مال نہین پہونچ سکتا ہے- اور اگر اسنے بدون شرط کے یہ مال پایا ہے یعنے ابدگانے وغیرہ کے لوگون نے اسکو اپنے صرف سے دیا تو لیقابلہ معصیت مشروط نہوا تو یہ مال اسکے واسطے حلال ہے- امام محمد رح سے گانے والی کے مال مین روایت ہے کہ اگر اسنے اس مال سے قرضخواہ کو ادا کیا پس اگر قرضخواہ کو معلوم ہو تو اسکو لینا جائز نہین ہے- المحیط- ایک شخص جامع مسجد کے دروازہ پر تعویذ بیچتا ہے جسمین توریت و انجیل و قرآن لکھتا ہے اور کہتا ہے کہ مین ہدیہ دیتا اور لیتا ہون تو اسکو یہ حلال نہین ہے- الکبری- مترجم کہتا ہے کہ اس ملک مین رنڈیون کی کمائی بفعل ناحسنہ مشروط مطلقاً حرام خبیث ہے- رنڈیان جمعرات کو پکا کر مسجدون مین لے جاتی ہین اور جاہل موذن انکے ہاتھون سے لیکر آگے آ کے رکھ کر محراب مین رکھکر فاتحہ دیتے اور رنڈی منبر پر سجدہ کرتی ہے پھر موذن مذکور اسکو لیکر کھاتا ہے یہ حرام و شنیع ہے- رنڈیون کے اموال سے دعوت و ضیافت وغیرہ کھانا حرام ہے اور اعتبار نہین کہ بعضے لوگ پیر بنکر انکو مرید کرتے اور لیتے دکھاتے ہین حالانکہ یہ شناعت حرام و ہتک حرمت ہے نعوذ باللہ من ذلک- کاہن کی کمائی حرام ہے اور اسی مین رمال و نجومی داخل ہین- یون ہی تعویذ سحر وغیرہ متعلقات سحر کی کمائی حرام ہے اور حدیث صحیح مین ہے کہ زانیہ کی اجرت حرام ہے اور کاہن کو جو دیا جاتا ہے حرام ہے- م- ایک شخص مر گیا اور اسکی کمائی حرام ذریعہ سے ہے اور اسکا بیٹا اسکو جانتا ہے ولیکن خاص لوگون کو نہین پہچانتا ہے تو بیٹے کے واسطے شرعاً یہ مال حلال ہے جو اسنے باپ کا ترکہ پایا ہے ولیکن تقوی یہ ہے کہ باپ کے خصوم کی نیت سے صدقہ کر دے- الینابیع- ایک شخص کے پاس ایسا مال ہے جسمین شبہہ ہے پس اسنے اپنے باپ کو صدقہ مین دیدیا تو کافی ہے لیکن ثواب کی نیت نکرے ورنہ خوف کفر ہے) اور یہ ضرور نہین کہ کسی اجنبی کو صدقہ دے اسی طرح خرید و فروخت کرتا تھا اور اسکے ساتھ اسکا بیٹا بھی کرتا تھا حالانکہ اسکی تجارت مین بیوع فاسدہ واقع ہوئین پھر اسنے کل مال اپنے پسر کو صدقہ دیا تو عہدہ سے نکل گیا- القنیہ- ایک شخص نے سلطان کے حکم سے اموال جمع کیے جسمین لوگون پر تاوان وغیرہ ناحق ہے پھر اسنے کسی شخص کی دعوت کی تو دیکھا جاوے کہ یہ طعام اگر اسکے پاس غصب یا رشوت سے آیا تو کھانا نہین جائز ہے ورنہ کھانے سے پرہیز بہتر ہے- المحیط- اس مسئلہ مین دلیل ہے کہ جو لوگ رشوت سے اموال جمع کرتے ہین انکی دعوت کھانا جائز نہین ہے- انگریزی قانون کی پیروی مقدمہ پر وکالت مین جو اجرت ٹھہرائی جاتی ہے مکروہ ہے- اہل کار سرکاری جو دیہات وغیرہ مین جاتے اور بغیر وجہ کے دعوت

کھاتے ہیں حرام ہے - واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - تونگری پر شکر سے فقیری پر صبر افضل ہے - نیک راہ اللہ میں خرچ کرنے کی نیت سے کمائی میں مشغول ہونے سے مشغول نہ ہونا بہتر ہے - السراجیہ - **(فصل زیارت قبور و مقابر میں قرأت قرآن و نقل میت وغیرہ)** - زیارت قبور میں مضائقہ نہیں ہے یہی قول ابوحنیفہ رح ہے - الخزانہ - سبیل بن بریدہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ میں نے تمکو زیارت قبور سے منع فرمایا تھا پس اب تم زیارت کرو کہ وہ موت و آخرت کو یاد دلاتی ہے - رواہ مسلم وغیرہ - م - اور ظاہر قول امام محمد رح مقتضی ہے کہ عورتوں کے واسطے بھی زیارت قبور جائز ہے - شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ یہی اصح ہے - تہذیب میں لکھا کہ زیارت قبور مستحب ہے - الخزانہ - میں کہتا ہوں کہ استحباب بدین نظر کہ وہ موت و آخرت کو یاد دلاتی اور حیات دنیاوی سے سرد کرتی ہے اور میت کے حق میں دعا کرنے سے اسکو فائدہ حاصل ہوتا ہے - م - جب زیارت کو جانے کا قصد کرے تو چاہیے کہ گھر میں دو رکعت نفل پڑھے ہر ایک میں الحمد و آیۃ الکرسی اور تین بار قل ہو اللہ احد پڑھے اور میت کو ثواب ہدیہ کرے - پھر راہ میں لا یعنی امور میں مشغول نہو بلکہ قبر تک پہونچے تو وہاں آ کر قبلہ رخ پیٹھ کر کے میت کے سامنے کھڑا ہو کر کہے - السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ الْقُبُورِ يَغْفِرُ اللّٰهُ لَنَا وَلَكُمْ أَنْتُمْ سَلَفُنَا وَنَحْنُ بِالْأَثَرِ - الغرائب - اور بعض روایات میں وارد ہے - السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ بِكُمْ لَاحِقُونَ نَسْأَلُ اللّٰهَ لَنَا وَلَكُمُ الْعَافِيَةَ - اور اس باب میں احادیث متعدد وارد ہیں - اور یہ دعا کہ غرائب میں مذکور ہے بوجوہ متعددہ اقرب الی الاصل ہے - مگر آنکہ مدینہ منورہ کی زیارات صحابہ رضی اللہ عنہم و جہاں جہاں اصحاب رضی اللہ عنہم میں سے کوئی ہو اور شہداے جہاد احد میں وہ الفاظ مسنونہ جو حدیث میں وارد ہیں اور زیادہ کلام کی یہاں گنجایش نہیں ہے - م - پھر جب دعا کرنا چاہے تو قبلہ رخ ہو جاوے - خزانۃ الفتاوی - اور اسی پر فتوی دیا جاوے - م - اگر شہید کی زیارت ہو تو کہے - سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ - اگر مسلمانوں و کافروں کے قبور مختلط ہوں تو کہے - السلام علی من اتبع الہدی - پھر سورۂ فاتحہ آیۃ الکرسی و اذا زلزلت و الہاکم التکاثر پڑھے - الغرائب - شیخ جلیل محمد بن الفضل رح سے روایت ہے کہ مقابر میں اگر بصوت جہر کے اخفاء سے قرآن پڑھے تو مکروہ نہیں ہے اگرچہ تمام ختم کر جاوے - اور مکروہ یہی ہے کہ جہر سے قرآن پڑھے - صدر ابو اسحق اپنی اسناد محمد بن ابراہیم رح نقل کرتے کہ مقابر میں سورۃ الملک پڑھنا خواہ جہر سے ہو یا اخفاء سے کچھ مضائقہ نہیں ہے اور سواے اس سورہ کے مقابر میں دیگر قرآن نہ پڑھے - اسمیں جہر و اخفاء کی کوئی تفصیل نہیں کی - الذخیرہ - اور فتاوی قاضی خان میں ہے کہ مقابر میں قبر کے نزدیک قرآن پڑھنے سے اگر یہ مقصود ہو کہ اسکو آواز قرآن سے انس ہو تو پڑھے اور اگر یہ قصد نہو تو اللہ تعالیٰ قرآن کی قرأت سنتا ہے جہاں ہو - انتہی - مترجم کہتا ہے کہ یہ قول دلیل ہے کہ شیخ قاضی خان رح کے نزدیک میت اسکو سنتا ہے حالانکہ بالاتفاق حنفیہ رح کے نزدیک میت نہیں سنتا ہے پس شاید ضمیر سے یہ مراد ہو کہ خود اپنے آپکو انس ہو لیکن یہ دلیل کہ اللہ تعالیٰ قرأت قرآن سنتا ہے جہاں ہو - یہ صحیح ہے لیکن اس سے قراءت کا جواز نہیں نکلتا ہے کیونکہ بہت جگہ قرآن پڑھنا ممنوع ہے باوجودیکہ اللہ تعالیٰ سنتا ہے - پھر شیخ امام ابوبکر محمد بن الفضل و شیخ اجل محمد بن ابراہیم کے مخالف روایت یہ کہ ایک مر گیا اور اسکے وارث نے اسکی قبر پر ایسے شخص کو بٹھایا کہ قرآن پڑھے تو صحیح یہ کہ مکروہ نہیں ہے اور یہ امام محمد رح کا قول ہے - المضمرات - بلکہ اصح و اولی قول امام ابوحنیفہ و ابو یوسف رح ہونا چاہیے کہ مکروہ ہے اور یہی باحادیث و آثار سلف اور محققین ائمہ حنفیہ ہے پس دلیل ظاہر نہیں ہوئی کہ کیوں اسکو ترک کیا گیا ہے بلکہ نافع یہی ہے کہ دعا مغفرت از صالحین و صدقات مالی ہیں اور قرآن پڑھنے والے کو اولاً تو خود ثواب ہے پھر اگر اسنے نیت صالحہ سے تلاوت کی اور ثواب پایا تو بعد اسکے اگر میت کو ہدیہ کرے تو میت کو ثواب پہونچے پس ایسے امر موہوم کے واسطے اعلی طریقہ اور سنت سلف چھوڑنا کچھ ضرور نہیں ہے - فافہم - واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - زیارت قبور کے واسطے افضل ایام چار ہیں - سہ شنبہ

۲- روز جمعرات - ۳- روز جمعہ - ۴- روز شنبہ یعنی سنیچر - پھر جمعہ کے روز بعد نماز کے وقت زیارت بہتر ہی اور روز شنبہ کو طلوع آفتاب تک فراغت کرلے - اور روز جمعرات یعنی پنجشنبہ کو شروع دن چڑھے اور بعض نے کہا کہ آخر وقت مین افضل ہی - اسی طرح متبرک راتین خصوصاً شب برأۃ افضل ہی - اور اسی طرح متبرک زمانون مین بہتر ہی جیسے عشرہ ذی الحجہ و عیدین و عاشورا وغیرہ موسم متبرکہ - الغرائب - جب کسی مقبرہ پر گزرا اور کچھ ذکر ثواب اس نیت سے پڑھا کہ جن مقابر سے گزرتا جاتا ہی انکو ثواب ہو تو اسمین کچھ مضائقہ نہین ہی - السراجیہ - شیخ ابو یوسف ترجمانی رح نے کہا کہ مقابر پر ہاتھ رکھنا ہم سنت نہین جانتے اور نہ مستحسن جانتے ہین ولیکن ہم اسمین کچھ مضائقہ نہین دیکھتے - عین الائمہ کرابیسی رح نے کہا کہ ہمنے لوگون کو بلا انکار اسی پر پایا اور شمس الائمہ مکی رح نے کہا کہ یہ بدعت ہی - القنیہ - قبر کو مسح نکرے اور نہ بوسہ دے کیونکہ یہ نصرانیون کی عادت ہی اور والدین کی قبر کو بوسہ دینے مین مضائقہ نہین ہی - الغرائب - لیکن آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی والدہ شریفہ کی زیارت فرمائی تو اسمین یہ منقول نہین ہی - واللہ تعالیٰ اعلم - م - شیخ نجمدی رح سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے والدین کی قبرین دیگر قبور کے درمیان واقع ہین تو کیا اسکو جائز ہی کہ دعا و تسبیح کرتا ہوا گزر جاوے یہان تک کہ قبر والدین کی زیارت کرے تو فرمایا کہ ان اسکو یہ اختیار ہی بشرطیکہ بغیر قبرون کو روندے ہوے گزرنا ممکن ہو - پوچھا گیا کہ ایک شخص کا قطعہ زمین ایسے مقام پر واقع ہی کہ جہانتک پہونچنا بدون قبرون کے روندے ممکن نہین ہی حالانکہ اسکو اپنے قطعہ زمین مین زراعت وغیرہ کی خواہش ہی تو فرمایا کہ اگر قبرون کے مردے تابوت صندوق مین ہون تو مضائقہ نہین ہی - مصنف رح نے کہا کہ اسی طرح اگر تابوت مین نہون تو بھی جائز ہی -

التاتارخانیہ - شیخ وبری رح بھی قبرون پر چڑھنے مین گنجائش دیتے تھے اور کہتے تھے کہ قبرون کی چھتین بمنزلہ گھرون کی چھتون کے ہین - عین الائمہ کرابیسی رح نے کہا کہ اولیٰ نہین ہی - شمس الائمہ حلوائی رح نے کہا کہ مکروہ ہی - حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر مین انگارے پر چلون تو مجھے قبر پر چلنے سے زیادہ محبوب ہی - علاء الترجمانی رح نے کہا کہ قبرون پر چلنے سے گنہگار ہوگا - القنیہ - ان اقوال مختلفہ مین سے استدلال شرعی مین اصح قول شمس الائمہ حلوائی و علاء الترجمانی رح ہی واللہ تعالیٰ اعلم - اور حدیث مین قبور روندنے سے ممانعت صریح وارد ہی - م - میت کے چہرہ سے کپڑا اٹھا کر دیکھنے مین مضائقہ نہین اور یہ قبل دفن کے ہی بعد دفن کے ممنوع ہی - القنیہ - اگر غیر کی زمین مین دفن کیا گیا تو مالک کو اختیار ہی چاہے مردہ اکھاڑ دے اور چاہے چھوڑ دے اور چاہے زمین برابر کرکے اسپر زراعت کرے اور چاہے وارث سے گڑھے کی قیمت لے لے - الوجیز - اگر ایک حاملہ عورت کے پیٹ مین سات مہینہ کا بچہ پھڑکتا تھا وہ مری اور دفن کردی گئی پھر خواب مین دیکھا گیا کہ وہ کہتی ہی کہ مین بچہ جنتی ہون تو اسکی قبر نہین کھودی جائیگی - السراجیہ - کوچہ و بازار مین قبر بنانا مکروہ ہی - القنیہ - اور مساجد و گھرون مین بھی مکروہ ہی - م - اگر کاشانہ و گنبد بنادیا کہ اسمین بہت سے مردہ دفن کریگا تو بھی مکروہ ہی کیونکہ قبرون پر عمارت بنانا مکروہ ہی - موت سے پہلے اپنے واسطے تابوت بنانا مکروہ ہی - تابوت مین نماز پڑھنا مکروہ ہی - القنیہ - قبر پر پھول و خوشبو رکھنا اچھا ہی اور اگر انکی قیمت صدقہ دیدے تو بہت اچھا ہی - الغرائب - اول راتون مین مقابر مین چراغان لے جانا بدعت ہی - السراجیہ - اسی طرح عرس وغیرہ مین وہان چراغ جلانا بدعت ہی - م - واضح ہو کہ اکثر دیار مین دستور ہی کہ ہر محلہ مین جنازہ مع کپڑا و تخت کے بنا ہوا رہتا ہی جب کوئی مرتا ہی تو اسپر رکھا کر لے جاتے ہین - م - اگر جنازہ کا کپڑا بھٹ گیا کہ کام مین نہین آتا تو متولی اسکو صدقہ نہین دے سکتا بلکہ اسکو فروخت کرکے اسکے دام مین مال ملاکر نیا کپڑا خریدے - جواہر الفتاوی -

﴿فصل گانا ولہو و دیگر معاصی و امر بالمعروف﴾

خالی گانا بغیر ادا کئے سمین اختلاف ہی - بعضے نے کہا کہ گانا مطلقاً حرام ہی اور اسکی طرف کان لگانا معصیت ہی اور اسی کو شیخ الاسلام نے اختیار کیا - اور اگر اسنے اچانک سن لیا تو گناہ نہین ہی - بعض مشائخ نے کہا کہ غناء مین مضائقہ نہین اس غرض سے کہ قافیہ و فصاحت کی سمجھ حاصل کرے - مترجم کہتا ہی کہ یہ عجیب ہی اسواسطے کہ دل تو پھر ممنوع اس سے جائز نہین ہوسکتا اور دوم قوافی و فصاحت سمجھنا کچھ گانے

Marfat.com

موقوف نہین ہی۔ م۔ بعض نے کہا کہ اپنی تنہائی مین وحشت دور کرنے کے لیے گانا جائز ہی بشرطیکہ اکیلا ہو اور اس سے لہو مقصود نہو۔ اسی طرح شمس الائمہ سرخسی نے میل کیا ہی۔ اور اگر شعر مین حکمت یا عبرت یا فقہ ہو تو مکروہ نہین ہی لیکن ترجم کہتا ہی کہ تفصیل یہ ہی کہ یہان دو باتین ہین اول یہ کہ فصاحت مخارج و حروف صاف اپنے مناسب آواز سے نکالنا جسمین کٹکری و تغیر وغیرہ راگ کا نہو تو صحیح یہ کہ یہ مطلقاً جائز ہی بلکہ قرآن ایسی خوبی سے پڑھنا مستحب مؤکد ہی چنانچہ حدیث مین ہی کہ لیس منا من لم یتغن بالقرآن۔ یعنی جو کوئی کہ قرآن کو خوش آوازی سے نہ پڑھے وہ ہم مین سے نہین ہی۔ اور حدیث مین ہی کہ اللہ تعالے نے اسقدر التفات کسی پر نہین فرمایا جسقدر پیغمبر پر جو قرآن خوش آوازی سے پڑھے۔ کما رواہ مسلم وغیرہ۔ اور کمت یہ ہی کہ کلام لطیف جسکو بد آواز بدہیأت سے نکالے تو اسکی خوبی مین فرق ڈالنا اور عیب لگانا ہوتا ہی پس اس سے ممانعت فرمائی گئی پس قرآن پاک کو خوش آواز سے فصیح لب ولہجہ سے اچھی طرح ادب سے پڑھنا بہت خوب و مرغوب ہی۔ دوم راگ وغناء جسمین تال و سر و کٹکری و تغیر ہوتا ہی اور یہ مطلقاً مکروہ تحریمی ہی اور اسمین اختلاف کی کچھ وجہ نہین ہی اور یہی جمہور علماء کا قول ہی واللہ تعالے اعلم۔ م۔ مباح اشعار پڑھنے مین مضائقہ نہین ہی۔ اگر شعر مین کسی عورت کی تعریف ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ عورت معینہ اور زندہ موجود ہی تو مکروہ ہی اور اگر مر گئی ہو تو مضائقہ نہین ہی اور اگر غیر معینہ ہو تو بھی مکروہ نہین ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ عورت مردہ معینہ مین خوف ڈرانا فتنہ ہی خصوص اس زمانہ مین اسکے ورثہ اس سے ناراض و آمادہ فساد ہونگے تو وہ مذکور کی وجہ سے کسی خاندان کی خاص عورت کی تعریف کے اشعار بھی نہون۔ اور یہ سب اسوقت کہ تعریف مذکور بطور تہذیب ہو ورنہ فحش تو حرام ہی۔ نوازل مین مذکور ہی کہ ادب یعنی زبان عربی کے واسطے اگر شعر مین فسق یا شراب یا طفل امرد کا ذکر ہو تو مکروہ ہی اور مختار یہ کہ طفل کے بارہ مین وہ تفصیل ہی جو عورت کے بارہ مین مذکور ہوا۔ المحیط۔ بعض نے فرمایا کہ شعر مین کراہت کے معنی یہ ہین کہ آدمی اشعار مین مشغول ہوگا جو اسکو قرأۃ القرآن و ذکر وغیرہ سے باز رکھیگا اور اگر شعر مین مشغولی ایسی نہو تو مضائقہ نہین ہی بشرطیکہ اسکی غرض صالح یہ ہو کہ اشعار عرب کے ذریعہ سے علم حدیث و تفسیر مین مدد حاصل کرے۔ الظہیریہ۔ یہی اس حدیث کا محل ہی کہ تم مین سے کوئی اپنے پیٹ کو پیپ لہو سے بھرے تو اس سے بہتر ہی کہ شعر سے بھرے۔ رواہ مسلم۔ اور قول اول محل اس حدیث کا ہی کہ ان من الشعر لحکمۃ۔ یعنی اشعار مین سے بعضے ایسے ہین جو حکمت ہین۔ رواہ فی الصحیح۔ اور آخر زمانہ مین قرآن مجید اٹھائے جانے کے بیان مین ہی کہ اس امت والے اشعار مین مستغرق ہو نگے حتی کہ قرآن اٹھایا جاوے پھر صبح کرینگے تو باہم کہینگے کہ ہم کچھ جانتے تھے پھر اشعار مین غافل ہو جاوینگے چنانچہ مترجم نے تفسیر مین اسکو مع توضیح کے بیان کیا ہی۔ م۔ شمس الائمہ حلوائی رحمہ سے پوچھا گیا کہ ان لوگون کا کیا حکم ہی جو اپنے آپ کو صوفیہ کہتے اور ایک طرح کا خاص لباس پہنتے ہین اور قوالی و وجد مین مشغول ہوتے ہین اور اپنی ذات کے واسطے منزلت کا دعوی کرتے ہین تو فرمایا کہ انہون نے اللہ تعالی عز وجل پر افتراء دروغ باندھا ہی۔ پھر پوچھا گیا کہ اگر مستقیم راہ شریعت سے کج ہین تو کیا عوام سے فتنہ دور کرنے کے واسطے ملک سے بدر کردیے جاوین۔ تو فرمایا کہ راہ سے اذیت کی چیز یعنی ڈھیلا وکانٹا دور کرنا صیانت و دیانت مین بالا و اشمل ہی اور خبیث کو طیب سے جدا کرنا اولی و ازکی ہی۔ التاتارخانیہ۔ شیخ امام رحمہ نے فرمایا کہ سماع و وجد و قوالی جسکو ہمارے زمانہ مین صوفیہ کرتے ہین یہ حرام ہی اور اسکی جانب قصد کرنا اور وہان بیٹھنا جائز نہین ہی اور گانا و مزامیر سے اسمین کچھ فرق نہین ہی اور اہل تصوف نے اسکو جائز رکھا اور اگلے مشائخ کے فعل کو حجت لاتے ہین اور میرے نزدیک اگلے بزرگون نے ہرگز نہین کیا جو یہ لوگ کرتے ہین بلکہ انکے زمانہ مین بسا اوقات کسی نے ایسا شعر پڑھا جو انکے حال کے موافق ہوا تو اسنے دل کو رقیق کر دیا جس سے بے اختیار گریہ و زاری مین مشغول ہوئے بلکہ قلب رقیق کبھی ایسی حالت مین بیہوش ہو جاتا اور بسا اوقات اس سے ماننداا ۔ بے اختیار ۔ ہو جاتے ہین اور یہ جائز ہونا بعید نہین ہی اور بزرگان اولیاء اللہ سے

Marfat.com

یہ گمان نہین ہوگا کہ وہ ایسے افعال کے مرتکب ہوئے جو یہ لوگ جاہل بے علم بطور فسق کے کرتے ہین اور اہل تقوی کے افعال
کی جانب نسبت کرتے ہین - جواہر الفتاوی - مترجم کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے اسواسطے کہ سابقین اولیاء اللہ تعالے کی جو کتابین شائع
ہین انمین صریح ان افعال سے ممانعت مذکور ہے حتی کہ غنیۃ الطالبین وغیرہ مین اس راہ سے گذرنے کو منع فرمایا کہ جسمین گانا بجانا ہو
اور نفحات مین بعضے اولیاء اللہ کے ذکر مین ہے کہ انسے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے قلب مین آواز خوب اثر کرتی ہے جو غنا کے طور پر
ہو تو فرمایا کہ اسکا قلب مریض ہے جیسے منافق کا ہوتا ہے تو طبیب وہ علاج کرے - اور بالاتفاق انکے کلمات متظافر ہین کہ جس قدر سنت
کے اتباع زیادہ ہو اسی قدر مرتبہ زیادہ ہے اور جسقدر کمی ہو اسی قدر نقص ہے اور بالاتفاق انکے نزدیک جو شخص کہ خلاف شرع و
خلاف سنت کا مرتکب ہو تو خوف ہے کہ وہ شیطان کا آلہ ہو اور وہ ولی ہرگز نہوگا بشرطیکہ ہوش مین ہو - اور اگر خوف تطویل
نہوتا تو مین ان اقوال کثیرہ طویلہ کو نقل کرتا اور شیخ نسفی رح کا ایک رسالہ درباب صوفیہ ہے جسمین انھون نے بارہ اقسام
بیان کیے اور انمین سب کے فسق و فجور و گمراہی پر شہادت دی سوائے ایک فرقہ کے جو شرع و سنت پر زہد و تقوی کے ساتھ
قائم ہے کہ وہ مغتنم ہے اور اسکی خدمت کے واسطے تاکید فرمائی - م - **دُف** کے بارہ مین امام ابو یوسف رح سے سوال ہوا کہ کیا آپ
سوائے شادی نکاح کے مکروہ جانتے ہین کہ عورت اپنے بچہ کو بہلانے کے واسطے بدون فسق کے دف بجاوے تو فرمایا کہ نہین
بلکہ جس سے لعب فاحش و غناء پیدا ہو وہ مکروہ ہے - محیط السرخسی - عید کے روز دف بجانے مین مضائقہ نہین ہے - خزانۃ المفتین
مترجم کہتا ہے کہ ڈھول قریب دف کے ہے جو بغیر جھانجھ و مجیرہ کے اور بغیر گانے کے ہو واللہ تعالے اعلم - اور حدیث دربارۂ
دف کے مع ذکر کرنے والے کے وارد ہے اور عرب کا گانا صرف اشعار پڑھنا تھا - اور حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا
کی حدیث الانصار یعجبھم اللھو - اور حراب حبشہ کا تماشا دکھلانا صریح ہین واللہ تعالے اعلم - م - **مزاح** - دل لگی یعنی
ایسا کلمہ جس سے طبیعت کو فراغت و خوشی ہو تو مزاح مین مضائقہ نہین بشرطیکہ ایسا کلام نہ بولے جس سے آدمی گنہگار ہوتا ہے
یہ قصد نہو کہ ساتھیون کو ہنساوے - الظہیریہ - اسواسطے کہ ہنسانے والا قیامت مین ٹھٹھول بنایا جائیگا جیسا کہ حدیث سنن
مین وارد ہے اور حدیث صحیح مین وارد ہے کہ آدمی زبان سے ایسا کلمہ بول جاتا ہے جسکی جانب بے پروائی سے توجہ نہین ہوتی حالانکہ
وہ اسکے عوض چالیس برس کی دوری تک جہنم مین گرتا چلا جاتا ہے - پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مزاح فرماتے تھے اور فرمایا
کہ مین سوائے سچ کے نہین بولتا ہون اور حضرت انس رضی اللہ عنہ جو اسوقت کم عمر اور آپ کے خادم تھے ایک روز فرمایا کہ
یا ذا الاذنین - اے دو کان والے - اور ایکمرتبہ انس رض کے چھوٹے بھائی کو جو صغیر بچہ تھا فرمایا کہ - یا ابا عمیر ما فعل النغیر
یعنی اے ابو عمیر تیرا لال کیا ہوا - اس بچہ کا نام دوسرا تھا مگر اپنی طرف سے ابو عمیر سے اسکی کنیت فرمائی حالانکہ وہ ابھی عمیر کا
باپ ہونے کے لائق نہ تھا اس سے معلوم ہوا کہ بچہ کی کنیت جائز ہے اور معلوم ہوا کہ بچون کو لال وغیرہ چڑیون کی اجازت ہے
اور ایک مرتبہ ایک بڑھیا کو فرمایا کہ جنت مین بڑھیا نہونگی جب وہ گھبرائی تو تنبیہ کی کہ قرآن مین اللہ تعالی نے آگاہ کر دیا ہے کہ ہم
انکو باکرہ کر کے داخل جنت کرینگے - م - **مصارعت** - باہم کشتی لڑنا دیکھا جاوے کہ اگر لہو و لعب بفائدہ و تن پروری سے
ہو تو مکروہ ہے اور اگر جہاد کی قوت و حرب کی مشق سے ہو تو جائز بلکہ ثواب ہے - جواہر الفتاوی - ہمارے دیار مین اکھاڑے
داؤ و پیچ والے حقیر کھیلے ہوئے محرمات کے مرتکب ہوتے ہین - م - غریبہ - مکہ کے زمانہ مین نوجوان لوگ خربوزون سے مار کھیلتے ہین
تو یہ مباح ہے - الجواہر - مترجم کہتا ہے کہ جواز کی وجہ ظاہر نہین کیونکہ لغو ہے لیکن کراہت بھی ضرور نہین بلکہ خلاف اولی ضرور ہے -
واللہ تعالے اعلم - م - **شطرنج** ہمارے نزدیک حرام ہے اور سوائے شطرنج کے چوسر و نردشیر وغیرہ بالاجماع حرام ہین - المحیط
الصغیر - **جھوٹ** - ہر جگہ حرام ہے سوائے چند مقامہائے خاص کے - ۱ - جہاد کے قتال کی حالت مین تاکہ کافر کو مغلوب کرے - ۲ - دو
شخصون مین صلح کرانے مین - ۳ - زوجہ کو راضی کرنے مین - ۴ - مظلوم کا ظلم دفع کرنے مین - اور جھوٹ کی تعریض بھی مکروہ ہے

Marfat.com

اگر بضرورت مثلاً تمنے کسی سے کہا کہ کھانا کھائیے - اسنے کہا کہ مین کھا چکا یعنی کل کھا چکا ہون تو یہ جھوٹ ہی - خوانۃ المفتین
جس شخص نے کسی گناہ کا قصد کیا اور اسکو دل مین جمایا اور اسی پر جما رہا تو گنہگار ہوگا - ملتقط - مترجم کہتا ہی کہ تحقیق
واللہ تعالے اعلم یہ ہی کہ اعمال دو قسم ہین ایک وہ کہ جنکا تصور دل مین آیا اور دل ہی مین اسکا اعتقاد کرنا مقصود ہی پس ایسے
اعمال مین جب کوئی اعتقاد فاسد کا تصور ہوا اور اسنے دل سے کروہ جانا تو یہ مرفوع ہی پس گنہگار نہین بلکہ ثواب پاویگا بدلیل
اس حدیث کے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ ایسے وساوس آتے ہین کہ ہم اسکے کہنے سے خوفناک ہوتے ہین یعنے
ہم انکو ایسا ناگوار مذموم جانتے ہین کہ زبان سے نکال نہین سکتے ہین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خالص ایمان
ہی یعنے انکو خلاف ایمان جاننا یہی تو خلوص ایمان ہی - اور اگر ایسے خیال کو دل مین جگہ دی پس اگر وہ خلاف ایمان ہو تو
باطن مین کفر پیدا ہو جائیگا اگرچہ ظاہر مین قاضی کو علم نہونے سے اسکی تکفیر نہو مثلاً کسی جاہل نے زعم کیا کہ کافر بھی نیک دم
صدقہ وغیرہ دیتا ہی تو وہ بھی کبھی جنت پاویگا کیونکہ دائمی جہنم کی سزا نہین ہوسکتی ہی پس اسنے اپنی جہالت سے بدون اگاہی اہل
وحقائق کے یہ تصور باندھا اور یہ اسکے دل مین جم گیا تو باطن مین کفر ہوگیا یا جیسے اسنے خیال کیا کہ یہ خلاف فطرت ہی کہ عیسی
علیہ السلام بغیر باپ کے ہون پس ضرور انکا کوئی باپ ہوگا جو معلوم نہین ہوا ہی تو یہ باطنی کفر ہی - دوم وہ افعال کہ دل مین
تصور آیا مگر انکا وقوع بذریعہ ہاتھ پاؤن وغیرہ اعضا کے ہوگا جیسے قصد کیا کہ دو رکعت نماز نفل پڑھونگا یا قصد کیا کہ فلان عورت
غیر محرم کو دیکھونگا یا فلان اجنبیہ سے بدحرکت کرونگا پس حدیث صحیح مین ہی کہ اللہ تعالے نے کرام کاتبین کو حکم دیا ہی کہ جب بندہ
نے نیکی کا قصد کیا تو اسکے واسطے ایک نیکی لکھو پھر جب عمل مین لاوے تو کمتر دس نیکیان اور جہان تک اللہ تعالی چاہے
لکھو - اور جب بندہ نے بدی کا قصد کیا تو کچھ مت لکھو پھر اگر وہ اس قصد کو ترک کرے تو ایک نیکی لکھو اور اگر عمل مین لاوے
تو اسکے واسطے ایک ہی بدی لکھو - کما فی صحیح مسلم نحوہ - پھر قولہ تعالی ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ الآیہ سے ثابت
یہ کہ جو ارادات کہ دل مین خطور کرتی ہین وہ محاسبہ مین سامنے آوینگے - پس حدیث سے ظاہر ہوتا ہی کہ بدخیالات واہیات جو
عمل مین نہین لایا ہی وہ شرمندہ کرنے کو سامنے ہونگے گویا وہ اسکے پیدا اور پھیل ہین حق تعالے اپنے فضل سے عفو فرماویگا
لہذا آدمی کو تاکید کی گئی کہ اپنے قلب کی حفاظت کرے کہ اسمین خطرات واہیات نہ آوین اور اکثر یہ خطرات نظر شہوات سے
ہوتے ہین لہذا نظر و چھونے وغیرہ کے مسائل مفصل بیان کیے تاکہ احتراز کیا جاوے واللہ تعالے اعلم بالصواب اور اب
بعض مسائل جس کتاب ہدایہ کے لکھتا ہون - م - قال ویکرہ ان یقبل الرجل فم الرجل او یدہ او شیئا منہ او
یعانقہ - جامع صغیر مین ہی کہ مکروہ ہی کہ مرد کسی مرد کے منہ یا ہاتھ یا اسکے کسی عضو وغیرہ کو بوسہ دے یا اسکے ساتھ معانقہ کرے
ف - یعنی گردن سے گردن ملا کر چھاتی سے لپٹا دے - وذکر الطحاوی ان ہذا قول ابی حنیفۃ ومحمد رح - شیخ
طحاوی رح نے ذکر کیا کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہ ومحمد رح کا ہی - وقال ابو یوسف رح لا باس بالتقبیل والمعانقۃ اور
ابو یوسف رح نے کہا کہ بوسہ لینے و معانقہ کرنے مین مضائقہ نہین ہی - لما روی ان النبی علیہ السلام عانق جعفرا رضی اللہ
عنہ حین قدم من الحبشۃ وقبل مابین عینیہ - اس دلیل سے کہ جعفر رض جب حبشہ سے مدینہ آئے تو آنحضرت صلعم نے جعفر کو معانقہ
کیا اور جعفر کی دونون آنکھون کے درمیان بوسہ دیا - ف - اور یہ فتح خیبر کے روز واقع ہوا تھا پس فرمایا کہ واللہ نہین جانتا ہون کہ
مین ان دونون مین سے کس امر سے زیادہ مسرور ہون فتح خیبر سے یا جعفر کے آنے سے - رواہ الحاکم عن جابر رض - اور حاکم نے اسکو حدیث
[illegible] رض سے روایت کرکے کہا کہ اسکی اسناد [illegible] ہی اور طبرانی رح نے حدیث ابو جحیفہ رض سے اور دارقطنی نے حدیث عائشہ رض سے روایت
[illegible] زید بن حارثہ رضی اللہ عنہا کو معانقہ و بوسہ لینا ترمذی نے حدیث عائشہ رض سے روایت کیا اور کہا کہ حدیث حسن غریب ہی اور اس باب مین
[illegible] مسیح وغیرہ روایات ہین جیسے حضرت ابو ہریرہ رض نے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی ناف مبارک کو بوسہ دیا اور [illegible]

Marfat.com

ولہما ماروی ان النبی علیہ السلام نہی عن المکامعۃ وہی المعانقۃ وعن المکاعمۃ وہی التقبیل - اور امام
ابوحنیفہ ومحمد رح کی دلیل وہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلعم نے مکامعہ اور مکاعمہ سے منع فرمایا۔ مکامعہ بمعنی معانقہ ہے اور مکاعمہ بمعنی
بوسہ لینا ف۔ یہ دوجزو ہین کہ اول کو ابن ابی شیبہ رح نے ابوریحانہ رض کی حدیث سے روایت کیا اور دوم کو ابوداؤد
ونسائی رح نے روایت کیا۔ اور حدیث ابوریحانہ یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم عورت کو عورت کے ساتھ مکامعہ یا مکاعمہ کرنے
سے منع فرماتے درحالیکہ دونون کے بیچ مین کپڑا حائل نہو اور مرد کو مرد سے مکامعہ یا مکاعمہ سے منع فرماتے کہ دونون کے درمیان
کچھ نہو۔ ابوعبیدہ رح نے کہا کہ مکاعمہ یہ ہے کہ مرد دوسرے مرد سے بدون حائل کپڑے کے معانقہ کرین اور مکامعہ زوجہ کے
ساتھ مضاجعت بلا حائل و عورت کا بوسہ لینا۔ وماروا محمول علی ماقبل التحریم۔ اور جو حدیث کہ ابو یوسف رح نے
روایت کی وہ تحریم سے پہلے کی حالت پر محمول ہے۔ ثم قالوا الخلاف فی المعانقۃ فی ازار واحد۔ پھر مشائخ نے فرمایا
کہ یہ اختلاف ایسے معانقہ مین ہے کہ ایک ازار مین ہو ف۔ یعنی دونون مرد صرف اپنی اپنی ازار پہنے ہون اور باقی بدن
پر قمیص وغیرہ نہو۔ اما اذا کان علیہ قمیص او جبۃ فلا باس بہا بالاجماع وہو الصحیح۔ اور اگر مرد کے بدن پر قمیص یا جبہ
ہو تو بالاتفاق مضائقہ نہین ہے اور یہی صحیح ہے ف۔ اور اظہر اس باب مین قول ابی یوسف رح ہے بدون اسکے کہ باہم پہلے پر
ایک بچھونے پر صرف ازار واحد کے ساتھ لیٹین کیونکہ حدیث مکامعہ ومکاعمہ اسی مین ظاہر ہے اور بوسہ کے باب مین اخبار
دیگر ہین۔ ازانجملہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قصہ سریہ مین جسکے آخر مین ہے کہ پھر ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک
ہوئے تو ہمنے آپ کے ہاتھون کو بوسہ دیا۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وحسنہ۔ ازانجملہ حدیث ام المومنین عائشہ رض در باب
مناقب فاطمہ رضی اللہ عنہا کہ جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور مین تشریف لاتین تو آپ کھڑے ہو کر اپنی دختر کا
بوسہ لیتے اور اپنی جگہ بٹھلاتے تھے اور جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم تشریف لیجاتے تو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کھڑی
ہو جاتین اور حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتی تھین اور اپنی جگہ بٹھاتی تھین۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی
وقال حسن صحیح۔ ازانجملہ حدیث صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ مین ہے کہ یہود کی ایک قوم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ
و پاؤن کو بوسہ دیا۔ رواہ الاربعہ۔ وقال الترمذی صحیح۔ اور اس باب مین کثرت ہے۔ قال ولا باس بالمصافحۃ لانہ
ہو المتوارث۔ جامع صغیر مین ہے کہ مصافحہ مین مضائقہ نہین ہے۔ اسواسطے کہ یہ متوارث ہے۔ وقال علیہ السلام من صافح
اخاہ المسلم وحرک یدہ تناثرت ذنوبہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب مسلمان نے اپنے بھائی مسلمان
سے مصافحہ کیا اور اسکا ہاتھ ہلایا تو اسکے گناہ جھڑ جاتے ہین ف۔ مومن جب دوسرے مومن سے ملا پھر اسپر سلام کیا اور
اسکا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کیا تو دونون کے گناہ ایسے گر جاتے ہین جیسے درختون کے پتے جھڑ جاتے ہین۔ رواہ الطبرانی۔ اور یہ معنی
حدیث براء رض مین بروایت بیہقی ہے اور دونون مصافحہ کرنے والون کی مغفرت قبل جدائی کے بروایت ابوداؤد و ابن ماجہ و
الترمذی و احمد۔ اور حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ بروایت ابوداؤد ہے اور حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت بخاری رح ثابت ہے
پھر رہا یہ امر کہ دونون ہاتھون سے مصافحہ کرے یا ایک ہاتھ سے پس صحاح کی روایات مین اکثر یہ ظاہر ہے کہ ایک ہی ہاتھ پکڑے
اور بعض روایات مین دونون ہاتھ بھی مروی ہین اور ظاہر واللہ اعلم یہ کہ دونون کے درمیان وسعت ہے اور بنظر فضیلت
ہونے گناہ جھڑ جاتے ہین لوگون نے دونون ہاتھ کو پسند کیا۔ (فروع) فقیہ ابو اللیث رح نے آخر مین فتوی دیا کہ سلاطین
کے پاس جانا جائز ہے۔ العتابیہ۔ ایک شخص کو سلطان نے طلب کر کے چند باتین پوچھین پس اگر وہ سچ کہتا ہے تو اسکو ناگوار
امر پہونچیگا تو حکم یہ کہ مکروہ کو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو اپنے قتل یا تلف عضو کا یا غیر کے قتل یا تلف عضو کا خوف نہو اور نہ تلف
مال کا خوف ہو تو اسکو سوائے حق بات کے بولنا نہین چاہیے اور اگر ایسے مکروہ امر کا خوف ہو تو خلاف حق بول دینے مین مضائقہ

Marfat.com

نہین ہی- القاضی خان- سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کے لیے تواضع حرام ہی- الملتقط- اگر کسی نے سلطان کے واسطے بطور
تحیت سلام کے سجدہ کیا (جیسے بعض امم سابقہ مین جائز تھا) یا اسکے سامنے زمین کو بوسہ دیا تو اس فاعل کی تکفیر نہین
کی جائیگی ولیکن وہ سخت گنہگار ہوگا کیونکہ کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوا- یہی قول مختار ہی- فقیہ ابوجعفر رح نے کہا کہ اگر سلطان کے
واسطے بہ نیت عبادت یعنی کمال تعظیم سجدہ کیا یا کچھ نیت دل مین نہین آئی تو وہ کافر ہوگیا- جواہر الاخلاطی- اگر مسلمان سے
کہا گیا کہ بادشاہ کو سجدہ کرو ورنہ ہم تجھے قتل کرینگے تو مشائخ نے فرمایا کہ اگر انکا یہ حکم بطریق عبادتی سجدہ ہو تو افضل یہ کہ سجدہ
نکرے جیسے ایک شخص پر کفر کرنے کے لیے اکراہ کیا گیا تو صبر افضل ہوتا ہی اور اگر انکا حکم مذکور بطور سجدہ تحیت ہو تو اسکے
واسطے بہتر یہ کہ سجدہ کرے- قاضی خان- یعنی اس نیت سے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب مین سجدہ کرتا ہون اور شاہ کے واسطے
نیت نکرے یا سجدہ تحیت کی نیت کرے- م- جامع صغیر مین ہی کہ کسی سردار و شاہ کے سامنے زمین کو بوسہ دینا حرام ہی اور
بوسہ دینے والا اور جو اسپر راضی ہو دونون گنہگار سخت ہین- التاتارخانیہ- سلطان یا غیر کے واسطے جھکنا یعنی رکوع کی طرح
سر وکمر جھکانا مکروہ ہی کیونکہ یہ فعل مجوس سے مشابہت ہی- جواہر الاخلاطی- تحیۃ السلام کے وقت جھکنا مکروہ ہی اور اس سے
ممانعت وارد ہوئی ہی- التمرتاشی- چنانچہ ایک شخص نے پوچھا کہ یا رسول اللہ ہم مین سے آدمی اپنے بھائی یا دوست سے
ملتا ہی تو کیا اسکے واسطے جھک جاوے فرمایا کہ نہین- عرض کیا کہ کیا اسکو چپٹاوے یعنی گلے لگا دے و بوسہ دے فرمایا
کہ نہین- عرض کیا کہ کیا اسکا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کرے- فرمایا کہ ہان- رواہ الترمذی والبیہقی- سوائے اللہ تعالیٰ کے دوسرے
کی خدمت کے واسطے کھڑا ہو جانا اور دونون ہاتھ پکڑ لینا یعنی مصافحہ کرنا جائز ہی- الغرائب- اگر غیر کے واسطے اپنے ہاتھ کا بوسہ
لیا تو مکروہ ہی اور اگر دوسرے کے ہاتھ کا بوسہ لیا پس کسی عالم کے ہاتھ کا بوجہ اسکے علم کے یا سلطان کے ہاتھ کا بوجہ عدل کے
بوسہ لیا تو مضائقہ نہین ہی- اور اگر سوائے علم و عدل کے بوسہ لیا یا کسی مسلمان کا ہاتھ چوما پس اگر اس سے مسلمان کا اکرام
مقصود ہو تو بھی مضائقہ نہین ہی اور اگر اسکی تعظیم عبادتی کا یا اس سے کچھ دنیاوی مال ملجانے کا قصد کیا تو مکروہ ہی اور صدر الشہید
اسمین مطلقاً کراہت کا فتوی دیتے تھے- الذخیرہ- عالم و سلطان عادل کے ہاتھ چومنے کی اجازت ہی اور ان دونون کے سوا
اجازت نہین ہی اور یہی مختار ہی- الغیاثیہ- عالمون و زاہد فقیرون کے سامنے زمین بوسی کرنا جاہلون کا فعل ہی اور کرنے والا
گنہگار ہی اور عالم یا درویش یا جو اسپر راضی ہو وہ بھی ارتکاب حرام کا گنہگار ہی- الغرائب- اور یہ جو عوام جاہل کیا کرتے
ہین کہ ملاقات کے وقت ملکر اپنے ہاتھ کو بوسہ دیتے ہین تو بالاجماع مکروہ ہی- خزانۃ الفتاوی- جامع صغیر مین مذکور ہی کہ مکروہ
ہی کہ مرد دوسرے کے چہرہ یا پیشانی یا سر کو بوسہ دے- فقیہ ابوجعفر رح نے کہا کہ اگر دوسرا شخص فقیہ یا عالم یا زاہد ہو تو بہ نیت
اعزاز دین کے مضائقہ نہین ہی- المحیط- اور قاضی خان نے نقل صاحب ہدایہ کے اختلاف امام ابوحنیفہ و محمد بکراہت اور
ابویوسف بجواز نقل کرکے لکھا کہ اگر بوسہ لینا بطور تکملہ ہو نہ بطور شہوت تو کل کے نزدیک جائز ہی- القاضیخان- چنانچہ
ستر عورت کے بیان مین حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا جسمین ابوہریرہ رض نے
حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے ناف مبارک کا بوسہ لیا ہی پس یہ صریح ہی کہ بطریق نیکی بالاتفاق جائز ہی- م- یہ
ہی کہ ایک عورت دوسری عورت کے منھ یا گال کو ملاقات یا وداع کے وقت بوسہ دے- القنیہ- جیسے یہ مکروہ رسم مجوس
مین عموماً جاری تھی- م- فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ بوسہ لینا پانچ طور پر ہی- ۱- بوسہ رحمت جیسے والد اپنی اولاد کا
لے- ۲- بوسہ تحیت جیسے مومنین ایک دوسرے کا بوسہ لین- ۳- بوسہ شفقت جیسے فرزند اپنے والدین کو بوسہ
لے- ۴- بوسہ مودت جیسے مرد اپنے بھائی کی پیشانی چومے- ۵- بوسہ شہوت جیسے مرد اپنی زوجہ یا باندی کا بوسہ
بعض نے زیادہ کیا کہ- ۶- بوسہ دیانت جیسے حجر اسود کو بوسہ دے- التبیین- مصافحہ تتمہ سلام ہی لہذا ابوعثمان نحری

Marfat.com

جو شافعیہ مین خصوص حرم محترم مین رائج ہی شیخ علی قاری رحمہ اللہ نے ایک رسالہ خاص مین ممنوع لکھا ہی اور یہی صواب ہی
واللہ تعالی اعلم - م - (**فصل امر بالمعروف وجرس**) نیک باتون کا جو موافق شرع ہین حکم کرنا اور خلاف شرع
ومفاسدت سے روکنا اسلام مین دین و دنیا کی راہ سے ایک امر اہم عظیم الشان ہی اوسکا ترک کرنا بہت بڑا فساد ہی اور جو
نازل ہوا اسی کے ترک سے نازل ہوا اور حدیث مین ہی کہ واللہ تم لوگ باہم امور معروف کا حکم کروگے اور منکرات سے منع
کروگے یا اللہ تعالے تمہارے دلون مین پھوٹ ڈال دیگا - اور ایک روایت مین آیا کہ پھر تم مین سے مرد صالح دعا کریگا مگر قبول
نہین ہوگی - اور مترجم نے قولہ تعالی: واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ الآیۃ اور قولہ تعالے کانوا لا یتناہون عن منکر
فعلوہ الآیۃ وغیرہ کی تفاسیر مین احادیث و آثار سے مشرح و موضح بیان کیا ہی - واللہ تعالی ہو الموفق - م - امر بالمعروف پہلے
نرمی ولطف کے ساتھ چاہیئے - تاکہ نصیحت زیادہ موثر ہو پھر درشتی وسختی کرے لیکن بدگوئی وگالی وفحش کے ساتھ نہو - پھر
ہاتھ کے ذریعہ سے ہو یعنی طور کہ شراب بہادے وطبلہ وسارنگی وغیرہ توڑدے - امر بالمعروف کے کئی انواع ہین - ۱ - غالب
گمان ہو کہ نیکی کی نصیحت قبول کرلینگے ومنکر چھوڑ دینگے تو اسپر ایسا کرنا واجب ہی اور چھوڑ نہین سکتا - ۲ - غالب گمان ہو کہ نصیحت مین
اسکو گالیان دینگے تو چھوڑنا افضل ہی - یون ہی اگر اس سے بڑھکر مارپیٹ وغیرہ کا خوف ہو جس سے لڑائی وعداوت پیدا ہوگی -
اور اگر جانتا ہی کہ مارپیٹ تک نوبت پہونچیگی مگر صبر کریگا اور کسی سے شکوہ نکریگا تو امر بمعروف وہی منکر مین مضائقہ نہین ہی اور اسکو جہاد
کا ثواب ہی - ۳ - اگر جانتا ہی کہ قبول نکرینگے مگر خوف بھی نہین ہی تو وہ مختار ہی اور نصیحت کرنا افضل ہی - المحیط - اگر امر معروف مین
قتل کا خوف ہو حتی کہ اس کام مین قتل کیا گیا تو شہید ہوگا - التاتارخانیہ - شیخ زندویسی رح نے اختیار کیا کہ ہاتھ سے امر معروف
کرنا سلاطین وامرا پر واجب ہی وزبان سے علما پر واجب ہی ودل سے عوام پر واجب ہی - الظہیریہ - لیکن حدیث مین ہی کہ جو کوئی
امر منکر دیکھے یعنی جو شرع مین ممنوع ہی یا اسپر دلیل شرعی قائم نہین تو اسکو ہاتھ سے بگاڑدے پھر اگر یہ قدرت نہو تو زبان سے اور اگر
یہ قدرت بھی نہو تو دل سے - یہ سب سے کمزور ایمان ہی - یہ حدیث دلیل ہی کہ اقسام مذکورہ ایک ہی شخص مین جاری ہین - غیر ازینکہ اکثر
وضع زمانہ اس طور پر جاری ہی کہ ہاتھ سے تغیر کرنا حکومت سے ہوتا ہی اور علما زبان سے منع کرسکتے ہین اور عوام سے یہی ہوسکتا ہی کہ دل سے
اسکو برا جانین لہذا کہا گیا کہ جس شخص کے سامنے منکر موجود ہو اور وہ ہاتھ یا زبان سے نہین روک سکتا مگر دل سے برا جانتا ہی
تو وہ اسمین شامل نہین بلکہ بالکل جدا ہی اور جو شخص دور ہی مگر وہ دل سے اچھا جانتا ہی اور اگر موقع ملتا تو حاضر ہوتا تو وہ
اسمین شامل ہی - م - امر بمعروف کے واسطے پانچ چیزون کی ضرورت ہی - ۱ - علم کیونکہ بدون علم کے امر بمعروف اچھی طرح
نہین ہوسکتا ہی - ۲ - صدق نیت کہ خالص اللہ تعالے کا کلمہ بلند ہونا مقصود ہو - ۳ - جس کو نصیحت کرے اسپر شفقت و
مہربانی کی نیت ہو کہ وہ اللہ تعالی کے عذاب سے چھوٹ جاوے پس جس نرمی وشفقت سے وہ راہ پر آتا نظر آوے اسکو
اسکے پیرایہ سے تلقین کرے - ۴ - نصیحت کرنے والا صابر وحلیم ہو - ۵ - جس امر سے منع ہو اسکو خود نکرتا ہو اور جس نیکی کے
کرنے کا حکم کرے اسکو خود کرتا ہو - قاضی ومفتی وعالم کو کوئی عامی آدمی امر بمعروف نکرے اسواسطے کہ شاید اسکو ضرورت ہو جسکی
سمجھ عوام کو نہین ہوتی ہی - الغرائب - اگر کسی امر ممنوع کا خود مرتکب ہو تو بھی اسپر دوسرے کو منع کرنا لازم ہی - المحیط - الملتقط -
الخزانہ - ایک شخص مبتلاے منکرات ہی پس اسکے باپ کو یا سلطان کو یا شوہر کو لکھ بھیجنا جبھی جائز ہی کہ اسکے غالب گمان مین
پسر یا رعیت یا لشکری یا زوجہ کو انکا منع کرنا مفید ہوگا اور یہ لوگ مان لینگے ورنہ لکھنا حلال نہین ہی - القاضی خان - اگر کسی
نے ایسا گناہ کیا جسپر حد واجب ہوتی ہی پھر توبہ کرلی تو حد قائم ہونے کے واسطے امام وقت کو خبر نکرے - جواہر الاخلاطی
گناہ کو چھپانا واجب ہی - توبہ کے شرائط مقدمہ عقائد مین مذکور ہین - م - اگر کسی نے جانا کہ فاسق مسلمانون کو فعل منکر سے منع کرے
اور اسکے غالب گمان مین ہو کہ مین اسکی وجہ سے قتل کیا جاؤنگا حالانکہ انکو کچھ اثر نہین پہونچا سکتا ہون تو رخصت ہی کہ خاموش رہے

Marfat.com

اور عزیمت یہ کہ منع کرے اگرچہ قتل کیا جاوے۔ الذخیرہ۔ واضح ہو کہ جو شخص نصیحت کرنا چاہتا ہے اسکی غرض سوائے صلاحیت
کے اظہار علم و مدح و اپنی منزلت و دنیاوی متاع نہو اور اگر لوگ اسکی نصیحت نہ مانیں تو وہ انکی طرف سے آزردہ نہو کیونکہ اسکو
اپنی نیک نیت کا ثواب حاصل ہے۔ وعظ بقدر فہم عوام ہو اور انکی سمجھ سے زائد امور بیان نکرے۔ اقوال عجیب و روایات
غریب و مشاجرات صحابہ رضی اللہ عنہم بیان کرنا جائز نہیں ہے۔ م۔ (**فصل دوا و علاج کے بیان مین**) دوا
کرنا مباح ہے بشرطیکہ اعتقاد یہ ہو کہ شفا دینے والا اللہ تعالی عز وجل ہے اور یہ اعتقاد کہ اسی دوا سے شفا حاصل ہوئی تو
مباح نہیں ہے۔ السراجیہ۔ ہڈی سے علاج کرنے مین امام محمد رح نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہین جبکہ بکری یا گائے یا اونٹ یا گھوڑے
وغیرہ کی ہڈی ہو سوائے سور و آدمی کے کہ مکروہ ہے۔ یہ اجازت عام ہے کہ ہڈی خشک ہو یا تر ہو اور ذبیحہ ہو یا مردار ہو لیکن
مذبوحہ کے حق مین مطلقاً جائز ہے۔ اور اگر مردار کی ہڈی ہو تو خشک سے جائز ہے اور تر ہو تو نہین جائز ہے۔ کتے کی ہڈی سے
دوا کرنا ہمارے مشائخ کے نزدیک جائز ہے اور حسن بن زیاد رح کے نزدیک نہین جائز ہے۔ الذخیرہ۔ سور کے بالون سے
موزہ دوزوں کو انتفاع لینا بقول ابو حنیفہ رح جائز اور یہی اظہر ہے۔ المحیط۔ اگر طبیب کے کہنے کے موافق دوا نہ کی اور مر گیا تو
گناہ نہین کیونکہ تیقن نہین ہے کما یفہم من قاضیخان۔ حاملہ کو ابتدائے حمل مین جب تک بچہ حرکت نہ کرے فصد و پچھنے نہین
جائز ہین پھر درمیان مین جائز ہے یہانتک کہ ولادت قریب ہو تاکہ بچہ حفاظت مین رہے مگر ایسی صورت مین کہ ترک سے کھلا
ہوا ضرر لاحق ہوتا ہو۔ القنیہ۔ اور اگر ابتدائے حمل مین طبیب نے کہا کہ جو نمک لگانا مضر ہے تو نمک نہ لگاوے۔ الکبری۔
اگر حاملہ نے اپنی صحت نفس کے واسطے دوا پی تو مضائقہ نہین اگرچہ حمل ساقط ہو جاوے اور وہ ضامن نہوگی۔ الینابیع
دوا نہ کی یہانتک کہ مر گیا تو گناہ نہین ہے بخلاف اسکے اگر کھانا نہ کھایا یہانتک کہ مر گیا تو گناہ ہے کیونکہ دوا محتمل ہے اور کھانا [illegible]
یقینی ہے۔ الظہیریہ۔ خر مادہ کا دودھ و گوشت مکروہ ہے اگرچہ بیماری کے واسطے ہو اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا جو حرام ہے۔ القاضیخان
اونٹ کا پیشاب و گھوڑے کا گوشت بغرض دوائے مرض کے مکروہ ہے۔ الجامع الصغیر۔ صاحبین کے نزدیک دونون جائز
ہین جبکہ بیماری کی دوا مقصود ہو۔ م۔ واضح ہو کہ ضرر دور کرنے والے اسباب جو اللہ تعالی نے انسان کی معرفت مین دیے
ہین وہ تین قسم ہین۔ اول متیقن جیسے پیاس کے واسطے پانی اور بھوک کے واسطے روٹی ہے تو اسکا ترک کرنا توکل نہین ہے
بلکہ خوف موت کے وقت چھوڑنا حرام ہے۔ دوم مظنون جیسے دوا بذریعہ مسہل و فصد وغیرہ معالجات طبیہ تو انکو عمل مین لانا خلاف
توکل نہیں ہے اور چھوڑنا حرام نہیں ہے بلکہ کبھی ترک افضل ہوتا ہے۔ سوم موہوم جیسے داغ دینا و رقیہ۔ تو انکا ترک کرنا شرط توکل ہے
الفصول العمادیہ۔ مرد کو کسی عورت کے دودھ سے ہلاس لینے اور دوا کے طور پر پینے مین مضائقہ نہین ہے۔ القنیہ۔ شراب
بطور دوا پینے و استعمال کرنے مین اختلاف ہے۔ ایک جماعت ائمہ بلخ سے مروی ہے کہ اگر یقیناً اس سے شفا معلوم ہو تو
حلال ہے اور فقیہ عبد الملک نے اپنی استاد سے نقل کیا کہ نہین حلال ہے۔ الذخیرہ۔ اور تمرتاشی رح نے بھی دو وجہین کہیں
اپنے موافق مشائخ بلخ رح و لیکن صاحب ہدایہ نے مطلقاً منع کیا کہ جائز نہین کہ شراب سے کسی زخم کا یا جانور کی لگی پیٹھ وغیرہ کا
علاج کرے اور جائز نہین کہ کسی ذمی کو شراب پلاوے اور جائز نہین کہ کسی بچہ کو بطور دوا پلاوے اور وبال پلانے والے پر
ہوگا۔ انتہی۔ اور اظہر یہ تھا کہ زخم کے علاج مین گنجائش ہو واللہ تعالی اعلم۔ لیکن بنظر نجاست و عدم شفا حرام یہ حکم اختیار
کیا گیا ہے۔ م۔ طبیب حاذق نے کہا کہ تیری بیماری بدون سانپ کھانے کے یا بدون اس دوا کے جسمین سانپ
پڑا ہے نہین جاویگی تو بھی اسکو کھانا روا نہین ہے۔ القنیہ۔ تریاق مین اگر سانپ کا جزو ہو تو کھانا مکروہ ہے۔ اور بیچنا جائز
ہے۔ اور اگر معلوم ہو کہ اسمین سانپ کا جزو نہین ہے تو کھانے مین مضائقہ نہین ہے۔ الخلاصہ۔ کبوتر کی بیٹ بطور دوا کھانے
مین مضائقہ نہین ہے۔ خزانۃ الفتاوی۔ عورت اگر اپنے شوہر کے واسطے اپنے آپ کو موٹا کرے تو مضائقہ نہین ہے اور مرد کو

Marfat.com

ایسا کرنا مکروہ ہے۔ الظہیریہ۔ دوا کے طور پر انگلی میں چھلا پہننا بقول ابو یوسف رح جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ الخلاصہ۔ زخم پر آٹے کی پلٹس باندھنا جبکہ مفید ہو مضائقہ نہیں ہے۔ السراجیہ۔ اطفال کو بوجہ بیماری کے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے اور بہائم کو شناخت کے لیے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور چہرہ پر داغ دینا مکروہ ہے۔ العتابیہ۔ قرآن مجید کے ساتھ رقیہ کرنا بایں طور کہ مریض پر پڑھ کر دم کرے یا جسکو بچھو وغیرہ نے کاٹا ہو یا کاغذ پر لکھکر گلے میں ڈالے یا رکابی میں لکھکر دھو کر پلاوے تو حضرت ابراہیم نخعی رح کے نزدیک مکروہ ہے اور عطاء و مجاہد و ابو قلابہ کے نزدیک جائز ہے۔ خزانۃ الفتاوی۔ مترجم کہتا ہے کہ بچھو کے کاٹے ہوئے پر سورہ فاتحہ کا رقیہ بروایت صحیح بخاری موجود ہے پس پڑھ کر دم کرنے میں مضائقہ نہیں ہے لیکن عوام کو اس سے آگاہ نہ کرے کہ یہ رقیہ القرآن مجید ہے اسواسطے کہ بسا اوقات جب اسکے دم کرنے سے اچھا نہ ہوا تو عوام کو قرآن مجید سے بداعتقادی پیدا ہوتی ہے خصوص جبکہ منتر کے جھاڑ سے وہ اچھا ہو جاوے اور یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں فاتحہ یا کسی سورہ کی نسبت یہ نص نہیں کہ اس سے رقیہ مفید ہے پس صحابی رضی اللہ عنہ جنہوں نے رقیہ کیا تھا انکی زبان صادق و عمل واثق و قبولیت الٰہی عز و جل کی برکت تھی لہذا عموما اسوجہ سے منع اولی ہے۔ رہا کاغذ میں لکھکر گلے میں ڈالنا تو اس باب میں آثار مختلف ہیں چنانچہ بعض مرفوع احادیث میں ہے کہ جسنے تعویذ لٹکایا اسنے شرک کیا۔ اسی واسطے حاوی میں جامع صغیر سے منقول ہے کہ عورت نے تعویذ بنایا کہ شوہر جو اسکو مبغوض رکھتا ہے دوست ہو جاوے تو یہ حرام ہے۔ اور عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ کلمات استعاذہ اپنی اولاد کو سکھلاتے اور صغیر کے گلے میں لکھکر ڈال دیتے تھے اور شاید اسی نظر سے غرائب میں کہا کہ تعویذ میں مضائقہ نہیں ہے ولیکن بیت الخلا جانے و وطی کرنے کے وقت الگ کر دے۔ اور رہا پڑھ کر پھونکنا تو اسمیں اختلاف کی وجہ نہیں ہے اسواسطے کہ صحیح میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم حضرت امام حسن و حسین رضی اللہ عنہما کو استعاذہ فرماتے تھے یعنی اعوذہ بکلمات اللہ التامات من شر کل شیطان و ہامۃ و عین لامۃ۔ اور یہ روایات اسکے مانند الفاظ سے بھی وارد ہے و اس باب میں روایات دیگر ہیں۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔ کھیتوں و فالیزوں میں جانوروں کی کھوپڑیاں رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اس غرض سے کہ نظر بد سے حفاظت ہو اور یہ آثار سے ثابت ہوا ہے۔ القاضی خان۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بیان نہیں کیا کہ آثار مذکور کسنے روایت کیے ہیں اور کسی روایت میں معلوم نہیں ہوئے واللہ تعالی اعلم۔ اور ظاہرا یہ فعل عوام میں اس غرض سے جاری ہوا تھا کہ سیار وغیرہ جانور اسکو آدمی وغیرہ سمجھکر بھاگ جاویں نہ آنکہ نظر بد سے حفاظت ہو چنانچہ بیر وغیرہ درختوں پر ہانڈی سیاہ و سفید رنگ کر کے کھڑی کرتے ہیں تاکہ چمگادڑ بھاگ جاویں پس اس غرض سے کچھ مضائقہ نہیں ہے اور رہا یہ اعتقاد کہ اس سے چشم بد دور ہوتی ہے تو ضرور ہے کہ یہ کسی حدیث سے معلوم ہو کیونکہ اسمیں قیاس و رائے کو دخل نہیں ہے مگر آنکہ اسمیں تجربہ کو دخل ہو اور شاید شیخ قاضی خان رح کی مراد آثار سے یہی تجربہ ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ نوروز (ہولی و دیوالی) میں رقعات بطور تعویذ لکھکر دروازوں پر لٹکانا تاکہ بھوت پریت سے امن ہو مکروہ ہے۔ السراجیہ کیونکہ اسمیں اسم الٰہی عز و جل و کلام مجید کے آیات کے ساتھ بے تعظیمی ہے اور مجوسیوں کے ساتھ مشابہت ہے۔ خزانۃ المفتین۔ اور اس زمانہ میں خوشبو جلانا جاہلوں کا فعل ہے۔ السراجیہ۔ اپنی زوجہ سے بدون اسکی اجازت کے عزل کیا یعنی باہر انزال کیا اس خوف سے کہ اسی زمانہ میں اولاد بد پیدا ہوتی ہے تو ظاہر الروایۃ میں جواز نہیں ہے لیکن یہاں مذکور ہے کہ اسکو گنجائش ہے۔ الکبری۔ ہمارے زمانہ میں علاج سے پیٹ گرانا بہرحال جائز ہے خواہ اسکے اعضاء مانند ناخن وغیرہ کے ظاہر ہو گئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں اور اسی پر فتوی ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث العزل میں آیا کہ قیامت تک اللہ تعالی جن کو پیدا کرنے والا ہے انکو پیدا فرماویگا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اللہ تعالی اپنی مخلوقات کے نیک و بد سے خود دانا ہے اور یہ معلوم ہے کہ اگر اولاد میں سے کوئی فاسق فاجر ہو تو علاج سے اسکو قتل کرنا جائز نہیں ہے اور یہاں بھی بچہ میں روح آگئی تو

Marfat.com

اسکو علاج سے قتل کرنے مین تامل ہی ہان اگر روح آنے کے وقت سے پہلے ایسا کرے تو گنجائش ہی واللہ تعالی اعلم- م-
یتیمہ مین ہی کہ شیخ علی بن احمد سے پوچھا گیا کہ رحم مین بچہ کی صورت بن جانے سے پہلے اسقاط کرنے کا کیا حکم ہی- تو فرمایا
کہ آزاد عورت مین اسقاط جائز نہین اور یہی قول اتفاقی ہی اور باندی کی صورت مین اختلاف ہی اور صحیح یہ کہ ممنوع ہی-
اتاتارخانیہ- مرضعہ کو دوا کے واسطے اپنا دودھ دینا جائز نہین ہی جبکہ بچہ کو مضر ہو- القنیہ- مرضعہ عورت کو حمل ظاہر ہوا اور
دودھ خشک ہوگیا اور بچہ کے تلف ہو جانے کا خوف ہی اور باپ مین اسقدر وسعت نہین ہی کہ دوسری دودھ پلائی رکھے تو
جب تک کہ حمل پر (۱۲۰) دن نہین گزرے تب تک اسکو جائز ہی کہ حمل ساقط کرے- القاضی خان و خزانۃ المفتین- فصل

ختنہ وخصی کرنا وناخن کترنا وغیرہ) ختنہ کرنا سنت ہی یہی صحیح ہی- الغرائب- وقت مستحب ختنہ کے لیے سات
برس سے بارہ برس تک ہی یہی مختار ہی- السراجیہ- ایک قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا اور اصرار کرتے ہین تو امام انسے قتال
کرسکتا ہی کما روی عن محمد رح- م- بعض نے کہا کہ ولادت سے ساتوین روز سے جواز شروع ہوتا ہی- جواہر الفتاوی- عورتون
کا ختنہ کرنا مکرمت ہی- المحیط- طفل کا ختنہ اسوجہ سے نہین ہوسکتا کہ اسکی کھال کھینچنے مین سخت مشقت ہی اور حشفہ کھلا ہوا ہی
گویا ختنہ ہوگیا ہی اور حجامون نے کہا کہ ختنہ ہونے مین سختی ہی تو چھوڑ دیا جاوے- الذخیرہ- بوڑھا اگر ختنہ کی طاقت نہین رکھتا
تو ترک کیا جاوے- الخلاصہ- اور اگر طاقت رکھتا ہی تو خود ختنہ کرے ورنہ منکوحہ زوجہ یا مملوکہ باندی کے ذریعہ سے کیا جاوے
ورنہ چھوڑا جاوے اور کرخی رح نے ذکر کیا کہ حمامی ختنہ کرے- العتابیہ- حمامی کے دیکھنے کی ضرورت ظاہر نہین ہی واللہ تعالے
اعلم- م- ختنہ کے بعد کھال پھیلکر اسنے حشفہ ڈھانک لیا تو کاٹی جاوے ورنہ نہین- المحیط- باپ اپنے پسر کا ختنہ و حجامت
یعنی پچھنے دلوانا و علاج کرسکتا ہی اور باپ کا وصی بھی کرسکتا ہی اور ہان ماموں و چچا کے وصی کو یہ اختیار نہین ہی پھر
اگر طفل اس سے مرگیا تو استحساناً کسیپر ضمان نہین ہی- اسی طرح اگر ماں نے ایسا کیا ہو اور وہ مرگیا تو وہ ضامنہ نہوگی-
السراج الوہاج و قاضی خان- لڑکیون و عورتون کے کان چھیدنے مین مضائقہ نہین ہی- الظہیریہ- کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین بلا انکار ایسا کرتے تھے- الکبری- مترجم کہتا ہی کہ زمانہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم مین
اسکا ثبوت مشکل و مطالب روایت ہی واللہ تعالی اعلم- م- آدمی کو خصی کرنا بالاجماع حرام ہی گھوڑے مین شمس الائمہ
سرخسی نے لکھا کہ خصی کرنا مضائقہ نہین اور شیخ الاسلام نے لکھا کہ حرام ہی- سو اگر بہائم مین اگر منفعت ہو تو مضائقہ نہین
ہی اور اگر نفع یا دفع ضرر نہو تو حرام ہی- الذخیرہ- اور یہی حکم بلی کے خصی کرنے مین ہی- الکبری- امام طحاوی رح نے
لکھا کہ ہمارے علمائے ثلثہ کے نزدیک سر منڈانا سنت ہی- اتاتارخانیہ- مین کہتا ہون کہ صحیح یہ کہ سر پر بال رکھنا اور
درمیان سے مانگ نکالنا سنت ہی اور منڈانا بھی جائز ہی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ منڈاتے تھے- م- ہر جمعہ مین ایک
بار منڈانا مستحب ہی- کچھ سر منڈانا اور کچھ بال چھوڑ دینا جسکو قزع کہتے ہین مکروہ ہی- الغرائب- جیسے جھنڈیا منڈ
اطفال ہنود کے مکروہ ہی- اور درمیان سے سر منڈانا اور باقی چھوڑنا بھی بظاہر روایات سنن ابی داؤد مکروہ ہی
ولیکن ذخیرہ مین لکھا کہ اگر اطراف کے بال لٹکے ہوئے چھوڑے تو مکروہ نہین ہی اور اگر بل ہے تو مکروہ ہی- م- گدی کے بال
منڈانا امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مکروہ ہی سوائے پچھنے لگانے کے کہ اسوقت منڈانا مکروہ نہین ہی- الینابیع- ناخن کترنا
سنت ہی سوائے دار الحرب کے کہ وہان داخل ہوکر چھوڑنا مندوب ہی- محیط السرخسی- افضل یہ کہ ہفتہ مین ایک بار ناخن کترے
اور مونچھین خوب تراشے اور موئے زیر ناف مونڈے اور غسل سے بدن صاف کرے- اور اوسط درجہ یہ کہ پندرہ روز پر ایسا
کرے اور چالیس روز کے بعد عذر نہین ہی- القنیہ- بغل کے بالون مین اکھاڑنا افضل و مونڈنا جائز ہی اور زیر ناف کے بال نورہ
سے صاف کرنا جائز ہی- الغرائب- ناخن کاٹنے یا سر منڈانے کے لیے جمعہ کا روز متعین کرلیا پس اگر دوسرے ایام مین جائز جاننا

پس اگر جمعہ کے انتظار میں ناخن بہت بڑھ گئے تو مکروہ ہے اور اگر حد سے تجاوز نہوا اور اسنے تبرکاً جمعہ تک تاخیر کی تو مستحب ہے۔
القاضیخان۔ ناخن کترنے میں داہنے سے ابتداء کرنا اور داہنے پر ختم کرنا ادب ہے۔ الغرائب۔ کاٹا ہوا ناخن و بال دفن کرے
یا کہیں ڈالدے لیکن پائخانہ یا گھوڑے پر نہ ڈالے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے۔ القاضیخان۔ ناخن و بال و خرقہ حیض و خون
سب کا دفن کرنا بہتر ہے۔ العتابیہ۔ مونچھیں اسقدر کترنا چاہیئے کہ بھوں کے مثل ہو جاویں۔ النہایہ۔ شرح الآثار میں ہے کہ مونچھوں
کو خوب کترنا خوب ہے حتی کہ اوپر کے ہونٹھ کے اوپر کنارے سے کم ہو جاویں اور مونڈنا سنت و بہتر ہے۔ یہی قول ابی حنیفہ و صاحبین
ہے۔ محیط السرخسی۔ بعضے قدماء اپنی مونچھوں کے دونوں طرف سُبالہ چھوڑ دیتے تھے۔ الغرائب۔ اور داڑھی میں سے ایک مشت
سے جو بڑھی ہو کترنا سنت ہے اور یہی قول ابوحنیفہ ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ کتاب الآثار لمحمد رح۔ محیط السرخسی۔ اور حلق کے بال
منڈانا نہیں چاہیے۔ الینابیع۔ عنفقہ کے دونوں جانب نوچنا بدعت ہے۔ الغرائب۔ ناک کے بال نوچنا کوڑا پیدا کرتا ہے لیکن منع
ہے۔ سینہ و پیٹھ کے بال منڈانا خلاف ادب ہے۔ القنیہ۔ دانت سے ناخن کاٹنا مکروہ ہے۔ جنابت کی حالت میں بال منڈانا و ناخن
کترنا مکروہ ہے۔ الغرائب۔ عورت نے بال منڈائے اگر بیماری سے ہو تو خیر ورنہ مکروہ ہے۔ الکبری۔ آدمی کے بال سے بال جوڑنا
مکروہ ہے خواہ اسی عورت کے بال ہوں یا دوسری کے ہوں۔ الاختیار۔ مرد کے حق میں سُرخ خضاب سنت ہے اور جملہ مشائخ
کے نزدیک جہاد میں سیاہ خضاب محمود ہے تاکہ دشمن کی نظر میں ہیبت ہو اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگر عورتوں کے لیے زینت
منظور ہو تو مکروہ ہے۔ اور بعض نے اس کو بغیر کراہت جائز کہا ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ جیسے ہمکو پسند ہے کہ زوجہ ہمارے
لیے زینت کرے یونہی اسکو پسند ہے کہ ہم اسکے لیے زینت کریں۔ الذخیرہ۔ بلکہ یہ قول حضرت ابن عباس رض سے مروی ہے
کما فی التفسیر م۔ سپید بالوں کو اکھاڑنا بغرض زینت مکروہ ہے نہ بغرض ہیبت کفار۔ جواہر الاخلاطی۔ لڑکوں کے ہاتھ پاؤں مہندی
سے رنگنا نہیں چاہیے مگر بضرورت اور لڑکیوں میں جائز ہے۔ الینابیع۔ مردوں کے واسطے سرمہ اثمد بالاتفاق جائز ہے اور سیاہ سرمہ
اگر بقصد زینت ہو تو بالاتفاق مکروہ ہے اور زینت مقصود نہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ (**فصل
عمارت**) جسقدر ضرورت ہے عمارت بنانا مکروہ نہیں ہے اور بغیر حاجت مکروہ ہے۔ الوجیز للکردری۔ عمارات طویلہ میں افتخار کرنا
علامات قیامت سے ہے۔ عمارات عالیہ و رفیعہ مکروہ ہیں علی الاصح واللہ تعالی اعلم۔ م۔ (**فصل جراحات انسان و دیگر
حیوان**) عورت حاملہ مرے جو قریب ولادت ہے اور معلوم ہوا یا غالب گمان کہ پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو بائیں جانب سے پیٹ چاک
کر کے نکالا جاوے۔ المحیط۔ اگر حاملہ کے پیٹ میں بچہ بینڈا پڑ گیا کہ اسکی رائے میں کسی طرح نہیں نکل سکتا سوائے اسکے کہ اندر ٹکڑے
کر دیا جاوے ورنہ ماں مر جائیگی پس اگر مردہ ہو تو مضائقہ نہیں ورنہ جواز نہیں دیکھا جاتا ہے۔ القاضی خان۔ جس عضو میں آکلہ
ہو گیا اسکا کاٹ ڈالنا جائز ہے۔ السراجیہ۔ الملتقط۔ پتھری کے مرض میں مثانہ چاک کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ کلیہ قاعدہ یہ کہ جس
علاج میں نجات بیشتر یا کبھی اچھا اور کبھی مرتا ہے تو معالجہ جائز ہے ورنہ نہیں۔ الظہیریہ وغیرہ۔ ایک شخص کا کتا کٹہا ہے تو گاؤں والوں
کو اختیار ہے کہ اسکو مار ڈالیں۔ اگر کتے والے سے پہلے کہدیا گیا تھا تو پھر جسکو اسنے کاٹ کھایا تو کتے والا اسکا ضامن ہے ورنہ نہیں۔ الملتقط
کتا پالنا اگر کھیتی یا گلہ یا چوروں وغیرہ سے حفاظت کے واسطے ہو یا اسکو خوراک میں شکار کی ضرورت ہے تو سیکھا ہوا شکار کے واسطے
ہو تو جائز ہے اور اگر بغیر ضرورت ہو تو موافق حدیث کے ہر روز اسکی پانچ نیکیاں کم ہو جاتی ہیں۔ م۔ خلاصہ ذخیرہ۔ بلی کو مردار یا
نہ کھلاوے اور اگر کتا یا گدھا ذبح کیا تو کھلا دے۔ السراجیہ۔ اگر بہیمہ چارپائے کے ساتھ کسی مرد نے وطی کی پس اگر ماکول اللحم
ہو تو ذبح کیا جاوے اگر اسکی ملک ہو یا مالک اسکو بقیمت دیدے اور اگر غیر ماکول اللحم ہو تو باوجود اسکے بعد ذبح کے جلایا جاوے
القاضیخان۔ اور اجناس میں ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ استحساناً ذبح کر کے جلایا جاوے ولیکن اس فعل سے حیوان
ماکول حرام نہیں ہوتا۔ خزانۃ الفتاوی۔ جوں کو قتل کرنے میں اختلاف ہے اور اصح یہ کہ اگر اسنے کاٹنے میں پہل کی تو اسکو قتل کرنا

Marfat.com

جائز ہے اور اگر بیل نہ کی تو مار ڈالنا مکروہ ہے اور اسکو پانی میں ڈال دینا بالاتفاق مکروہ ہے۔ جوں وچیلہ کو ہر حال میں مار ڈالنا
جائز ہے۔ الخلاصہ۔ لیکن جوں وچیلہ وبچھو کو آگ میں جلانا مکروہ ہے اور زندہ پھینک دینا مکروہ ہے یعنے ادب کے خلاف ہے۔ الظہیریہ
کھٹمل اگر چارپائی میں پیدا ہو گئے تو انکو مار ڈالنا جائز ہے پھر اگر چارپائی کو تالاب یا دریا میں ڈالنا حرج ومشقت ہو تو ہنڈکی
کے پانی سے مار ڈالے اور اگر بدون گرم پانی کے نہیں مرسکتے ہیں تو امید ہے کہ جائز ہو واللہ تعالی اعلم۔م۔ آفتاب میں پیلہ ڈالنا
تاکہ اسمیں سے کرم مرجاویں یعنے جن کیڑوں سے ریشم پیدا ہوتا ہے بعد پیدا ہونے ریشم کے اس پیلے کو دھوپ میں ڈالنا تاکہ کیڑے
مرجاویں بلا انکار متوارث ہے اور مضائقہ نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مچھلی ڈالی جاتی ہے تاکہ مرجاوے اور مکروہ نہیں ہے۔ خزانۃ المفتین
جس شخص نے اپنے آپ کو قتل کیا تو اسکا گناہ زیادہ ہے بہ نسبت اسکے کہ دوسرے کو قتل کیا۔ السراجیہ۔ زندہ جانور سے باز وشکرہ کو سکھلانا مکروہ
تحریمی ہے محیط السرخسی۔ بٹیر پالنا جیسے لہو ولعب میں لڑانے کو پالتے ہیں اور بھگیٹر سے چھپا بنانا اور بازی لگانا امر تحریم قطعی ہے اور مرغ لڑانا مکروہ تحریمی
ہے۔ کبوتر اڑانا مکروہ تحریمی ہے۔ حدیث میں ہے کہ شیطان ہے جو شیطانہ کے پیچھے پھرتا ہے۔ یہ ایک کبوتر والے کے حق میں فرمایا
جو کبوتر کے پیچھے تھا۔ ابوداؤد۔ ایام معروف میں مینا وتوتا وبیا وغیرہ کے چھوٹے بچے نکال لانا مکروہ ہے۔ بیرحمی سے مرغیوں
وغیرہ کی ٹانگیں باندھکر لٹکانا جیسے دہیا بازار مکروہ ہے۔ جانوروں کے ساتھ مہربانی کا برتاؤ کرنا مستحب و ثواب ہے کیونکہ حدیث میں
صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ ہر ایک تر جگر والے کے جانور میں تمہارے واسطے ثواب ہے۔م۔ (**فصل اولاد کا نام رکھنا
وعقیقہ**) اللہ تعالے کے نزدیک زیادہ محبوب ناموں میں سے عبداللہ وعبدالرحمن ہیں۔ اس زمانہ میں سوائے ان ناموں
کے دوسرے نام رکھنا بہتر کیونکہ عوام ان ناموں کو مصغر کرکے پکارتے ہیں۔ جو نام قرآن مجید میں مانند رشید وبدیع وکبیر وعلی کے
پائے جاتے ہیں ایسے نام رکھنا جائز ہے کیونکہ یہ اسمائے مشترکہ میں سے ہیں اور اللہ تعالے کے حق میں ان ناموں سے جو مراد ہے
وہ بندوں کے حق میں مراد نہیں ہوتی ہے۔ السراجیہ۔ جو نام کہ قرآن مجید میں نہیں ہے اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر کیا
اور نہ مسلمانوں میں مستعمل ہوا تو بہتر یہ کہ ایسا نام نہ رکھے۔ المحیط۔ جو بچہ مردہ پیدا ہوا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک اسکا نام نہیں
رکھا جائیگا اور امام محمد رح کے نزدیک رکھا جاوے۔ جس شخص کا نام محمد ہو اسکی کنیت ابوالقاسم رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے
کیونکہ ممانعت صرف اسوقت تک تھی کہ جب تک کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرمائے دنیا تھے اور بعد آپ کے
حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے پسر محمد بن الحنفیہ کی کنیت ابوالقاسم رکھی۔ السراجیہ۔ اگر طفل صغیر کی کنیت ابوبکر وغیرہ رکھی
تو مضائقہ نہیں ہے یہی صحیح ہے۔ خزانہ۔ چنانچہ ابا عمیر ما فعل النغیر کی حدیث الترمذی میں گذرا۔م۔ مکروہ ہے کہ باپ کا نام لیکر اولاد
پکارے یا زوجہ اپنے شوہر کا نام لیکر پکارے۔ السراجیہ۔ عقیقہ یہ کہ ولادت سے ساتویں روز بکری کی قربانی کرے اور لوگوں کی
ضیافت کرے و بچہ کے بال منڈاوے۔ ابوحنیفہ رح سے کراہت مروی ہے۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ جو چاہے کرے اور جو چاہے
نہ کرے تو یہ اباحت ہے البدائع۔ نہ سنت ہے نہ واجب ہے۔ الوجیز۔ صحیح یہ کہ لفظ عقیقہ جسمیں عقوق کے معنی پائے جاتے ہیں اطلاق
نہ کرنا چاہیے اور شاید یہی امام رح کا مقصود ہے ورنہ عقیقہ امام حسن وحسین ثابت ہے ذکرہ الشیخ فی شرح السفر۔م۔ (**فصل
غیبت وحسد وغیرہ**) کسی آدمی کی برائیاں بطور افسوس بیان کرنا جائز ہے اور اگر بہ کوئی نقص کا قصد ہو تو مکروہ ہے۔
اگر کسی نے ایک شہر یا پرگنہ یا گاؤں والوں کی غیبت کی تو یہ غیبت نہیں یہاں تک کہ کسی قوم معروف کو بیان کرے۔ السراجیہ
اگر ایک شخص نماز روزہ کرتا ہو مگر لوگوں کو اپنے ہاتھ وزبان سے ضرر پہنچاتا ہے تو اسمیں جو عیب ہے اسکو بیان کرنا غیبت نہیں
ہے اور اگر اسنے سلطان کو آگاہ کر دیا کہ وہ اسکو بدکاری سے جھڑک دے تو اسپر گناہ نہیں ہے۔ الفاضیخان۔ ایک نے دوسرے
کو کپڑا مانگے دیا یا تین روز کے وعدہ پر درم قرض دیے پس اسنے بہت دن تک اسکو نہ دیے اور ٹال کردیئے پس اسنے
اس شخص کو خائن و وعدہ خلاف بیان کیا تو وہ معذور ہوگا۔ القنیہ۔ حدیث میں ہے کہ حسد نہیں مگر دو چیزوں میں ایک یہ کہ

اللہ تعالیٰ نے کسی کو مال دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی بندگی مین خرچ کرتا ہی اور دوم اللہ تعالیٰ نے کسی کو علم دیا کہ وہ لوگون کو تعلیم کرتا ہی الخ - بعض نے کہا کہ حسد تو نعمت پر ہوتا ہی اور اموال و ثروت دنیا دی مال نعمت نہین ہی بلکہ یہ البتہ نعمت ہی پس اگر حسد جائز ہوتا تو ان دونون مین ہوتا حالانکہ حسد مطلقاً حرام ہی - اور صحیح معنی یہ کہ انمین حسد در حقیقت حسد نہین بلکہ غبطہ ہی اور حسد یہ ہوتا ہی کہ دوسرے پر نعمت دیکھکر چاہے کہ اس سے زائل ہوکر میرے پاس آجاوے اور یہان اپنے واسطے چاہتا ہی اور دوسرے سے چھین جانا نہین چاہتا ہی کیونکہ علم و خیرات ایسی چیز نہین کہ دوسرے سے چھین کر دیدی جاوے اور یہی اظہر ہی اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس نعمت دیکھی جو در حقیقت نعمت ہی اور چاہے کہ میرے واسطے بھی ایسا ہی ہوتا تو یہ غبطہ ہی - کما فی المحیط - مدح کسی کے منھ پر تعریف کرنا ممنوع ہی حدیث مین ہی کہ ہمکو حکم دیا گیا کہ ہم مدح کرنے والون کے منھ مین خاک جھونک دین - پیٹھ پیچھے تعریف کرنا حالانکہ جانتا ہی کہ اسکو خبر پہونچیگی یہ بھی منع ہی - اور اگر اسکو یہ پروا نہو کہ پہونچے یا نہ پہونچے اور تعریف بھی اسی قدر ہو جو اسمین ٹھیک جانتا ہی تو مضائقہ نہین ہی - الغرائب - (فصل حمام وغیرہ)

بدون ازار کے حمام مین جانا حرام ہی - السراجیہ - ورنہ عدالت ساقط ہوجائیگی حتی کہ توبہ کرلے - الغرائب - تنہائی مین ننگے نہانا مکروہ ہی - القنیہ - وابو نصر الدبوسی فرمایا کہ مکروہ نہین ہی - الغرائب - حمام مین ہاتھ پاؤن دبانا بغیر ضرورت مکروہ ہی اور مجموع النوازل مین ہی کہ گھٹنے سے نیچے اور ناف سے اوپر مضائقہ نہین ہی - الذخیرہ -

فصل فی البیع

یہ فصل بیع کے بیان مین ہی -

قال لا باس ببیع السرقین ویکرہ بیع العذرۃ - گوبر و لید فروخت کرنے مین مضائقہ نہین اور گوہ کی بیع مکروہ ہی ف - اور یہ فرق کھاد ہو جانے سے پہلے ہوگا ورنہ کھاد ہو جانے کے بعد دونون کی ماہیت متغیر ہوگئی جیسے گوبر و راکھ مین تبدیل ہو جاتی ہی وقال الشافعی لا یجوز بیع السرقین ایضاً - اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ لید گوبر کی بیع بھی نہین جائز ہی - لانہ نجس العین فشابہ العذرۃ - اسواسطے کہ گوبر بھی نجس العین ہی تو گوہ کے مشابہ ہوگیا - وجلدۃ المیتۃ قبل الدباغ - اور جیسے دباغت سے پہلے مردار کی کھال ف - کہ اسکی بیع بوجہ نجاست کے نہین جائز ہی - ولنا انہ منتفع بہ - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ گوبر و لید سے انتفاع حاصل کیا جاتا ہی لانہ یلقی فی الارض لاستکثار الریع - اسواسطے کہ لید و گوبر کو زمین مین ڈالا جاتا ہی تاکہ پیداوار مین کثرت حاصل ہو - فکان مالا - تو یہ بھی مال ٹھہرا - والمال محل البیع - اور مال ایسی چیز ہی جو بیع کا محل ہی بخلاف العذرۃ لانہ ینتفع بہا مخلوطاً - برخلاف گوہ کے کیونکہ گوہ سے مخلوط کرکے نفع لیا جاتا ہی ف - یعنی مٹی وغیرہ مین ملاکر پانس کے طور پر ڈالتے ہین تو خالی گوہ قابل انتفاع نہین ہی تو بیع کے قابل نہوا - ویجوز بیع المخلوط ہو المروی عن محمد رح - اور مخلوط گوہ کی بیع جائز ہی اور یہی امام محمد رح سے مروی ہی - وہو الصحیح - اور یہی روایت صحیح ہی ف - پھر کیا گوہ سے نفع لینا جائز ہی تو فرمایا کہ یہی اصل - وکذا یجوز الانتفاع بالمخلوط - اور اسی طرح مخلوط گوہ سے نفع لینا جائز ہی - لا بغیر المخلوط - اور غیر مخلوط سے نہین جائز ہی فی الصحیح - یہی قول صحیح مین آیا ہی - والمخلوط بمنزلۃ زیت خالطہ النجاسۃ - اور مخلوط بمنزلہ ایسے روغن زیتون کے ہی جسمین نجاست مل گئی ف - کہ اسکو سوائے کھانے و بدن مین لگانے کے جلانے وغیرہ کے کام مین لانا اور فروخت کرنا جائز ہی اور یہی مخلوط گوہ مین ہوگا - یہ دلیل مشعر ہی کہ کھاد ہو جانے کے بعد گوہ و گوبر دونون برابر ہین حتی کہ انکی بیع و انتفاع جائز ہی - قال ومن علم بجاریۃ انہا لرجل - جامع صغیر مین ہی کہ جسنے جانا کہ یہ باندی فلان شخص کی ہی مثلاً بکر کی ہی - فرأی آخر یبیعہا - پھر دوسرے کو دیکھا کہ وہ اس باندی کو فروخت کرتا ہی ف - مثلاً خالد کو دیکھا کہ وہ اس باندی کو فروخت کرتا ہی

وقال وكلني صاحبها ببيعها - اسی خالد نے کہا کہ مجھے اسکے مالک بکر نے اسکو فروخت کرنے کا وکیل کیا ہے - فانه يسع
ان يبتاعها ويطأها - تو زید کو روا ہے کہ وکیل سے یہ باندی خرید کر اسکے ساتھ وطی کرے - لانه اخبر بخبر صحيح
لا منازع له - کیونکہ وکیل نے ایک خبر صحیح بیان کی جسمین اسکے ساتھ کوئی جھگڑنے والا موجود نہین ہے - وقول الواحد
في المعاملات مقبول على اى وصف كان لما مر من قبل - اور معاملات مین ایک شخص کا قول قبول ہوتا ہے
خواہ کسی صفت کا ہو یعنی مرد یا عورت یا آزاد یا غلام ہو چنانچہ سابق مین یہ بیان گزر چکا ہے - وكذا اذا قال اشتريتها
اور اسی طرح اگر خالد نے کہا کہ مین نے یہ باندی اسکے مالک بکر سے خریدی ہے - او وهبها لي - یا کہا کہ مجھے اسکے مالک نے یہ
باندی ہبہ کر دی ہے - او تصدق بها علي - یا کہا کہ اسنے مجھے یہ باندی صدقہ مین دیدی ہے تو بھی اس سے خرید کر وطی کرنا جائز
ہے - لما قلنا - بدلیل مذکورہ بالا یعنی ایک شخص کا قول معاملات مین قبول ہوتا ہے خواہ مرد ہو یا عورت یا آزاد یا غلام ہو حتی کہ
طفل ممیز ہو - وهذا اذا كان ثقة - اور یہ حکم اسوقت ہے کہ خبر دینے والا ثقہ ہو - وكذا اذا كان غير ثقة واكبر رايه انه صادق
اور اسی طرح اگر مخبر مذکور ثقہ نہین مگر زید کے غالب گمان مین آیا کہ یہ اس خبر مین سچا ہے ف تو بھی اسکو جائز ہے کہ خرید کر
اس سے وطی کرے - لان عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة للحاجة على ما مر - اسواسطے کہ معاملات مین بوجہ ضرورت
کے مخبر کا عادل ہونا لازمی نہین ہے چنانچہ سابق مین بیان ہو چکا ف یعنی شروع کتاب مین گزرا - اور اسکے غالب گمان
کا اعتبار صرف دیانت کے واسطے ہے - وان كان اكبر رايه انه كاذب لم يسع له ان يتعرض لشيء من ذلك
اور اگر زید کی غالب راے مین آیا کہ یہ شخص جھوٹا ہے تو اسکو گنجائش نہین ہے کہ اس سے اس معاملہ مین کچھ تعرض کرے -
ف یعنی خریدنے یا وطی کرنے کا تصرف نہین کر سکتا ہے - لان اكبر الراي يقام مقام اليقين - کیونکہ غالب
راے کو یقین کے قائم مقام کیا جاتا ہے ف گویا اسکو یقین ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے اور اس صورت مین خرید کر وطی جائز
نہین تو غالب گمان کی صورت مین بھی نہین جائز ہے - وكذا اذا لم يعلم انها لفلان ولكن اخبره صاحب اليد انها
لفلان - اور اسی طرح اگر زید کو یہ معلوم نہو کہ یہ باندی فلان شخص کی ہے ولیکن قابض نے اسکو آگاہ کیا کہ یہ باندی فلان
شخص کی ملکیت ہے - وانه وكله ببيعها - اور اسنے مجھے اسکے فروخت کرنے کا وکیل کیا ہے - او اشتراها منه - یا کہا کہ مین نے یہ
باندی اس سے خرید لی ہے - والمخبر ثقة قبل قوله - اور یہ خبر دینے والا ثقہ آدمی ہے تو زید اسکے قول کو قبول کرے - وان لم
يكن ثقة يعتبر اكبر الراي لان اخباره حجة في حقه - اور اگر خبر دینے والا ثقہ نہو تو اسمین خریدار زید کا غالب گمان معتبر ہے
اسواسطے کہ مخبر کا خبر دینا خود مخبر کے حق مین حجت ہے ف حتی کہ یہ باندی اسکے قول سے اسکی ملک نہوگی یا اسنے خریدی اور دو
کے حق مین حجت نہین ہے - وان لم يخبره صاحب اليد بشيء - اور اگر قابض نے زید کو کچھ خبر نہین دی ف کہ یہ فلان
کی باندی ہے اور مین وکیل ہوں یا مین نے خریدی یا ہبہ یا صدقہ پائی ہے بلکہ وہ اسکو فروخت کرتا ہے - فان كان عرفها للاول
پس اگر زید نے پہچانا کہ یہ باندی فلان شخص کی ہے ف اور یہ نہین جانا کہ قابض حال کے پاس کیونکر آئی - لم يشترها حتى
يعلم انتقالها الى ملك الثاني - تو اسکو خرید نکرے یہانتک کہ معلوم کرے کہ دوسرے کی ملک مین منتقل ہوئی - لان
يد الاول دليل ملكه - اسواسطے کہ اول شخص کا قبضہ اسکی ملکیت کی دلیل تھا - وان كان لا يعرف ذلك له ان
يشتريها - اور اگر زید نے یہ بات نہین پہچانی تو اسکو اختیار ہے کہ اس باندی کو خرید لے - وان كان ذو اليد فاسقا -
اگرچہ یہ شخص جو بالفعل قابض ہے ایک شخص فاسق ہو ف ثقہ نہو کیونکہ معاملات مین بدون معارضہ کے ایک شخص کا قول
قبول ہے اگرچہ فاسق ہو - لان يد الفاسق دليل الملك في حق الفاسق والعدل - اسواسطے کہ فاسق کا قبضہ ہونا
فاسق و ثقہ سب کے حق مین اس فاسق کی ملکیت کی دلیل ہے - ولم يعارضه معارض - اور کوئی خبر اسکی معارض موجود نہین ہے

Marfat.com

ف۔ اگر کہا جاوے کہ شاید اسکے غالب گمان مین آوے کہ یہ اسکی ملکیت نہین ہے۔ تو فرمایا۔ ولا معتبر باکبر الرای
عند وجود الدلیل الظاہر۔ اور دلیل ظاہر موجود ہونے کے وقت غالب گمان کا کچھ اعتبار نہین ہے۔ الا ان یکون مثلہ
لا یملک مثل ذلک۔ مگر اس صورت مین کہ ایسا شخص ایسی باندی کا مالک نہین ہو سکتا ف۔ تو یہ ظاہر ہے کہ یہ اسکی ملکیت
نہین ہے تو اسکا گمان ایک ظاہری دلیل کے ساتھ قوی ہو گیا۔ فیستحب لہ ان یتنزہ۔ تو ایسی صورت مین خریدار کو پرہیز کرنا
مستحب ہے ف۔ ولیکن واجب نہین ہے۔ ومع ذلک لو اشتراہا یرجی ان یکون فی سعۃ من ذلک۔ اور باوجود
اسکے اگر زید نے اس باندی کو خرید لیا تو امید ہے کہ اسکو خریدنے کی گنجائش ہو۔ لاعتمادہ الدلیل الشرعی۔ کیونکہ اسنے ایک دلیل
شرعی پر اعتماد کیا ہے ف۔ اور وہ ظاہری قبضہ دلیل ملکیت ہے۔ وان کان الذی اتاہ بہا عبدا او امۃ لم یقبلہا ولم
یشترہا۔ اور اگر قابض مذکور جو اس باندی کو لایا ہے خود کوئی غلام یا باندی ہو تو اس سے یہ باندی رکھ لینا قبول نکرے اور نہ
اس سے خریدے۔ حتی یسال۔ یہانتک کہ حال دریافت کرے۔ اور ظاہری قبضہ اسکی ملکیت کی دلیل نہوگا۔ لان المملوک
لا ملک لہ۔ اسواسطے کہ قابض خود مملوک ہے تو اسکی ذاتی ملکیت نہین ہو سکتی ہے۔ فیعلم ان الملک فیہا لغیرہ۔ تو یہ معلوم ہوا
کہ اس باندی مین غیر کی ملکیت ہے۔ فان اخبرہ ان مولاہ اذن لہ وہو ثقۃ قبل۔ پھر اگر قابض نے اسکو آگاہ کیا کہ میرے
مولی نے مجھے اجازت دی ہے اور وہ ثقہ ہے تو قبول کرے۔ وان لم یکن ثقۃ یعتبر الرای۔ اور اگر وہ ثقہ نہو تو غالب گمان
معتبر ہوگا۔ وان لم یکن لہ رای لم یشترہا لقیام الحاجر۔ فلا بد من دلیل۔ اور اگر اسکی کچھ راے نہو یعنی کسی طرف
گمان راجح نہو تو مانع موجود ہونے کی وجہ سے اسکو نہ خریدے تو دلیل ضرور ہے۔ قال ولو ان امرأۃ اخبرہا ثقۃ ان زوجہا
الغائب مات عنہا او طلقہا ثلثا۔ اگر ایک عورت کو ایک مرد ثقہ نے خبر دی کہ اسکا شوہر جو سفر مین تھا مر گیا یا اسنے تجھے
تین طلاقین دیدین۔ او کان غیر ثقۃ واتاہا بکتاب من زوجہا بالطلاق ولا تدری انہ کتابہ ام لا الا ان اکبر رایہا
انہ حق یعنی بعد التحری۔ یا ایک غیر ثقہ اس عورت کے پاس آیا اور اسکے شوہر کی طرف سے ایک خط طلاق لایا اور عورت
مذکورہ یہ نہین جانتی کہ یہ خط اسکے شوہر کا ہے یا نہین ہے لیکن اس عورت کے غالب گمان مین آیا کہ یہ سچ ہے یعنی دل سے تحری کر لے
کے بعد اسکے دل مین جما کہ یہ سچ ہے۔ تو دونون صورتون کا حکم یہ ہے کہ۔ فلا باس بان تعتد ثم تتزوج۔ اس عورت کو مضائقہ
نہین کہ اپنی عدت کے ایام پورے کرے پھر کسی دوسرے سے نکاح کرے۔ لان القاطع طار ولا منازع۔ اسواسطے کہ قاطع
طاری ہے اور کوئی منازع موجود نہین ہے ف۔ یعنی نکاح سابق پر اسکا قطع کرنے والا امر اب طاری ہوا اور وہ خبر موت یا
طلاق ہے اور اس قاطع کے ساتھ کوئی معارض موجود نہین ہے تو اسپر عمل کیا جاوے۔ وکذا لو قالت لرجل طلقنی زوجی
وانقضت عدتی فلا باس بان یتزوجہا۔ اور اسی طرح اگر کسی عورت نے ایک مرد سے کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق
دیدی اور میری عدت بھی گذر چکی تو مرد مذکور کو مضائقہ نہین کہ وہ اس عورت سے نکاح کر لے ف۔ یعنی درحالیکہ مرد مذکور کے
غالب گمان مین آوے کہ یہ عورت سچ کہتی ہے تو نکاح کر سکتا ہے۔ وکذا اذا قالت المطلقۃ الثلث انقضت عدتی و
تزوجت بزوج آخر ودخل بی ثم طلقنی وانقضت عدتی فلا باس بان یتزوجہا الزوج الاول۔ اور اسی طرح
اگر مرد نے اپنی زوجہ کو تین طلاقین دین پھر ایک مدت کے بعد اس مطلقہ ثلثہ نے اپنے اسی شوہر اول سے کہا کہ میری طلاق کی
عدت گذری پھر مین نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور اسنے میرے ساتھ دخول کیا پھر اسنے مجھے طلاق دیدی اور میری عدت
گذر گئی تو مضائقہ نہین کہ شوہر اول اس سے نکاح کرے ف۔ اور یہ اسوقت کہ مدت کمتر درجہ اسکو محتمل ہو کہ عدت اول و دوم
گذر جاوے اور ثقہ عورت ہو یا مرد کے دل مین آوے کہ یہ سچی ہے۔ وکذا لو قالت جاریۃ کنت امۃ لفلان فاعتقنی
اور اسی طرح اگر ایک باندی نے کہا کہ مین فلان شخص کی باندی تھی پھر اسنے مجھے آزاد کر دیا ف۔ تو بھی مرد کو جائز ہے کہ اس سے

Marfat.com

نکاح کرلے بدون اجازت مولی کے۔ لان القاطع طار۔ کیونکہ رقیت کو قطع کرنے والا امر طاری ہوا ہے ف۔ تو جب وہ ثقہ ہے یا مرد کے دل میں آیا کہ سچ کہتی ہے تو ثبوت ہوا پس یہ رقیت پر طاری ہوا تو عمل ممکن ہے اور کوئی مانع موجود نہیں ہے۔ ولو اخبرہا مخبر ان اصل النکاح کان فاسدا۔ اور اگر عورت کو کسی مخبر نے خبر دی کہ اصلی نکاح ہی فاسد واقع ہوا ہے ف۔ یعنی تیرا نکاح جو فلان شوہر کے ساتھ ہوا یہ اصل میں فاسد واقع ہوا ہے۔ او کان الزوج حین تزوجہا مرتدا یا خبر دی کہ جسوقت تیرے ساتھ اسنے نکاح کیا اسوقت مرتد تھا ف۔ پھر مسلمان ہوا ہے۔ تو نکاح ٹھیک نہیں ہوا۔ او اخاہا من الرضاعۃ۔ یا کہا کہ تیرا شوہر تیرا رضاعی بھائی ہے ف۔ اور یہ مخبر صرف ایک شخص ہے اگرچہ ثقہ ہو۔ لم یقبل قولہ۔ تو کسی صورت میں مخبر کا قول قبول نہیں ہوگا ف۔ کیونکہ کسی صورت میں ایک ثقہ کی گواہی کافی نہیں ہے۔ حتی یشہد بذلک رجلان او رجل وامراتان۔ یہانتک کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں عادلین ایسی گواہی دیں ف۔ کہ نکاح فاسد تھا یا شوہر اسوقت مرتد تھا یا تیرا رضاعی بھائی ہے۔ وکذا اذا اخبرہ مخبر انک تزوجتہا وہی مرتدۃ۔ اور اسی طرح اگر شوہر کو کسی نے خبر دی کہ تو نے اس زوجہ سے جسوقت نکاح کیا اسوقت یہ عورت مرتدہ تھی۔ او اختک من الرضاعۃ۔ یا یہ عورت تیری رضاعی بہن ہے ف۔ تو بھی یہ خبر معتبر نہوگی۔ اور زوجہ مذکورہ برابر اسکی زوجہ رہیگی۔ لم یتزوج باختہا۔ حتی کہ مرد کو روا نہیں ہے کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے۔ واربع سواہا۔ یا سوائے اسکے دوسری چار عورتیں اپنے نکاح میں لاوے ف۔ کیونکہ وہ برابر اسکے نکاح میں اسکی زوجہ ہے۔ حتی یشہد بذلک عدلان۔ یہانتک کہ دو عادل (یا ایک مرد اور دو عورتیں عادلین) اسکی گواہی دیں ف۔ تو اسوقت البتہ معلوم ہوگا کہ نکاح نہ رہا ہے۔ لانہ اخبر بفساد مقارن۔ اسواسطے کہ مخبر مذکور نے فساد متصل کی خبر دی ف۔ یعنی نکاح سے فساد متصل ہے اور یہ بعد نکاح کے طاری ہونے کی خبر نہیں ہے۔ والاقدام علی العقد یدل علی صحتہ وانکار فسادہ۔ اور عقد نکاح پر اقدام کرنا دلیل ہے کہ نکاح صحیح ہے اور اسکے فساد سے انکار ہے ف۔ حالانکہ مخبر اسکے فساد و عدم صحت کا مخبر ہے۔ فیثبت المنازع بالظاہر۔ تو مخبر کی خبر سے نزاع کرنے والا ظاہر موجود ہے ف۔ تو خبر قبول نہوگی جب تک پوری حجت نہو۔ بخلاف ما اذا کانت المنکوحۃ صغیرۃ۔ برخلاف اسکے اگر منکوحہ صغیرہ ہو ف۔ یعنی کسی مرد کی جورو دو برس کے اندر صغیرہ ہے۔ فاخبر الزوج انہا ارتضعت من امہ او اختہ حیث یقبل قول الواحد فیہ۔ پس شوہر کو خبر دی گئی کہ تیری اس صغیرہ زوجہ نے تیری ماں کا دودھ پی لیا یا تیری بہن کا دودھ پی لیا ہے تو اسمیں ایک شخص مخبر کا قول قبول ہوگا۔ لان القاطع طار۔ اسواسطے کہ مخبر کے کلام سے نکاح کا قطع کرنے والا بعد کو طاری ہوا ہے۔ والاقدام الاول لا یدل علی انعدامہ۔ اور نکاح پر اقدام کا اس امر کی دلیل نہیں کہ ایسی رضاعت نہوگی ف۔ کیونکہ یہ اسکے بعد طاری ہوئی ہے۔ فلم یثبت المنازع فافترقا۔ تو کوئی منازع موجود نہوا پس دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا ف۔ یعنی جب مخبر نے خبر دی کہ تیرا نکاح رضاعی بہن سے ہوا اور جب خبر دی کہ تیری صغیرہ زوجہ نے تیری ماں کا دودھ پی لیا کہ تیری رضاعی بہن ہوگئی ان دونوں میں فرق ظاہر ہوگیا کہ اول میں منازع موجود ہے کہ اسکے نکاح پر اقدام کیا اور دوم میں نکاح پر اقدام کے بعد قاطع نکاح طاری ہوا ہے تو فرق ظاہر ہوگیا۔ وعلی ہذا الحرف یدور الفرق۔ اور اسی حرف پر فرق کا مدار ہے ف۔ یعنی فرق اسی اصل پر دائر ہوگا کہ جس امر سے فساد ہوتا ہے اگر وہ بعد کو طاری ہونے کی خبر ہو تو ایک عادل کی خبر سے ثبوت ہوگا اور اگر امر مفسد متصل عقد ہو تو ایک شخص کی خبر سے ثبوت نہوگا جب تک کہ دو عادل گواہ نہوں۔ پھر واضح ہو کہ جس صورت میں ایک ثقہ نے رضاعت کی گواہی دی تو مستحب ہے کہ زوجہ کو چھوڑ دے اور واجب نہیں ہے چنانچہ کتاب النکاح میں مدلل بیان ہوا۔ ولو کانت جاریۃ صغیرۃ لا تعبر عن نفسہا فی ید رجل یدعی انہا لہ۔ اگر ایک صغیرہ باندی جو اپنی ذات سے تعبیر نہیں کرسکتی ہے ایک مرد کے قبضہ میں موجود

Marifat.com

کرتا ہو کہ یہ میری باندی ہو۔ فلما کبرت للغہا رجل نے بلدآخر۔ پھر جب یہ بڑی ہوئی تو دوسرے شہر میں اسکو مرد نے۔ فقالت انا حرۃ الاصل لم یسعہ ان یتزوجہا لتحقق المنازع وہو ذو الید۔ پس اسنے کہا کہ میں اصلی آزاد ہوں تو مرد کو روا نہیں کہ اس عورت سے نکاح کرے کیونکہ منازع موجود ہی اور وہ قابض مذکور ہی ف جو کہتا تھا کہ میری باندی ہو۔ بخلاف ما تقدم۔ برخلاف مسئلہ سابق کے ف کہ اسنے کہا کہ میں فلان شخص کی باندی تھی پھر اسنے مجھے آزاد کردیا تو اس صورت مین منازعت نہین ہی لکہ اسنے رقیت کو زائل کرنے والی عتق کی خبر دی پس خبر مقبول ہوگی۔ قال واذا باع المسلم خمرا واخذ ثمنہا وعلیہ دین۔ اگر مسلمان نے شراب فروخت کی اور اسکا ثمن وصول کرلیا اور اسپر قرضہ ہی ف حالانکہ مسلمان کے حق مین شراب مال متقوم نہین اور اسکو ثمن حلال نہین ہو پھر اسنے اس ثمن سے اپنے قرضدار کو ادا کرنا چاہا۔ فانہ یکرہ لصاحب الدین ان یاخذ منہ۔ تو قرضخواہ کو مکروہ ہو کہ اس مال سے اپنا قرضہ لیوے ف کہا گیا کہ یہ باہمی رضامندی کی صورت مین ہو اور اگر قاضی نے حکم دیدیا حالانکہ اسکو یہ معلوم نہین کہ شراب کا ثمن ہو تو قرضخواہ کو حلال ہو۔ وان کان البائع نصرانیا فلا باس بہ۔ اور اگر بائع نصرانی ہو تو مضائقہ نہین ہو ف یعنی اگر نصرانی نے اپنی شراب فروخت کی تو اسکے قرضخواہ مسلمان کو اسکے ثمن سے قرضہ لینا مضائقہ نہین ہو۔ والفرق ان البیع فی الوجہ الاول قد بطل لان الخمر لیس بمال متقوم فی حق المسلم۔ اور فرق یہ ہو کہ صورت اول مین جبکہ مسلمان نے شراب فروخت کی ہو بیع باطل ہی اسواسطے کہ مسلمان کے حق مین شراب کچھ مال متقوم نہین ہو۔ فبقی الثمن علی ملک المشتری۔ تو ثمن مذکور اس شراب کے خریدار کی ملک مین باقی رہا۔ فلا یحل اخذہ من البائع۔ تو مسلمان بائع سے یہ ثمن لینا حلال نہین ہوا ف کیونکہ وہ اسکی ملکیت نہین ہو۔ وفی الوجہ الثانی صح البیع لانہ مال متقوم فی حق الذمی۔ اور دوسری صورت مین جبکہ نصرانی نے شراب فروخت کی ہو بیع صحیح ہو اسواسطے کہ کافر ذمی کے حق مین شراب مال متقوم ہو۔ فملکہ البائع۔ تو بائع نصرانی اس ثمن کا مالک ہوگیا۔ فیحل الاخذ منہ۔ تو قرضدار نصرانی سے اس مال کو ادا سے قرضہ مین لینا حلال ہو ف ذمی کافر یا مشرک نے اگر سود کا مال وصول کیا تو کیا اسمین سے مسلمان کو اپنا قرضہ یا حق لینا جائز ہو یا نہین پس کہا گیا کہ جائز ہو علاوہ برین مال نقود کسی نقد مین متعین نہین ہوتے ہین اور اسی پر فتوی آسان ہو واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قال ویکرہ الاحتکار فی اقوات الآدمیین والبہائم۔ آدمیون و جانورون کی قوت روزینہ و چارہ مین احتکار کرنا مکروہ تحریمی ہو ف یعنی شہر سے خرید کر روک رکھے تاکہ گرانی مین گران فروخت کرے، تو یہ مکروہ تحریمی۔ اذا کان ذلک فی بلد یضر الاحتکار باہلہ بشرطیکہ یہ ایسے شہر مین واقع ہو جہان کے لوگون کو احتکار مضر ہو گا ف پس اگر غلہ دانہ بہت کثرت سے آتا ہو کہ احتکار مضر نہو تو مضائقہ نہین ہو اور اگر کوئی شخص اناج وغیرہ خرید کر بدون روکنے کے مناسب طور پر فروخت کرتا ہو تو بھی مضائقہ نہین ہو پس مدار کراہت ضرر عام ہو۔ وکذلک التلقی۔ اور اسی طرح تلقی مکروہ ہو ف یعنی باہر سے لوگ اناج کے کھیپ وغیرہ لاتے ہین اور شہر سے چند مالدارون نے بڑھکر آگے ہی انسے ملاقات کی اور سب خرید لیا تاکہ شہر والون کو رسد نملنے سے تکلیف ہو بھی تو یہ مکروہ ہو۔ فاما اذا کان لا یضر فلا باس بہ۔ پھر اگر احتکار و تلقی مضر نہو تو مضائقہ نہین ہو۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الجالب مرزوق والمحتکر ملعون۔ اور اصل اسمین حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو کہ کھیپ لانے والا رزق دیا گیا ہو اور احتکار کرنے والا ملعون ہو ف سبب یہ ہو کہ جو دور سے اناج خرید کر شہر والون مین کھیپ لاتا ہو جس سے لوگون کو نفع پہونچتا ہو تو انکی دعاؤن کی برکت سے اسکو اللہ تعالی رزق کی وسعت دیتا ہو اور محتکر اسکے خلاف ہو کہ وہ سب کھیپین خرید کر اپنے پاس روک رکھتا ہو جس سے عوام کو تکلیف پہونچتی ہو تو وہ ملعون ہو یعنی لوگ اسپر لعنت کرتے ہین یعنی دشنام و بدگوئی سے یاد کرتے ہین بعضا کہا گیا کہ اسکی غیبت

سباح ہے۔ پھر یہ حدیث ابن ماجہ و اسحق بن راہویہ و دارمی و عبد بن حمید و ابو یعلی و البیہقی نے اور اسکی اسناد مین علی بن سالم
راوی ہے۔ عقیلی رح نے کہا کہ اس لفظ کے ساتھ روایت مین کوئی اسکی متابعت نہین کرتا ہے۔ دوسرا راوی علی بن زید بن
جدعان ہے جسمین کلام کیا گیا ہے۔ لیکن ترمذی نے کہا کہ صدوق ہے اور جامع مین علی بن زید بن جدعان کی احادیث مین
بعض کو حسن اور بعض کو حسن صحیح کہا ہے۔ اور صحیح مسلم مین مرفوع روایت ہے کہ نہین احتکار کریگا مگر خاطی۔ یہ دلیل ہے کہ وہ گنہگار
ہے اسی واسطے مکروہ تحریمی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اس روایت مین سعید رحمہ اللہ سے کہا گیا کہ آپ تو احتکار کرتے ہین
فرمایا کہ معمر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ جن سے مین نے روایت کی وہ احتکار کرتے تھے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جب مضر ہو تو
احتکار ہے ورنہ احتکار نہین ہے اور حضرت معمر و سعید کا احتکار نہین تھا۔ پھر کفایہ وغیرہ مین اشکال کیا کہ محتکر کو ملعون فرمایا
حالانکہ اہل سنت کے نزدیک ارتکاب کبیرہ سے ملعون نہین ہوتا ہے اور جواب دیا کہ یہان ملعون سے وہ مراد کہ درجہ صالحین
ابرار سے گرا ہوا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ یہان ملعون بمقابلہ جالب کے واقع ہوا یعنے جیسے جالب کو لوگ دعا دیتے ہین ویسے ہی
محتکر کو لعنت کرتے ہین یعنے بدگوئی و دشنام دیتے ہین جیسے راہ پر و درخت کے نیچے پاخانہ پھرنے کے حق مین فرمایا کہ
لعنت کی دو جگھون سے بچو یعنے لوگ اسکو گالیان دیتے ہین۔ م۔ بالجملہ حدیث سے ممانعت ہے۔ ولانہ تعلق بہ حق العامۃ
اور اس دلیل سے کہ اناج و دانہ وغیرہ سے عموماً سب کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ وفی الامتناع عن البیع ابطال حقہم
وتضییق الامر علیہم۔ اور فروخت سے روکنے مین لوگون کا حق مٹینا اور انپر کار دشوار کرنا لازم آتا ہے۔ فیکرہ اذا کان
یضرہم ذلک بان کانت البلدۃ صغیرۃ۔ تو احتکار مکروہ ہے جبکہ لوگون کو یہ امر مضر ہو مثلاً شہر چھوٹا ہو۔ بخلاف ما
اذا لم یضر بان کان المصر کبیرا۔ برخلاف اسکے جب روکنا مضر نہو مثلاً شہر کلان ہو (جیسے ہندوستان کے شہر معروف
ہین) تو اس صورت مین عامہ کا حق متعلق نہوا پس مکروہ نہین ہے۔ لانہ حابس ملکہ من غیر اضرار بغیرہ۔ اسواسطے
کہ وہ اپنی ملک روکنے والا ہوا بغیر اسکے کہ دوسرے کو ضرر پہونچاوے۔ وکذا التلقی علی ہذا التفصیل۔ اور اسی
طرح بڑھکر کھیپ لانے والون سے ملکر لینا بھی اسی تفصیل سے ہے۔ ف۔ کہ اگر چھوٹا قصبہ ہو کہ اس شخص کے بڑھکر
لینے سے عام کو ضرر پہونچے تو مکروہ ہے اور اگر شہر کلان ہو کہ ضرر نہ پہونچے تو مکروہ نہین ہے۔ لان النبی علیہ السلام نہی
عن تلقی الجلب وعن تلقی الرکبان۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کھیپ لانے والون سے بڑھکر ملاقات
کرنے سے اور تجارون سے ملاقات کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ چنانچہ تلقی الجلب کی ممانعت کو ابوہریرہ رض کی حدیث
سے مسلم رح نے اور تلقی الرکبان سے ممانعت کو ابن عباس سے بخاری و مسلم نے روایت کیا۔ قالوا ہذا اذا لم یلبس
المتلقی علی التجار سعر البلدۃ۔ مشائخ نے فرمایا کہ اہل شہر کے حق مین ضرر کی وجہ سے کراہت تو اس صورت مین ہے کہ آگے
بڑھکر لینے والے نے تاجرون پر شہر کا بھاؤ نہ چھپایا ہو۔ فان لبس فہو مکروہ فی الوجہین لانہ غادر بہم۔ اور اگر بڑھ کر لینے
والے نے بھاؤ چھپایا ہو تو دونون وجہون سے مکروہ ہے اسواسطے کہ اسنے تاجرون سے بیوفائی کی۔ ف۔ اور یہ مکروہ ہے اور اہل شہر
کو نقصان پہونچایا اور یہ دوسرا مکروہ ہے۔ وتخصیص الاحتکار بالاقوات کالحنطۃ والشعیر والتبن والقت
قول ابی حنیفۃ رح۔ اور روزینہ آدمی و جانور مانند گیہون و جو و بھوسے وکت کے ساتھ احتکار کی خصوصیت ہونا ابو حنیفہ
کا قول ہے۔ ف۔ یعنی انہین قوت آدمی و جانور کا روکنا احتکار ہے اور یہی امام محمد رح کا قول و اسی پر فتوی ہے۔ ک۔ وقال
ابو یوسف رح کل ما اضر بالعامۃ حبسہ فہو احتکار وان کان ذہبا او فضۃ او ثوبا۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ جس
چیز کا روکنا عامہ کو مضر ہو وہ احتکار ہے اگرچہ سونا و چاندی و کپڑا ہو۔ ف۔ حتی کہ لکڑی و برتن وغیرہ سب شامل ہین۔ وعن محمد
انہ قال۔ احتکار فی الثیاب۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ کپڑون مین احتکار نہین ہے۔ فابو یوسف رح اعتبر حقیقۃ

Marfat.com

الضرر اذ ہو المؤثر فی الکراہۃ - پس ابو یوسف رح نے حقیقی ضرر کا اعتبار کیا کیونکہ کراہت میں وہی مؤثر ہے ف یعنی جن چیزوں کے روکنے سے درحقیقت ضرر لاحق ہو اگر وہ ہے کیونکہ احتکار سے ممانعت عام ہے خواہ کوئی چیز ہو - وابو حنیفۃ اعتبر الضرر المعہود المتعارف - اور ابو حنیفہ رح نے وہ ضرر اعتبار کیا جو معہود متعارف ہے ف یعنی آدمی یا جانور کی قوت روک لینا - ثم المدۃ اذا قصرت لا یکون احتکارا لعدم الضرر - پھر جب روکنے کی مدت قلیل ہو تو یہ احتکار نہوگا کیونکہ ضرر نہیں ہے ف اور تجارت کی ضرورت بدون بندش کے اسکو مقتضی ہوتی ہے حتی کہ قبضہ وناپ وتول ہی میں دو چار روز گزر جاتے ہیں - واذا طالت تکون احتکارا مکروہا لتحقق الضرر - اور جب مدت دراز ہو تو روکنا احتکار ہو جائیگا کیونکہ ضرر متحقق ہو گیا ف پس مدت کا اندازہ ہونا چاہیے - ثم قیل ہی مقدرۃ باربعین یوما - پھر کہا گیا کہ درازی کی مدت چالیس روز سے مقدر ہے ف کہ اتنی دراز مدت تک روکنا احتکار ہے - لقول النبی علیہ السلام من احتکر طعاما اربعین لیلۃ فقد بری من اللہ وبری اللہ منہ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے طعام کو چالیس رات روکا تو وہ اللہ تعالے سے بری ہوا اور اللہ تعالی اس سے بری ہوا ف اور جس دار ومحلہ کے لوگون مین کوئی بھوکا سو رہا تو ان سے اللہ تعالی کا ذمہ بری ہو گیا - رواہ احمد وابن ابی شیبہ والبزار وابو یعلی والحاکم والدارقطنی والطبرانی وابو نعیم من حدیث ابن عمر مرفوعا - اور اسکی اسناد مین اصبغ بن زید جنہنی راوی ہے - امام احمد ویحیی بن معین ونسائی ودارقطنی نے اسکی توثیق کی - لیکن ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے - مین کہتا ہون کہ غریب غیر معروف ہونا ترک نہین کرتا باوجودیکہ متابعت ضعیفہ موجود ہے اور اس مقام پر ایسی حدیث حسن الاسناد کافی ہے اگرچہ معروف نہو م - وقیل بالشہر لان ما دونہ قلیل عاجل والشہر وما فوقہ کثیر آجل - اور کہا گیا کہ ایک مہینہ مدت دراز ہے کیونکہ اس سے کم مدت تو قلیل بمنزلہ فی الحال ہے اور مہینہ واس سے زائد کثیر ومیعاد ہے - وقد مر فی غیر موضع - اور یہ اندازہ کئی جگہ بظاہر شرعیہ مین گزر چکا ہے - ویقع التفاوت فی الماثم بین ان یتربص العزۃ وبین ان یتربص القحط والعیاذ باللہ - اور گیہانی کا انتظار کرنے مین اور نعوذ باللہ قحط کا انتظار کرنے مین گناہ مین فرق ہوگا ف حتی کہ جس محتکر نے قحط کا انتظار کیا کہ اسوقت بہت گران فروخت کرے تو وہ سخت گنہگار ہے - وقیل المدۃ للمعاقبۃ فی الدنیا - بعض نے کہا کہ مدت کا اندازہ تو دنیاوی سزا کے واسطے ہے ف تاکہ درازی مدت مین امام وقت اسکو تہدید کرے - یا اللہ تعالے کی طرف سے وبال پہونچے - اما یاثم وان قلت المدۃ - رہا گنہگار ہونا تو وہ گنہگار ہو جائیگا اگرچہ مدت قلیل ہو ف یعنی خالی احتکار ہی سے گنہگار ہوگا کیونکہ نیت خراب ہے - والحاصل ان التجارۃ فی الطعام غیر محمودۃ - اور حاصل یہ نکلا کہ طعام اناج مین تجارت ہی اچھی نہین ہے - قال ومن احتکر غلۃ ضیعتہ او ما جلبہ من بلد آخر فلیس بمحتکر - اور جس شخص نے اپنی زمین کی پیداوار روک لی یا جو کچھ دوسرے شہر سے لایا ہے روک لیا تو وہ محتکر نہین ہے - اما الاول فلانہ خالص حقہ لم یتعلق بہ حق العامۃ - اول یعنی اپنی زمین کی پیداوار روکنا احتکار نہین تو اس وجہ سے کہ وہ اسکا خالص حق ہے جسکے ساتھ عوام کا حق متعلق نہین ہوا ف پس اسنے عوام کو ضرر انکے حق روکنے سے نہین پہونچایا - الا ترے ان لہ ان لا یزرع فکذلک لہ ان لا یبیع - کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اسکو یہ اختیار تھا کہ اپنی زمین مین زراعت ہی نکرے پس یون ہی اسکو اختیار ہے کہ پیداوار کو فروخت نکرے - اما الثانی - اور رہی دوسری صورت کہ دوسرے شہر سے لا کر روک لیا - فالمذکور قول ابی حنیفۃ رح - تو جو ذکر کیا گیا ابو حنیفہ رح کا قول ہے ف کہ اسکا روکنا احتکار نہین ہے - لان حق العامۃ انما یتعلق بما جمع فی المصر وجلب الی فنائہا - اسواسطے کہ عامہ اہل شہر کا حق تو ایسے طعام سے متعلق ہوتا ہے جو شہر مین جمع کیا گیا اور شہر کے فنا مین باہر سے لایا گیا ہو ف اور یہ تو دوسرے شہر سے اپنے واسطے لایا ہے تو مکروہ نہوگا - و

Marfat.com

قال ابو یوسف یکرہ لاطلاق ما رویناہ - اور ابو یوسف رح نے کہا کہ یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ جو حدیث ہمنے روایت کی وہ مطلق ہے ف کہ شہر میں یا فناء شہر میں جمع ہوا ہو یا دوسرے شہر سے لائی جاوے - وقال محمد رح کل ما یجلب منہ الی المصر فی الغالب فہو بمنزلۃ فناء المصر - اور امام محمد رح نے کہا کہ ہر موضع جس سے غالباً شہر میں لایا جاتا ہے وہ بمنزلہ فناء مصر ہے - یحرم الاحتکار فیہ لتعلق حق العامۃ بہ - یعنی ایسے موضع میں احتکار حرام ہے کیونکہ اس سے حق عامہ متعلق ہو چکا ہے - بخلاف ما اذا کان البلد بعیدا لم تجر العادۃ بالحمل منہ الی المصر - برخلاف اسکے جب شہر بہت اسقدر دور ہو کہ وہاں سے شہر میں لانے کی عادت جاری نہو ف تو وہاں سے لانے میں احتکار نہیں ہے - لانہ لم یتعلق بہ حق العامۃ - کیونکہ اس طعام کے ساتھ حق عامہ متعلق نہیں ہوا ہے ف خلاصہ یہ کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک حق عامہ کا تعلق اس طعام سے ہو جاتا ہے جو شہر میں یا فناء شہر میں ہو خواہ فناء شہر میں پیدا ہوا ہو یا کہیں سے لایا گیا کہ اس سے حق عامہ متعلق ہو گیا - اور امام محمد رح کے نزدیک فناء شہر سے کچھ دور جہاں سے غالباً شہر میں لایا جاتا ہے وہ بھی بمنزلہ فناء شہر ہے کہ وہاں بھی حق عامہ متعلق ہو گیا پس اگر کوئی شخص وہاں سے لا کر جمع کر رکھے تو احتکار ہو گا اور اگر اس سے دور مقام سے لاوے جہاں سے غالباً شہر میں لانے کی عادت نہیں ہے تو اس سے عامہ کا حق متعلق نہیں ہے پس احتکار نہیں ہو گا اور یہ قول بھی حسن ہے - م - قال ولا ینبغی للسلطان ان یسعر علی الناس - اور سلطان کو لائق نہیں ہے کہ لوگوں پر بھاؤ کاٹ دے ف یعنی بحکم سلطانی ایک بھاؤ مقرر کرنا نہیں چاہیے جس سے کوئی کمی بیشی نہ کر سکے - لقولہ علیہ السلام لا تسعروا فان اللہ ہو المسعر القابض الباسط الرازق - اول تو اس دلیل سے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نرخ مت باندھو کہ اللہ تعالے ہی نرخ باندھنے والا تنگی و کشایش دینے والا رزاق ہے - ولان الثمن حق العاقد فالیہ تقدیرہ - اور دوم اس دلیل سے کہ ثمن تو عقد کرنے والے کا حق ہے پس اسی کی سپردگی میں نرخ کا اندازہ ہے ف پھر حدیث مذکور اسطرح وارد ہے کہ لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ نرخ گران ہو گیا پس آپ ہمارے واسطے ایک بھاؤ باندھ دیجیے تو فرمایا کہ اللہ تعالے ہی بھاؤ باندھنے والا تنگی و فراخی دینے والا رزاق ہے اور مجھے امید ہے کہ میں اللہ تعالے سے ایسے حال میں ملوں کہ تم میں کسی کا مظلمہ خون یا مال کا مجھ پر نہو - ہذا حدیث انس رضی اللہ عنہ رواہ احمد والدارمی وابو یعلی والبزار وابو داؤد وابن ماجہ والترمذی وصححہ وابن حبان - شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد بشرط مسلم صحیح ہے - اور یہ حدیث متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے متعدد طرق سے مروی ہے جنکے بعض اسانید بقول ابن حجر رح حسن ہیں - فلا ینبغی للامام ان یتعرض لحقہ - پس امام وقت کو لائق نہیں ہے کہ حق عاقد سے تعرض کرے - الا اذا تعلق بہ دفع ضرر العامۃ علی ما نبین - لیکن اگر بھاؤ مقرر کرنے سے ضرر عامہ دور ہوتا ہو تو امام تعرض کرے چنانچہ ہم اسکو بیان کرینگے ف کہ جب بہت حد سے زیادہ لوٹ مچاویں تو دخل دینا چاہیے - واذا رفع الی القاضی ہذا الامر یامر المحتکر ببیع ما فضل عن قوتہ وقوت اہلہ علی اعتبار السعۃ فی ذلک - اور جب فعل محتکر کا مرافعہ قاضی کے حضور میں کیا جاوے تو وہ محتکر کو حکم فرماویگا کہ وہ اپنی قوت و اپنے اہل و عیال کی قوت کو فراخی کے ساتھ اندازہ کر لے پھر جو کچھ زائد ہو وہ فروخت کرے - وینہاہ عن الاحتکار - اور قاضی اسکو احتکار سے منع فرما دے ف پس یہ اول مرتبہ ہے - فان رفع الیہ مرۃ اخری - پھر اگر دوبارہ قاضی کے حضور میں محتکر کا مرافعہ کیا گیا ف کہ اسنے احتکار نہیں چھوڑا - حبسہ - تو قاضی اسکو قید خانہ میں حبس کرے - وعزرہ - اور اسکو تعزیر دے - علی ما یری زجرا لہ ودفعا للضرر عن الناس - جیسے اسکی رائے ہو یعنی خواہ فقط حبس کرے یا حبس مع تعزیر جمع کرے جیسی رائے دیکھے تاکہ اسکو زجر ہو اور لوگوں سے ضرر دور ہو ف پھر نرخ کے بارہ میں امام یا حاکم کا دخل نہ دینا اسی وقت تک ہے کہ کمی بیشی موافق عادت جاری اور متفاوت

کان ارباب الطعام یتحکمون۔ اور اگر طعام والے یعنی بنیے بقال جو اناج کی تجارت کرتے ہوں اگر یہ لوگ تحکم کرتے ہوں
ف کہ ہم اسی نرخ سے دینگے چاہو لو یا ست لو۔ ویتعدون عن القیمۃ تعدیا فاحشا۔ حالانکہ یہ لوگ قیمت سے
بڑھکر تجاوز کرتے ہیں ف مثلاً روپیہ من قیمت کے دو روپیہ بازا مد مانگتے ہیں۔ وعجز القاضی عن صیانۃ حقوق
المسلمین الا بالتسعیر اور مسلمانوں کے حقوق محفوظ رکھنے سے قاضی عاجز ہوگیا سوائے اس طریقہ کے کہ بھاؤ مقرر کرے
فحینئذ لا باس بہ بمشورۃ من اہل الرای والبصیرۃ۔ تو ایسی صورت میں بھاؤ باندھنا بمشورہ اہل رائے بصیرت
کے مضائقہ نہیں ہے ف یعنی ایسے لوگوں کو جمع کرکے جنکی رائے معاملات میں صائب ہے اور جنکو اس تجارت کے معاملہ
میں دخل ہے انکے مشورہ سے نرخ بلحاظ وقت و موقع کے مقرر کر دے جس سے تاجروں کو بھی نفع ہو اور لوگوں پر بھی قحط کی
تکلیف نہ پہونچے۔ فاذا فعل ذلک وتعدی رجل عن ذلک وباع باکثر منہ اجازہ القاضی۔ پھر جب قاضی
نے ایسا کیا اور کسی شخص نے اس حکم سے تجاوز کرکے جو قاضی نے معین کیا تھا اس سے زیادہ کے عوض فروخت کیا تو قاضی
اس بیع کی اجازت دیدیگا ف یعنی بیع نہیں توڑیگا۔ وہذا ظاہر عند ابی حنیفۃ رح لانہ لا یری الحجر علی الحر۔ اور یہ امام
ابو حنیفہ رح کے نزدیک ظاہر ہے اسواسطے کہ امام رح تو آزاد پر حجر جائز نہیں جانتے ہیں ف تو وہ محجور نہیں بلکہ اپنے تصرفات
میں مختار ہے۔ وکذا عندہما۔ اور اسی طرح صاحبین کے نزدیک بھی یہ حکم ظاہر ہے ف کہ ان غیر معین لوگوں پر جو مجہول
ہیں حجر صحیح نہوگا کیونکہ حجر انکے نزدیک کسی شخص معین یا قوم معدود معین پر صحیح ہوتا ہے نہ مجہول غیر معین قوم پر۔ الا ان یکون
الحجر علی قوم باعیانہم۔ مگر آنکہ حجر مذکور کسی قوم معین پر ہو ف یعنی اناج بیچنے والے معین معدود ہوں جنکو نرخ معین
کا حکم دیا ہے تو حجر صحیح ہے حتی کہ اگر انمیں سے کسی نے نرخ سے تجاوز کیا تو قاضی کے حکم حجر سے مخالفت ہے پس بیع جائز نہوگی
ومن باع منہم بما قدرہ الامام صح لانہ غیر مکرہ علی البیع۔ اور جسنے انمیں سے بعوض اس مقدار کے فروخت کیا جو
امام نے اندازہ کر دیا ہے تو بیع صحیح ہے اسواسطے کہ وہ بیع کرنے پر اکراہ و مجبور نہیں کیا گیا ہے ف تاکہ کہا جاوے کہ
اکراہ کی وجہ سے مجبور کی بیع جائز نہوگی پس بیع صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنی خوشی سے بیع کی ہے۔ وہل یبیع القاضی علی المحتکر
طعامہ من غیر رضاہ۔ اور کیا یہ جائز ہے کہ قاضی اس محتکر کا اناج بدون اسکی رضامندی اسکے واسطے فروخت کر دے۔
ف جبکہ وہ فروخت سے انکار محض کرتا ہے۔ قیل ہو علی الاختلاف الذی عرف فی بیع مال المدیون بعض
مشائخ نے کہا کہ اسکا حکم اسی اختلاف پر ہے جو مدیون کے مال فروخت کرنے میں معلوم ہوا ہے ف کہ مدیون اگر ادائے
قرضہ سے انکار کرے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسپر اسکا مال فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک
جائز ہے۔ اسی طرح یہاں بھی اختلاف ہے۔ وقیل یبیع بالاتفاق۔ اور کہا گیا کہ یہاں قاضی بالاتفاق فروخت کر سکتا ہے
لان ابا حنیفۃ یری الحجر لدفع ضرر عام وہذا کذلک۔ اسواسطے کہ ابو حنیفہ رح بھی ضرر عام دور کرنے کے لیے مجور
کرنا جائز جانتے ہیں اور یہ بھی ایسا ہی ہے ف کیونکہ محتکر کے انکار سے ضرر عام ہے۔ قال ویکرہ بیع السلاح فی
ایام الفتنۃ۔ قدوری نے لکھا کہ فتنہ کے ایام میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے ف یعنی اگر امام وقت سے کسی قوم نے بغاوت
کی تو اس زمانہ میں ہتھیاروں کی فروخت مکروہ ہے لیکن یہ معنی نہیں کہ ہر ایک کے ہاتھ اگرچہ عادل ہو فروخت نہ کرے بلکہ
معناہ ممن یعرف انہ من اہل الفتنۃ۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا ممنوع ہے جسکو جانے کہ یہ شخص
بھی اہل فتنہ میں سے ہے۔ لانہ تسبب الی المعصیۃ۔ اسواسطے کہ اسکے ہاتھ ہتھیار بیچنا معصیت کی جانب سبب برانگیختہ کرنا
ہوگا ف یعنی گویا اہل فتنہ کو فتنہ برپا کرنے کی قوت دیدی تو یہ فتنہ کا سبب برانگیختہ کرنے والا ہوا حالانکہ اللہ تعالی نے
معصیت پر مدد کرنے سے نہی فرمائی ہے۔ وقد بیناہ فی السیر۔ اور ہمنے اس مسئلہ کو آخر کتاب السیر میں بیان کیا ہے

Marfat.com

وان کان لا یعرف انہ من اہل الفتنۃ فلا باس بذلک۔ اور اگر وہ نہ جانتا ہو کہ یہ شخص اہل فتنہ میں سے ہے تو اسکے ہاتھ بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لانہ یحتمل ان لا یستعملہ فی الفتنۃ۔ اسواسطے کہ احتمال ہے کہ وہ اس ہتھیار کو فتنہ میں استعمال نکرے ف۔ کیونکہ عادل ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید اہل فتنہ میں سے ہو تو شک ہوا۔ فلا یکرہ بالشک۔ پس شک کی وجہ سے مکروہ نہیں ہوگا۔ قال ولا باس ببیع العصیر ممن یعلم انہ یتخذہ خمرا۔ قدوری رح نے کہا کہ شیرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جو اسکو شراب بناویگا۔ لان المعصیۃ لا تقام بعینہ۔ اسواسطے کہ معصیت اس سے بعینہ قائم نہیں کیجاتی ہے ف۔ کیونکہ شیرہ انگور پینا مباح ہے۔ بل بعد تغییرہ۔ بلکہ اسکو متغیر کرنے کے بعد قائم کیجاتی ہے ف۔ جب وہ متغیر ہوکر شراب ہوجاتا ہے تو پینا معصیت ہے تو ایسا ہوگیا جیسے دوسرے کے ہاتھ انگور فروخت کیے پھر اسنے شراب بنائی۔ بخلاف بیع السلاح فی ایام الفتنۃ لان المعصیۃ تقوم بعینہ۔ برخلاف اسکے ایام فتنہ میں ہتھیار فروخت کرنا کہ وہ مکروہ ہے اسواسطے کہ معصیت تو بعینہ ہتھیاروں سے قائم ہوتی ہے ف۔ پس فرق ہوگیا ولیکن صاحبین کے نزدیک شراب بنانے والے کے ہاتھ شیرہ انگور فروخت کرنا مکروہ ہے۔ م۔ قال ومن آجر بیتا لیتخذ فیہ بیت نار او کنیسۃ او بیعۃ۔ اگر کسی نے اپنا مکان جو گاؤں میں واقع ہے اسواسطے کرایہ دیا کہ اسمین مجوسیوں کا آتش خانہ بناویگا یا یہودیوں کا عبادت خانہ یا نصرانیوں کا گرجا بناویگا۔ او یباع فیہ الخمر بالسواد۔ یا اسمین شراب فروخت کریگا فلا باس بہ۔ تو ایسے طور پر کرایہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے ف۔ پس حاصل یہ کہ مالک مسلمان کو اپنا مکان ذمیوں کو اس کام کے لیے کرایہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ وقالا لا ینبغی ان یکریہ لشئ من ذلک لانہ اعانۃ علی المعصیۃ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کاموں میں سے کسی کام کے واسطے کرایہ دینا نہیں جائز ہے اسواسطے کہ یہ معصیت پر اعانت ہے۔ ولہ ان الاجارۃ ترد علی منفعۃ البیت۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ تو اس گھر کی منفعت پر وارد ہوتا ہے ف۔ یعنی مستاجر کو گھر اسواسطے کرایہ دیا جاتا ہے کہ گھر کے منافع حاصل کرے۔ ولہذا یجب الاجرۃ بمجرد التسلیم۔ اور اسی واسطے مستاجر کو خالی سپرد کرنے سے کرایہ واجب ہوتا ہے ف۔ اگرچہ وہ منفعت حاصل نکرے حالانکہ حاصل کرسکتا ہے۔ ولا معصیۃ فیہ۔ اور اسمین کچھ معصیت نہیں ہے۔ وانما المعصیۃ بفعل المستاجر۔ اور معصیت تو مستاجر کے فعل سے ہے۔ وہو مختار فیہ۔ اور مستاجر اس فعل میں خود مختار ہے ف۔ کچھ مالک مکان نے اسپر زبردستی نہیں کی کہ ایسا فعل کرے۔ فقطع نسبتہ عنہ۔ تو مالک مکان سے اس فعل کی نسبت بالکل منقطع ہے ف۔ پس ایسا ہوگیا جیسے ایک باندی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کی جو بدون استبراء کے اس سے وطی کریگا یا اسکے ساتھ اغلام کریگا۔ حالانکہ بیع جائز ہے پس اسی طرح یہ اجارہ بھی جائز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید صاحبین کی طرف سے کہا جاوے کہ ہاں اجارہ جائز ہے لیکن منع از راہ عقد اجارہ نہیں ہے بلکہ جب یہ یقین ہو کہ وہ اسمین معاصی کا مرتکب ہوگا تو کرایہ نہ دے تاکہ اسکی طرف سے اعانت نہو۔ فافہم۔ م۔ وانما قیدہ بالسواد لانہم لا یمکنون من اتخاذ البیع والکنائس واظہار بیع الخمور والخنازیر فی الامصار۔ اور یہ قید کہ مکان مذکور سواد شہر میں کسی گاؤں میں واقع ہے، اسواسطے لگائی کہ ذمیوں کو شہروں میں بیعہ وکنیسہ بنانے اور شراب وسور کی فروخت کرنے کا قابو نہیں دیا جاتا ہے۔ لظہور شعائر الاسلام فیہا۔ کیونکہ شہروں میں اسلام کے شعائر ظاہر ہونے میں ف۔ پس کفر وشرک کی علامات ظاہر کرنے کی اجازت نہوگی۔ بخلاف السواد۔ بخلاف سواد کے ف۔ کہ وہاں قاضی وحاکم نہونے سے شعائر اسلام کا اظہار نہیں ہے۔ قالوا ہذا فی سواد الکوفۃ۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم صرف سواد کوفہ کے واسطے بزمانہ ابوحنیفہ رح تھا۔ لان غالب اہلہا اہل الذمۃ۔ کیونکہ سواد مذکور کے اکثر رہنے والے ذمی کفار تھے۔ فاما فی سوادنا فاعلام الاسلام ظاہرۃ فیہا۔ اور رہا ہمارے شہروں کا سواد ایسے نہیں کہ انمین بھی اسلام کے اعلام ظاہر ہیں۔ فلا یمکنون فیہا ایضا۔ تو ہمارے یہاں سواد میں بھی ذمیوں کو

ان امور کے اظہار سے روکا جائیگا - وہو الاصح - اور یہی قول اصح ہے ف - اسی کو شمس الائمہ سرخسی و فخر الاسلام نے اختیار کیا ہے پس محصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر سواد شہر کے کسی گانون مین کوئی مکان کسی مسلمان وغیرہ سے ذمیون نے گرجا یا معبد یہود یا بت خانہ یا آتش خانہ یا دکان فروخت شراب یا سور بنانے کے واسطے کرایہ لیا تو جائز نہین ہے اسواسطے کہ اجارہ جائز مگر انکو ان امور کے اظہار کی گنجائش نہ دیجائیگی - یہ حکم اسوقت کہ انھون نے یہ مکان مطلق کرایہ لیا ہو پھر اسمین ان کامون کا قصد کیا اور اگر کرایہ لینے مین ان کامون کی شرط کی تو بالاتفاق جائز نہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم - م - قال ومن حمل لذمی خمرا فانہ یطیب لہ الاجر عند ابی حنیفۃ رح - جامع صغیر مین ہے کہ اگر مسلمان نے کسی ذمی کے واسطے شراب اٹھا کر پہونچانے کی مزدوری کی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکو اجرت حلال ہے - وقال ابو یوسف ومحمد یکرہ ذلک لانہ اعانۃ علی المعصیۃ - اور امام ابو یوسف ومحمد رح نے کہا کہ اسکو ایسا کرنا مکروہ ہے اسواسطے کہ یہ تو معصیت پر اعانت ف - بلکہ مسلمان کے حق مین یہ خود معصیت ہے - وقد صح ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم لعن فی الخمر عشرا انہم حاملہا والمحمول الیہ - اور یہ امر صحت کو پہونچا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے شراب کے بارہ مین دس آدمیون پر لعنت فرمائی از انجملہ شراب لادلانے والا اور وہ شخص جسکی طرف لادلائی جاوے ف - اس حدیث کو حضرت ابن عمر وابن عباس وابن مسعود وانس رضی اللہ عنہم نے روایت کیا - پس حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی شراب پر و اسکے پینے والے و پلانے والے و بیچنے والے و خریدنے والے و نچوڑنے والے و اسکا ثمن کھانے والے اور معتصر اور اسکو لادلانے والے اور جسکی طرف لادلائی جاوے سب پر لعنت فرمائی - رواہ ابو داؤد واحمد وابن ابی شیبہ واسحق والبزار والحاکم واسنادہ حسن - وحدیث انس رضی اللہ عنہ کو ترمذی وابن ماجہ نے اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو ابن حبان نے صحیح مین والحاکم اور حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو احمد و بزار نے روایت کیا ہے - ولہ ان المعصیۃ فی شربہا وہو فعل فاعل مختار - اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ معصیت تو شراب پینے مین ہے اور شراب پینا خود مختار فاعل کا فعل ہے ف - اٹھانے والے کا اسمین جبر واکراہ نہین ہے - ولیس الشرب من ضرورات الحمل ولا یقصد بہ - اور پینا کچھ لادلانے کے لوازم مین سے نہین ہے اور اٹھانے والا اپنے اٹھانے سے اسکا پینا بھی قصد نہین کرتا ف - یعنی اس قصد سے نہین اٹھاتا کہ ذمی مذکور اسکو پیے بلکہ وہ اپنی اجرت کے لالچ سے اٹھاتا ہے تو جائز ہے - والحدیث محمول علی الحمل المقرون بقصد المعصیۃ - اور حدیث مذکور ایسے اٹھانے پر محمول ہے جسمین معصیت کا قصد ملا ہو ف - یعنی شراب کو پینے کی نیت سے یا پلانے کی نیت سے جو اٹھالاوے وہ ملعون ہے - مترجم کہتا ہے کہ ظاہر حدیث تو مطلق ہے اور معصیت صرف پینے مین منحصر کرنا مشکل ورنہ شراب بنانا بھی جائز ہو کیونکہ پینا معصیت ہے جبکہ بنانے سے پینا قصد نہ کرے بلکہ مطلق چھوڑ دے یا سرکہ وغیرہ بنانے کی حالانکہ اسکا کوئی قائل نہین ہے پس قول صاحبین اصح واظہر ہے واللہ تعالی اعلم - اور قول امام رح اسہل ہے - پھر بقول صاحبین اگر ایک مسلمان نے کفریات وشرکیات ولغویات کی کتابین صحت کین یعنے انکی کا بیان وبرورت تاکہ چھاپی جاوے تو یہ اشاعت کفر مین مدد ہے پس اجرت مکروہ ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم - اور اسی طرح چھاپنے والے کو اسی کا حکم ہے - اور اسی طرح تاجرون کو انکا فروخت کرنا مکروہ ہے برخلاف مجوسی ٹوپی وغیرہ کے کہ انکا پہننا مجوس وغیرہ کی صرف مشابہت صورت کی وجہ سے مسلم کو جائز نہین ہے - واللہ تعالی اعلم - م - قال ولا باس ببیع بناء بیوت مکۃ - جامع صغیر مین ہے کہ مکہ کے گھرون کی عمارت فروخت کرنے مین مضائقہ نہین ہے - ویکرہ بیع ارضہا - اور ان مکانات کی زمین فروخت کرنا مکروہ ہے - وقالا لا باس ببیع ارضہا ایضا - اور صاحبین نے فرمایا کہ انکی زمین فروخت کرنے مین بھی مضائقہ نہین ہے

نہین ہی- وہذا روایۃ عن ابی حنیفۃ رح- اور یہی امام ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہی ف- اور اسی کو شیخ طحاوی
نے شرح الآثار مین اختیار کیا ہی- لانہا مملوکۃ لہم لظہور الاختصاص الشرعی بہا فصار کالبناء- اسواسطے کہ اراضی
ان لوگون کی مملوکہ مین کیونکہ انکے ساتھ اختصاص شرعی ظاہر ہی تو یہ اراضی بھی مثل عمارت کے ہوگئین ف- اور ظہور اختصاص
کی صورت یہ ہی کہ میراثون مین انکا بٹوارہ ہوتا چلا آیا ہی اور ہر ایک کے مکان مع زمین کا وارث اسکا حقدار ہوتا چلا آیا ہی کیا
نہین دیکھتے ہو کہ بعد وفات ابو طالب کے عقیل رض نے سب میراث لی کیونکہ وہ اسوقت تک اسلام نہین لائے تھے اور
حضرت علی کرم اللہ وجہہ محروم رہے بلکہ کل میراث عقیل کو پہونچی حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع مین فرمایا کہ
وہل ترک لنا عقیل الحدیث یعنی بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کچھ چھوڑا ہی- اسی واسطے آپ دوسرے میدان مین اترے
پس اگر یہ مواریث جاری نہوتے تو حجۃ الوداع مین ہر ایک کے واسطے اسکا استحقاق ہوتا اور یہ حدیث صحیح مین ہی- ولابی
حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام الا ان مکۃ حرام لاتباع رباعہا ولا تورث- اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ حدیث ہی کہ تم لوگ
خبردار ہو کہ مکہ حرام ہی کہ اسکی احاطہ زمین فروخت نہین کیجائیگی اور نہ وہ میراث ہوگی- ولانہا حرۃ محترمۃ لانہا فناء
الکعبۃ- اور اس دلیل سے کہ زمین مکہ تو آزاد محترم ہی اسواسطے کہ وہ کعبہ معظمہ کے فنا ہی یعنی قبلہ کے گرداگرد واقع ہی- وقد
ظہر اثر التعظیم فیہا حتی لاینفر صیدہا ولایختلی خلاہا ولایعضد شوکہا- اور فنائے مذکور مین بھی اثر تعظیم ظاہر ہوگیا
حتی کہ مکہ کا شکار نہین بھڑکایا جائیگا اور اسکی گھاس نہین کاٹی جائیگی اور اسکے کانٹے نہین کاٹے جاوینگے ف- پس معلوم
ہوا کہ وہ زمین محترم ہی کہ قبلہ معظمہ کی وجہ سے اس زمین مین اثر تعظیم ظاہر ہوا- فکذا فی حق البیع- پس بیع کے حق مین بھی
یہ اثر تعظیم ظاہر ہوگا ف- حتی کہ زمین آزاد محترم پر بیع کی مملوکیت وذلت نہین رکھی جائیگی- بخلاف البناء- برخلاف
عمارت کے- لانہ خالص ملک البانی- اسواسطے کہ وہ بنانے والے کی خالص ملکیت ہی ف- پھر وہ حدیث امام ابو حنیفہ
کے استدلال مین ذکر کی وہ امام محمد رح نے کتاب الآثار مین ابو حنیفہ عن عبید اللہ بن ابی زیاد عن ابن ابی نجیح عن عبد اللہ بن
عمر رضی اللہ عنہما روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے مکہ کو حرام کیا پس اسکی دار فروخت کرنا اور اسکی ثمن
کھانا حرام ہی اور جسنے بیت مکہ کی اجرت سے کچھ کھایا تو گویا وہ آگ کھاتا ہی- امام محمد رح نے بعد روایت کے کہا کہ ہم اسی کو لیتے
ہین کہ زمین مکہ فروخت کرنا مکروہ ہی اور اسکی عمارت فروخت کرنے مین مضائقہ نہین اور یہی ابو حنیفہ رح کا قول ہی- اس سے
معلوم ہوتا ہی کہ امام محمد رح کا بھی یہی قول ہی اور شاید کہ امام محمد رح نے اس سے رجوع کیا ہو واللہ اعلم- اور اس حدیث کو حاکم
نے صحیح الاسناد کہا ولیکن دارقطنی نے اسکو اسمعیل بن مہاجر عن ابیہ عن عبد اللہ بن باباہ عن ابن عمر- روایت کرکے کہا کہ اسمعیل
ضعیف ہی اور سوائے اسکے کسی نے اسکو روایت نہین کیا اور موقوف صحیح ہی- ولیکن صاحب تنقیح نے کہا کہ اسمعیل البجلی کوفی
تو صحیح مسلم کے راویان مین سے ہی اور سفیان ثوری رح نے کہا کہ اسمین کچھ مضائقہ نہین ہی اور دوسرون سے اسکی تضعیف نقل
کی- لیکن اسمعیل مذکور صحیح مسلم کے راویان مین سے نہین بلکہ اسکا باپ ابراہیم بن مہاجر ہی اور اسمعیل تو ترمذی وابن ماجہ کی رواۃ
مین سے ہی پھر ابو حنیفہ ومالک وسفیان ثوری وعطاء ومجاہد کے نزدیک اراضی مکہ کی فروخت مکروہ ہی- اور زیادات ہشام مین
ابو حنیفہ رح سے روایت یہ کہ ایام موسم حج مین کرایہ لینا مکروہ ہی- اور شیخ مصنف رح نے مطلق پر ان ظاہر الروایۃ لیا- ویکرہ
اجارتہا ایضا- اور اراضی مکہ کا اجارہ بھی مکروہ ہی- لقولہ علیہ السلام من آجر ارض مکۃ فکانما اکل الربوا- بدلیل حدیث
کہ جسنے زمین مکہ کو اجارہ دیا تو گویا اسنے بیاج کھایا- ولان اراضی مکۃ تسمی السوائب علی عہد رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم- اور اس دلیل سے کہ زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین اراضی مکہ کو سوائب کہا کرتے تھے ف- اور سائبہ
کو جسپر کسی کو ولایت حاصل ہو- من احتاج الیہا سکنہا ومن استغنی عنہا اسکن غیرہ- جسکو اس زمین کی حاجت ہوتی تھی

...ہ اسمین رہتا تھا اور جسکو حاجت نہین رہتی تھی وہ بجاے اپنے دوسرے کو بساتا تھا ۔ تو معلوم ہوا کہ اسکا اجارہ دینا نہین جائز ہی- واضح ہو کہ جو حدیث کہ شیخ مصنف رح نے ذکر کی اسمین کا نمایا کل الربوا ہی اور سابق مین امام محمد رح کی روایت سے مذکور ہوا کہ اسمین یا کل نارا ہی- یعنی گویا آگ کھاتا ہی- شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ ایسا معلوم ہوتا ہی گویا یہ اسی کی تصحیف ہی- واضح ہو کہ بیہقی رح نے بطریق حاکم رح وہ مناظرہ روایت کیا جو کہ اسحق بن راہویہ سے و امام شافعی سے واقع ہوا کہ اسحق بن راہویہ نے کہا کہ ہم لوگ مکہ مین تھے اور ہمارے ساتھ احمد بن حنبل تھے پس ایک روز احمد بن حنبل نے مجھسے کہا کہ آؤ مین تمکو ایک شخص دکھلاؤن کہ تمھاری آنکھون نے اسکے مثل نہ دیکھا ہوگا یعنے امام شافعی رح کی نسبت کہا تھا پس مین نے احمد رح کے ساتھ گیا اور مین نے دیکھا کہ احمد رح انکی بڑی تعظیم کرتے ہین پس مین نے شافعی رح سے کہا کہ مین آپ سے ایک مسئلہ دریافت کرنا چاہتا ہون- تو شافعی رح نے مجھسے کہا کہ لاؤ وہ کیا مسئلہ ہی- مین نے کہا کہ اے ابو عبد اللہ تم بیوت مکہ کی اجرت کے بارہ مین کیا کہتے ہو- تو شافعی رح نے فرمایا کہ کچھ مضائقہ نہین ہی- مین نے کہا کہ آپ یہ کیونکر کہتے ہین حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہی کہ اے اہل مکہ تم اپنے گھرون مین دروازے مت لگاؤ تاکہ باہر سے آنے والا جہان چاہے اترے- اور سعید بن جبیر و مجاہد رح اترتے اور چلے جاتے اور کچھ کرایہ نہین دیتے تھے- شافعی رح نے جواب دیا کہ اس بارہ مین سنت کو لینا بہتر ہی- مین نے کہا کہ کیا اس بارہ مین کوئی سنت بھی ہی- فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہل ترک لنا عقیل منزلا- بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کوئی منزل چھوڑی ہی- اسکی یہ وجہ تھی کہ ابو طالب کی میراث صرف عقیل نے پائی اور حضرت علی و جعفر نے اسواسطے نہین پائی کہ یہ دونون مسلمان ہوگئے تھے- پس اگر منازل مکہ اس لائق ہون کہ کسی کی ملکیت مین نہین آسکتی ہین تو کیونکر آپ فرماتے کہ ہمارے واسطے عقیل نے کوئی منزل نہین چھوڑی- اسحق نے کہا کہ احمد رح نے اسکو مستحسن جانا و لیکن میرے دل مین یہ استدلال نہین جما تو مین نے شافعی رح سے کہا کہ اچھا اللہ تعالے نے یون نہین فرمایا کہ سواء العاکف فیہ والباد- یعنی اسمین رہنے کا مجاور اور باہر سے آنے والا دونون برابر ہین- تو شافعی رح نے جواب دیا کہ اول آیت سے پڑھو- المسجد الحرام الذی جعلناہ للناس سواء العاکف فیہ والباد- یعنی یہ صرف مسجد الحرام کے حق مین ہی اور اگر تمھارے زعم کے موافق زمین مکہ کے واسطے ہوتا تو کسی شخص کے واسطے یہ جائز نہ ہوتا کہ اسمین اپنا گمشدہ جانور تلاش کرے یعنی لوگون سے دریافت کرے اور نہ اسمین بدنہ ذبح کرسکتا اور نہ اسمین لید گوبر ڈال سکتا بلکہ یہ حکم صرف مسجد الحرام کے واسطے خاص ہی- راوی نے کہا کہ پھر اسحق رح خاموش ہوگئے- ابن حبان رح نے بیوت مکہ کے اجارہ جائز ہونے کے واسطے اسی حدیث ہل ترک لنا عقیل الخ سے استدلال کیا اور یہ حدیث صحیحین مین حدیث اسامہ موجود ہی اور واقدی نے حدیث ابو رافع رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا جب یوم الفتح کو مکہ مین داخل ہوئے کہ آپ اپنی منزل شعب مین نہین اترتے ہین تو فرمایا کہ بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کوئی منزل چھوڑی ہی- اور عقیل نے منزل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو مع اپنے بھائی بہنون کے منازل کے جو مکہ مین تھین فروخت کر ڈالا تھا- ابو رافع کہتے ہین کہ پھر عرض کیا گیا کہ مکہ کے بعض مکانات مین اتریے تو آپ نے انکار فرمایا اور کہا کہ مین گھرون مین نہین داخل ہونگا پس برابر حجون سے مسجد الحرام کو تشریف لاتے اور کسی مکان مین داخل نہین ہوئے- سہیلی رح نے لکھا کہ عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگون سے اراضی خرید کر جنھون نے اپنے احاطے ملا کر کعبہ معظمہ کے گرد جگہ تنگ کردی تھی- اور بخاری رح نے تعلیقاً ذکر کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قیدخانہ کے واسطے مکہ مین مکان خریدا- مترجم کہتا ہی کہ یہان آثار مختلفہ متضادہ وارد ہین اور اسی جہت سے شافعی رح نے اشارہ کیا کہ یہان سنت کو لینا بہتر ہی اور وہ حدیث ہل ترک لنا عقیل الخ ہی لیکن یہان مدارک اجتہاد کو اس سے زیادہ وسعت ہی کیونکہ عقیل رح نے جو کچھ کیا وہ اسوقت کیا کہ مکہ دار الحرب تھا اور اس حالت مین جو احکام جاری ہوجاتے ہین انکی تبدیل ضروری نہین ہی کیا تم

Marfat.com

نہین دیکھتے ہو کہ مردآزاد کی بیع باطل ہے حالانکہ سلمان فارسی رضی اللہ عنہ آزاد تھے جو راہب کی دلالت سے مدینہ منورہ کو بامید شرف ملازمت پیغمبر آخر الزمان صلے اللہ علیہ وسلم آئے تھے اور اسوقت تک آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ مین ہجرت نہین فرمائی تھی پھر جب آپ ہجرت فرماکر مدینہ تشریف لائے تو سلمان رضی اللہ عنہ کو کسی ظالم کے پنجہ مین غلام سے خرید کیا حالانکہ انکا غلام بنانا باطل تھا لیکن جو کچھ سابق حالت مین کفارون کی عملدرآمد ہو چکی تھی انکو رد نہین فرمایا اور اسوقت اسکے آقا سے خرید کر آزاد کیا - اسی طرح عقیل رہنے جو کچھ اسوقت کیا وہ جائز رکھا اور عمر ناکہ کی بیوت مین داخل ہونے سے انکار کیا تھا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خریداری سے یہ تصریح نہین نکلتی کہ آپ نے زمین خریدی بلکہ کمتر یہ کہ عمارات خریدین تو اسی قدر متیقن ہے اور اسی پر آثار و اخبار متفق ہوتے ہین اور یہ معلوم ہو چکا کہ ہل ترک لنا عقیل الخ سے استدلال نہین ہو سکتا ہے تو واجب ہوا کہ قدر متیقن پر توفیق دیجاوے اور یہی اصل ہے اور ترک خلاف اصل ہے اور یہ امر صحیح روایات مین ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو حرام کیا اور وہ منصوص قرآنی بلکہ متواتر ہے اور علقمہ بن نضلہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وفات فرمائی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے و ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نے درحالیکہ رباع مکہ نہین کہلاتی تھین مگر سوائب - جسکو حاجت ہوئی وہ رہا اور جسکو حاجت نہین رہی اسنے دوسرے کو بسایا - رواہ ابن ماجہ بسند صحیح علی شرط مسلم) و ابن ابی شیبہ و الدارقطنی والطبرانی اور اس حدیث کو ابوالولید الازرقی نے تاریخ مکہ مین اس حدیث مین زیادہ کیا کہ رباع مذکورہ کرایہ پر دی جاتی تھین اور نہ فروخت کیجاتی تھین اور انکو کچھ نہین کہتے سوائے سوائب کے - اس سے روایت معروفہ کے معنی معلوم ہو گئے کہ سوائب یعنی آزادہ سے یہ مراد ہے کہ انکا کرایہ دینا یا فروخت کرنا جائز نہین ہے پس جب یہ بات معلوم ہوئی تو اصح و اظہر و اوفق یہی ہے کہ اراضی مکہ کی بیع و اجارہ نہین جائز ہے اور عمارات کی خرید فروخت جائز ہے واللہ تعالے اعلم بالصواب - م - **ومن وضع درہما عند بقال یاخذ منہ ما شاء یکرہ لہ ذلک** - اگر ایک شخص نے بقال کے پاس اپنا ایک درم رکھ دیا کہ اس سے جو چاہتا ہے لیتا ہے تو اسکے حق مین یہ امر مکروہ ہے ف - اور مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد فقیر کے پاس ایک درم ہے اسکو خوف ہوا کہ شاید میرے پاس سے تلف ہو جاوے یا وہ کسی غیر ضروری حاجت مین صرف کرے اور اس شخص کو اپنے معاملات ضروریہ مین سے بقال کے ساتھ معاملہ کرنے کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے جیسے نمک مسالحہ وغیرہ اور اسکے پاس پیسے نہین ہین جو ضرورت کے وقت اداکر کے لیا کرے پس اسنے اپنا درم مذکور اس بقال کو دیا کہ مختلف اوقات مین جن چیزون کی ضرورت ہوگی خرید لیا کرینگا تاکہ ایک ایک جزو کرکے وہ درم پورا ہو جاوے تو یہ مکروہ ہے - ک - یعنی اس شرط پر بقال کو دیا کہ ضرورات کی اوقات مین اس سے چیزین لیا کریگا تو یہ مکروہ ہے ع - **لانہ ملکہ قرضا جر بہ نفعا** - اسواسطے کہ اس شخص فقیر نے اسکو ایسا قرض دیا جس سے نفع کھینچا - **وہو ان یاخذ منہ ما شاء حالا فحالا** - اور نفع مذکور یہ ہے کہ اس اوقات مین جو چاہے لیتا جاویگا - **ونہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن قرض جر نفعا** - حالانکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا جو نفع کھینچے ف - کتاب الحوالہ کے آخر مین گذری اور موقوف روایت یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بر ایسے قرض کو مکروہ رکھتے جس سے نفع کھینچا جاوے - **وینبغی ان یستودعہ ثم یاخذ منہ ما شاء جزءا فجزءا** - اور چاہیے یون کہ بقال کو یہ درم ودیعت دیدے پھر بقال سے تھوڑا تھوڑا کرکے لے - **لانہ ودیعۃ ولیس بقرض** - اسواسطے کہ یہ ودیعت ہے اور قرض نہین ہے ف - لیکن دونون صورتون مین ایک بات مین فرق ہے کہ قرض کی صورت مین بقال درم کا ضامن ہے اور ودیعت تو امانت ہے - **حتی لو ہلک لاشئی علی الاخذ واللہ اعلم** - حتی کہ اگر بقال کے پاس درم ودیعت تلف ہو جاوے تو بقال ضامن نہوگا واللہ تعالی اعلم ف - اور اگر تلف نہوا تو بھی بقال اس درم مین تصرف نہین کر سکتا جب تک کہ

فقیر مذکور اسکو اجازت نہ دے کیونکہ نقود اگرچہ غیر متعین ہوتے ہیں مگر ودیعت و غصب میں متعین ہوتے ہیں حتی کہ جسکے پاس امانت رکھی جاوے اُسکو یہ اختیار نہیں ہی کہ ان درہمون کو صرف کرے اور انکے مثل رکھ دے اسی طرح غصب میں اگر بعینہ زر مغصوبہ موجود ہو تو وہی واپس کرے۔ (**مسائل متفرقہ**) مسائل متفرقہ کے بیان میں۔ **قال ویکرہ التعشیر والنقط فی المصحف** مصحف میں تعشیر و نقط مکروہ ہی ف۔ تعشیر یہ کہ ہر دس آیات پر کوئی علامت بناوے۔ نقط سے مراد اعراب ہی ع ش۔ **لقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ جردوا القرآن ویروی جردوا المصاحف**۔ بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے کہ تجرید کرو قرآن کی۔ اور یون بھی روایت کیا جاتا ہی کہ مصاحف کی تجرید کرو ف۔ گویا دوسری روایت اس امر کی دلیل ہی کہ قرآن سے مصحف مکتوب مراد ہی۔ اور قرأت مراد نہین ہی **وفی التعشیر والنقط ترک التجرید**۔ اور دہائی پر نشان لگانے مین اور اعراب لگانے مین تجرید کو چھوڑنا لازم آتا ہی ف۔ تو مکروہ ہوا۔ **ولان التعشیر یخل بحفظ الآی**۔ اور اسوجہ سے بھی کراہت ہی کہ دہائی پر نشان لگانا آیتون کی حفظ مین مخل ہوتا ہی۔ **والنقط یخل بحفظ الاعراب**۔ اور اعراب لگانا حفظ اعراب مین مخل ہوتا ہی ف یعنی ایک ایک آیت کو یاد نہین کرینگے اور حفظ مین اعراب نہین رکھینگے۔ **اتکالا علیہ**۔ کیونکہ لکھے ہوئے پر بھروسا کر لینگے ف۔ کہ جب بھولینگے یا شبہہ ہو گا تو دیکھ لینگے یا یاد کرنا کچھ ضرور نہین ہی کہ اعراب دیکھکر پڑھ لینگے۔ **فیکرہ**۔ پس حفظ سے خارج ہونے سے مکروہ ہی ف۔ پھر واضح ہو کہ حضرت ابن مسعودرض کا اثر مذکور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق و طبرانی نے روایت کیا اور اسکے معنی مین کلام کیا گیا کہ دو احتمال ہین ایک یہ کہ قرآن کی تلاوت و تعلیم مین صرف مجرد قرآن پر اقتصار کرو اور یہود و نصاریٰ سے توریت و انجیل مت ملاؤ کہ انہین تحریف سے اعتماد مشکل ہی اور محرف و غیر محرف مین اشتباہ نہین ہو سکتا ہی اسی واسطے جو تفاسیر کہ یہود و نصاریٰ وغیرہ سے مکی وارد ہین جو قرآن سے مخالف پڑتی ہین تو انپر اعتماد کرنا اور قرآن کی تاویل کرنا حرام ہی جیسے قرآن مجید مین حضرت ابراہیم علیہ السلام کے باپ کو آذر کہا گیا اور کوئی اشارہ نہین کہ چچا کو باپ کہا گیا ہی پھر بعضے اہل تفسیر نے مورخین سے لیکر تاویل کی کہ باپ کا نام تارح تھا اور آذر چچا کا نام ہی۔ یہ تاویل حرام ہی بلکہ یہان تک جواب ہی کہ آذر کا نام تارح تھا اور آذر لقب ہی جیسے ابوجہل کا نام دوسرا تھا اور ابوجہل اسکی کنیت رکھی گئی تھی۔ بالجملہ ایک احتمال یہ کہ قرآن کی تعلیم مین تجرید کرو اور دوم احتمال یہ کہ کتاب مین تجرید کرو۔ اور یہی احتمال ارجح ہی اسواسطے کہ طبرانی رحمہ نے مسروق رحمہ سے روایت کی کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مصحف مین تعشیر مکروہ رکھتے تھے۔ اور یہی ابراہیم نخعی سے مروی ہی چنانچہ ابن ابی شیبہ نے ایک اسناد سے یہ زیادہ کیا کہ قرآن کو تجرید کرو اور جو اسمین سے نہین وہ اسمین مت ملاؤ۔ اور ظاہر اسی روایت کے معنی سے مصنف رحمہ نے نکالا کہ دوسری روایت مین آیا کہ مصاحف کی تجرید کرو ورنہ اس لفظ سے روایت نہین ملتی ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر مخفی نہین کہ دہائی کا نشان لگانا اور جو قرآن مین سے نہو اسمین ملانا مطلقاً حرام و مکروہ رہیگا حتی کہ لفظ (آمین) بعد فاتحہ کے نہیں لکھا جائیگا۔ رہا اعراب تو اہل عرب کو اسمین زیادہ اشکال نہین ہی۔ **وقالوا فی زماننا لابد للعجم من دلالۃ فترک ذلک اخلال بالحفظ وہجران القرآن**۔ اور علما نے کہا کہ ہمارے زمانہ مین اہل عجم کے واسطے دلالت ضروری ہی یعنی بغیر اعراب کے یہ لوگ نہین پڑھ سکتے ہین تو اعراب ترک کرنے مین حفظ سے محروم کرنا اور قرآن کی تلاوت چھوڑنا لازم آتا ہی۔ **فیکون حسنا**۔ تو اعراب دینا بدعت حسنہ ہوگا ف۔ اور اسی پر اتفاق ہی۔ اور اسی قبیل سے قرآن مجید کے تحت مین ترجمہ لکھنا جائز ہی اور اسی پر ہمارے مشائخ علما نے اعتماد کیا ہی۔ رہا یہ کہ خالی ترجمہ کسی زبان مین لکھا جاوے تو یہ حرام ہی اور اسپر اعتماد جائز نہین ہی جیسے کسی انگریزی ایسے شخص کے لفظی ترجمہ پر جسکو بلا غات عربیہ و احادیث سے وقوف نہو اعتماد جائز نہین ہی۔ تفسیر کو نظم کرنا مانند بے لغات

Marfat.com

لکھنے کی کروہ ہی کہ نکہ بے نقطہ مین لبا اوقات لسانی محض خلاف مقصود پیدا ہوتے ہین اور وہ حرکت لغو ہی جیسے فیضی کی تفسیر بے نقطہ ہی غیر ازینکہ عبارات عربیہ وادبیہ مین ملید ہو اور نظم کرنا ایک طرح کا سوء ادب سمجھا گیا ہی پس کراہت تنزیہی ہی ہونا چاہیے پھر قرآن مجید کے آیات کے ساتھ مین علیحدہ تفسیر لکھنا متاخرین مین شائع ہی اور مثل اعراب کے جائز ہی واللہ تعالے اعلم اور کچھ بیان انشاء اللہ تعالے آویگا۔ ولا باس بتحلیۃ المصاحف لما فیہ من تعظیمہ۔ اور مصحف مجید کو محلی کرنے مین مضائقہ نہین ہی کیونکہ اسمین مصحف کی تعظیم ہی۔ وصار کنقش المسجد وتمویھہ بماء الذہب۔ اور ایسا ہوگیا جیسے مسجد کو سونے کے پانی سے منقش کرنا و مزین کرنا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور ہمنے اسکو سابق مین ذکر کیا ہی ف۔ اور بعض مشائخ نے مسجد کے مذہب و منقش کرنے کو مکروہ جانا ہی اور بالاتفاق متولی کو وقف کے مال سے یہ جائز نہین ہی پس اختلاف اپنی ذاتی مال سے نقش و تزئین مین ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ اگر نظر آخرت قوی کیجاوے اور یہ مضرت دیکھی جاوے کہ جب مسجد مین عوام ایسی تزئین و سنہری زینت پاوینگے تو اپنے گھرون کے واسطے للچاوینگے اور یہ رغبت دنیا و اسکی تحصیل کی جانب منجر ہوگا حالانکہ اس نقش و تزئین کی کوئی ضرورت نہین حتی کہ بالاتفاق اس مال کو خیرات کرنے مین افضلیت و ثواب مزید ہی علاوہ ازین اس نقش و نگار سے خیالات منتشر ہونگے اور خلوص طاعت مین فرق آویگا پس اسی نظر سے جن مشائخ نے اسکو مکروہ کہا انھین کا قول چسپان آتا ہی واللہ تعالے اعلم۔ (فروع) محیط مین ہی کہ قراءۃ القرآن سبب سے ائمہ ذکر ہی لہذا مشائخ نے کہا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے جنازون کے نزدیک قرآن بلند آواز سے پڑھنے کو مکروہ رکھا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی معمولی عادت تھی کہ جنازے کے نزدیک قرآن و ذکر سے آواز بلند کرنا مکروہ سمجھتے تھے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ قرآن مجید کے ۳۰ سپارہ کرکے جماعت کے ساتھ پارہ پارہ پڑھنا مکروہ تحریمی ہی کیونکہ ایسا کرنے مین باہم آوازون کا بلند کرنا کہ ایک دوسرے کی قراءت نسنے لازم آتا ہی ع مترجم کہتا ہی کہ بعض مواضع مین اس بندہ ضعیف نے بھی اسی بحث سے یہ فعل مکروہ بیان کیا ہی اور یہان بعض اجلہ مشائخ سے نقل مل گئی فالحمد للہ تعالے علی التوفیق و ابو القاسم اور مجتبی مین لایا کہ عامہ متاخرین نے اسکو بدعت حسنہ قرار دیکر جائز رکھا اس ضرورت سے کہ ایک ساعت ختم قرآن کی فضیلت حاصل ہوجاوے ع مترجم کہتا ہی کہ یہ تو نص صریح قرآن اذا قری القرآن فاستمعوا لہ آیہ۔ اور نص حدیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے مقابلہ ہی حالانکہ قیاس و استحسان انکے مقابلہ مین بالاجماع جائز نہین ہی اور ضرورت مذکورہ درحقیقت شرعی ضرورت نہین ہی یعنی شرع نے اسکو ضرورت نہین قرار دیا کہ ایک ساعت مین ختم ہوجاوے چنانچہ اگر ہزار آدمی مقرر کرے کہ ہر ایک شخص ایک ایک رکعت پڑھ دے تاکہ دم بھر مین ہزار رکعت ملجاوین حالانکہ یہ جائز نہین اسی طرح یہان بھی نہین جائز ہی۔ واللہ تعالے اعلم وسیاتی بعض ذلک۔ ع۔ دنیا کے لیے قرآن پڑھنا مکروہ ہی اور دینے والے کو افضل یہ کہ کچھ دے اور واقعات مین مذکور ہی کہ دینے والا بھی گنہگار ہوگا جیسے قاری مذکور لینے والا گنہگار ہوگا۔ محراب پر قرآن لکھنا اچھا نہین ہی۔ فخر الاسلام نے کہا کہ جو کوئی اپنا کام کرتا جاتا ہی یا چلا جاتا ہی اس حالت مین قراءت جائز ہی جبکہ اسکا دل مذکور مشغول نکرے امام بعد نماز کے آیۃ الکرسی و سورۂ بقر کی آخری آیات یعنی امن الرسول آخر تک پڑھنا جہر کے ساتھ مضائقہ نہین ہی ولیکن آہستہ اخفا کرنا افضل ہی۔ فارسی خط مین دو ایک آیت جائز ہی اور زیادہ نہین جائز ہی حتی کہ شیخ ابوبکر الرازی نے فرمایا کہ مجھے خوف ہی کہ وہ مجنون ہی پس قید کر دیا جاوے یا زندیق ہی کہ قتل کیا جاوے۔ ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ قصص بیان کرنا مکروہ ہی اسی طرح اگلون کی حکایات اور قصص انبیاء جنکا بیان قرآن و احادیث مین نہین و اسکی اصل معروف نہین ہی بیان کرنا مکروہ ہی۔ کاغذ جسمین اللہ تعالے کا نام ہو تکیہ کے نیچے رکھنا مضائقہ نہین ہی۔ جن کتب و رسائل وغیرہ مین اللہ تعالے کا ذکر و کلام ہو تو جب یہ کام مین آنے سے خارج ہون تو نام الٰہی و کلام اسمین سے محو کرکے آگ سے جلا دین یا جاری

پانی میں ڈالیں یا دفن کریں اور دفن کرنا بہتر ہے ع۔ اور اگر مقصود یہ ہو کہ کسی مشرک وغیرہ کے ہاتھ میں نہ جاویں تو
بہتر یہ کہ آگ سے جلادیں تاکہ پاکیزگی کے ساتھ اثر نہ رہے اور دفن کرنے میں خوف ہے کہ اس پر کوئی پیشاب کرے یا کوئی نجاست
ڈالی جاوے یا کوئی کھود کر نکال لے جو بے ادبی کرے یا اسکے معانی اچھی طرح نہ سمجھے اور غلط میں پڑ جاوے یا فتنہ برپا کرے
خصوص اس زمانہ میں کہ مطبوعہ کا غذات سے چھپا ہوا مٹانا ممکن نہیں ہے م۔ (فروع متعلقہ آداب تسبیح وقراءت قرآن)
کمر باندھے ہوئے نماز پڑھے تو مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر مسلمان سے بوریا یا کپڑا خریدا اسپر نماز پڑھنا جائز ہے (بدون
دھونے کے) اگرچہ اسکا فروخت کرنے والا شراب خوار ہو کیونکہ مسلمان کے حال سے ظاہر ہے کہ وہ نجاسات سے پرہیز کرتا ہے
اگر مجوسی کی لنگی میں نماز پڑھی تو مکروہ ہے مگر جائز ہے۔ التاتارخانیہ۔ یہی حکم ہندو کا ہے بلکہ اس زمانہ کے نصرانیوں کا بھی
ہے م۔ جہ بچہ کے مقابل نماز پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے جبکہ ملا ہوا نہو۔ جس مکان میں جہ بچہ ہو وہاں نماز مکروہ نہیں ہے
القنیہ۔ تصویر کا چہرہ بدون دھڑ کے بکھا دا سکے قریب نماز پڑھنا مشائخ میں اختلافی ہے۔ تصویروں کا گھر وکپڑے میں ہونا
سوائے حالت نماز کے اگر بطور تعظیم ہو تو مکروہ ہے اور اگر بطور تحقیر ہو تو نہیں۔ اسی سے ہمنے نکالا کہ تصویر سے منقش کپڑا اگر
بچھا ہو تو مکروہ نہیں اور اگر لٹکا ہو تو مکروہ ہے۔ المحیط۔ کلام دو قسم ہیں ایک وہ کہ موجب ثواب ہیں جیسے تسبیح وتحمید وقراءت
قرآن واحادیث نبویہ ومسائل فقہیہ۔ دوم مباحات۔ یا انہیں عذاب متعلق ہے۔ اگر مجلس فسق میں جا کر تسبیح وغیرہ پڑھے
تو خود بھی گنہگار ہوگا جبکہ فاسق لوگ مسخرہ پن کریں اور اگر اسنے انکار وعبرت کے طور پر سبحان اللہ کہا تو مضائقہ نہیں ہے
اسی طرح جسنے بازار میں تسبیح پڑھی تاکہ غافل لوگ ہوشیار ہو جاویں تو تنہائی میں تسبیح سے بہتر ہے۔ الاختیار۔ تاجر سے کپڑا
خریدنے گیا۔ اسنے تھان کھولا اور سبحان اللہ کہا یا آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تاکہ کپڑے کی خوبی ظاہر کرے
تو یہ مکروہ ہے۔ المحیط۔ اگر شراب پینے کے بعد الحمد للہ پڑھا تو سزاوار نہیں ہے اور اگر کسی کا مال غصب کر کے کھایا پھر الحمد للہ
کہا تو شیخ اسمعیل الزاہد نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے۔ القاضیخان۔ یہ اس بنا پر کہ حرام بھی رزق ہے۔ اور اگر ابتداء میں شراب
یا حرام پر بسم اللہ کہے تو کافر ہو جاوے۔ کما ہو الصحیح م۔ چوکیدار لا الہ الا اللہ یا صلے اللہ علیہ وسلم کہتا ہے تو گنہگار ہوگا
کیونکہ وہ اسکے دام لیتا ہے بخلاف اسکے اگر عالم نے مجلس میں کہا کہ لوگو درود پڑھو یا غازی نے جہاد میں کہا کہ تکبیر کہو تو
ثواب ہوگا۔ نقاعی وفالودہ والے نے خوبی ورواج کے لیے کھولنے کے وقت تسبیح یا درود پڑھا یا واعظ قصہ گو نے مجلس
کے رونق جمنے کے لیے ایسا کیا تو گنہگار ہے۔ اسی طرح اگر مجلس میں کوئی بڑا آدمی آیا اور اسکی آمد کے اہتمام میں کسی نے
تسبیح یا درود پڑھا تاکہ لوگ جگہ دیں یا اٹھ کھڑے ہوں تو یہ مکروہ ہے وگنہگار ہوگا۔ الوجیز۔ اسم الٰہی عز وجل کے ساتھ میں
کلمہ تعظیم یا وصف ملانا چاہیے جیسے اللہ تعالی یا اللہ عز وجل۔ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا نام شریف سنے تو درود پڑھے
اور اگر مجلس میں کئی بار اسنے نام سنا تو قنیہ میں لکھا کہ فتوی دیا جاوے کہ صرف ایک بار درود واجب ہے اور دوالجنیہ
میں کہا کہ قول طحاوی رح مختار ہے کہ ہر بار درود واجب ہے حتی کہ نہ پڑھے تو خزانۃ الفتاوی میں ہے کہ اسپر قرضہ رہیگا
اور قاضیخان میں ہے کہ سوائے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی تبعیت کے دوسرے پر مستقل درود پڑھنا مکروہ ہے
میں کہتا ہوں کہ یہی احب ہے اور بعضوں نے جائز رکھا کہ دیگر انبیاء علیہم السلام پر درود مستقل ہو واللہ تعالے اعلم
اور سلام میں کچھ خلاف نہیں کہ سب پر مستقل جائز ہے م۔ صحابہ رضی اللہ عنہم پر رضوان پڑھنا واجب نہیں ہے۔ الفتیہ
بعض سورتوں وآیتوں کو فضیلت دینا جائز ہے یعنی جنکی فضیلت منقول ہو اور معنی یہ ہیں کہ انکی قراءت میں ثواب بیشتر
ہے۔ اور بعض نے کہا کہ فضیلت کے یہ معنی ہیں کہ اس سورہ یا آیت سے دل زیادہ بیدار ہوتا ہے اور یہی اقرب بصواب
ہے۔ اور اسی معنی میں قرآن دیگر کتابوں سماوی سے افضل ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ بلکہ معنی فضیلت یہ ہیں کہ مذکور نفس ہے

Marfat.com

یعنی کلام اللہ تعالے ہونے مین سورۂ قل ہو اللہ احد الخ اور سورۂ تبت یدا ابی لہب الخ- برابر ہین لیکن اخلاص مین حضرت باری تعالے کی شان وصفات قدسیہ مذکور ہین اور تبت یدا الخ مین ابولہب واسکی زوجہ کی مذمت ہی پس اول بلحاظ ذکر کے افضل ہی- اور بعض سلف وخلف سے معروف ہین- م- اور افضل یہ کہ بعض قرآن کو بعض پر کچھ فضیلت نہ دیجاوے اور یہی مختار ہی- جواہر الاخلاطی- بلکہ صحیح اسکے خلاف ہی اور تفضیل صحاح احادیث وآثار مین مروی ہی- ہان اگر کسی قوم کے عوام مین تفضیل سے کوئی معنی فاسد سمجھے جاتے ہون تو البتہ اس سے زبان روک دیجاوے- م- جو شخص قرآن پڑھنے کا قصد کرے اسکو چاہیے کہ بقدر امکان اپنے اچھے کپڑے پہنے اور عمامہ باندھے اور قبلہ رخ بیٹھے- القاضی خان- اگر کوئی کام کرنا چاہے تو فقط بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھے اور اگر قرآن پڑھنا چاہے تو اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم مع بسملہ پڑھے اور حاوی مین ہی کہ بسم اللہ مقدم ہو پھر تعوذ ہو اور فقیہ ابوجعفرؒ کے نزدیک اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم- الملا ہی- اور بعض نے لکھا کہ پارہ -۲۵- الیہ یرد علم الساعۃ کے ساتھ تعوذ نہ ملاوے کیونکہ ضمیر موہم ہی- م- سوار وپیادہ چلنے کی حالت قرارت مین مضائقہ نہین بشرطیکہ ایسی جگہ نہو جہان نجاست ڈالنا مقرر کیا گیا ہی- القنیہ- بیت الخلا مین- ولقول مختار حمام مین وکام کرنے والون کے پاس جہر کے ساتھ- وطواف مین وبازار مین- قرارت ممنوع ہی ھ- دنیا کی لالچ سے قرآن پڑھنا مکروہ ہی الغرائب- اگر قرآن پڑھنے کی حالت مین کوئی آیا پس اگر استاذ یا عالم یا باپ ہو تو اسکے لیے کھڑے ہو جانے مین مضائقہ نہین ہی اور ماسواے اسکے جائز نہین ہی- القاضی خان- زمین پر کروٹ سے پڑھنا مضائقہ نہین ہی ولیکن پڑھنے کے وقت پاؤن سمیٹ لینا چاہیے- المحیط- اور لحاف سے مُنھ نکال لینا چاہیے- القنیہ- اسباع سے قرارت جائز ہی- المحیط- اسباع سے مراد وہ کہ جیسے پنج سورہ وغیرہ ہوتے ہین- م- ولیکن مصحف سے پڑھنا اولی ہی کیونکہ اسباع جدید نکالی ہوئی بدعت ہی- المحیط- نماز سے خارج قرآن کی تلاوت مین جہر افضل ہی- فرائض نمازون کے بعد قرارت فاتحہ بجماعت خواہ جہر سے یا اخفار سے بغرض مہمات مکروہ ہی- التاتارخانیہ- یعنی حاجات پوری ہونے کے واسطے جمع ہوکر نماز کے بعد قرارت فاتحہ مکروہ ہی- م- اور قاضی بدیع الدین نے اختیار کیا کہ مکروہ نہین ہی اور قاضی جلال الدین نے جزم کیا کہ اگر فریضہ کے بعد سنت ہو تو مکروہ ہی ورنہ نہین- التاتارخانیہ- مترجم کہتا ہی کہ یہ قول مفید ہی کہ ممانعت کی وجہ صرف تاخیر سنت ہی حتی کہ جب فریضہ کے بعد سنت نہو تو مکروہ نہین- ولیکن عند التحقیق ممانعت کی وجہ یہ ہی کہ سورۂ فاتحہ کی نسبت یہ یام منصوص نہین کہ اسکے اسطرح پڑھنے سے امور مہمات کی کفایت وحاجت روائی ہوتی ہی بلکہ وہ تو نعمتہاے آخرت کے واسطے ہی حتی کہ دو رکعت سنت الفجر تمام دنیا وما فیہا سے بہتر ہین تو ایسی حقیر چیز دنیا کے واسطے یہ امور شریف کچھ وسیلہ نہین بلکہ بے ادبی ہی جیسے بادشاہ کو کسی آدمی سے جنگلی بھیکسدلے کے واسطے دے- یہ کرنا موجب قتل ہی بلکہ جب اسنے اپنی زعم کے موافق اس حقیر چیز کے واسطے سورۂ فاتحہ کو پڑھا اور اتفاق تقدیر سے وہ کام ہوگیا تو خیر اور اگر نہوا تو اسکی بد اعتقادی اس جانب پیدا ہوکر اسکو ایمان سے خارج کریگی اور یہ مفید اسبات تحریمی ہی جیسا کہ اصول مین صحیح ہی کیونکہ کفایت مہمات کے واسطے اسکا زعم کسی نص سے نہین ہی اور اسمین جہالت کی راے کو کچھ دخل نہین ہوسکتا- بھلا اگر ایک جاہل زعم کرے کہ قرآن پڑھنے سے اسکی مرغی انڈا دیگی یا اسکے کھیت مین بالیان نکل آوینگی یا مانند اسکے تو کچھ اسکی جہالت مین شک ہوگا- علی ہذا القیاس ایسے مفاسد اپنی جا سے بدعات ہین- م- سورۂ قل یا ایہا الکافرون کو آخر تک ایک جماعت کا ملکر پڑھنا مکروہ ہی اسواسطے کہ یہ بدعت ہی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ سے منقول نہین ہی- کذا فی المحیط ھ- ایک قوم مجتمع ہوکر دعا کے طور پر فاتحہ زور سے پڑھتے ہین تو آہستہ پڑھنا اولی ہی- القنیہ- اگر دعا کے طور پر نہو بلکہ تلاوت ہو تو ممنوع ہی کما حققناہ سابقاً- م- فتاوی حجندی مین ہی کہ ایک امام کی عادت ہی کہ نماز فجر کے بعد جماعت کے ساتھ آیۃ الکرسی وآخر سورہ بقرہ وشہد اللہ انہ لا الہ الا ہو الخ اور مانند

Marfat.com

اسکے پڑھتا ہی تو آہستہ افضل ہی۔ القنیہ۔ جب لے اگر دعاء کے طور پر سورۂ فاتحہ پڑھے تو مختار جواز ہی لیکن فقیہ ابو جعفر نے
کہا کہ مین اسپر فتوی نہین دونگا اور یہی شل فاتحہ مین ظاہر ہی۔ البحر۔ اور یہ صریح نقل ہی کہ سورۂ فاتحہ دعاء ہی اور اسی کو مترجم نے
امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کی تحقیق مین اختیار کیا ہی۔ م۔ قرآن پڑھنا مصحف سے بہ نسبت یاد کے بہتر ہی۔ قرآن بھول
گیا تو گنہگار ہی اور بھول جانے سے مراد یہ کہ مصحف سے دیکھکر بھی نہین پڑہ سکتا ہی۔ مصحف ودیعت سے تلاوت
چاہیے۔ مصحف مغصوب سے تلاوت بالاجماع نہین جائز ہی۔ اور اگر بالغ سے مستعار لیا تو جائز اور اگر طفل سے تو
نہین چاہیے۔ الغرائب۔ جو شخص قرآن پڑھ سکتا ہی تو اسکو پانچ ہزار مرتبہ سورہ قل ہو اللہ احد پڑھنے سے قرآن
بہتر ہی۔ المحیط۔ افضل قرارت یہ ہی کہ قرآن مجید کے معنی مین غور و فکر کرے حتی کہ وارد ہی کہ ایک روز مین قرآن ختم کیا
ہی اور تین روز سے کم مین ختم نکرے تاکہ تعظیم ہو۔ القنیہ۔ اور حق یہ کہ تین روز سے کم مین ختم کرنا مکروہ ہی بدلیل احادیث
ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ جیسا کہ صحاح مین مروی ہین۔ لہذا امام زیلعی رح نے تبیین مین فرمایا کہ حافظ القرآن کے واسطے
مندوب ہی کہ چالیس روز مین ایک بار ختم کرے۔ ہان اگر فراغت زیادہ ہو اور فکر و غور کے ساتھ ختم کر سکتا ہو تو امید ہی
کہ کم مین بھی جواز ہو اسواسطے کہ علت کراہت قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ لا تہذوہ ہذ الشعر ولا تنثروہ نثر الدقل الخ۔ ہی جسکا مفاد یہ محاورہ ہی
کہ گھاس کاٹتا ہی۔ اور ظاہر واللہ اعلم یہ ہی کہ اس زمانہ مین ایسا تفکر اور یہ قوت شاذ و نادر حاصل ہی ولہذا اس زمانہ مین
تراویح کے اندر تین روز مین ختم بھی خلاف اولی ہی اور ملاک الامر یہ کہ ثواب اُسی وقت حاصل ہوگا کہ عبادت کا فعل ایسی خوبی
کے ساتھ ہو جیسا حکم دیا گیا اور اپنی خواہش نفس و رائے کی تابعداری نہو۔ واللہ تعالے ہو الموفق للصواب۔ جسنے سال
مین ایکبار قرآن ختم کیا وہ تلاوت چھوڑنے والون مین داخل نہوگا۔ القنیہ۔ ختم کے بعد اکثر مشائخ نے تین مرتبہ قل ہو اللہ احد
پڑھنا مستحسن جانا ہی تاکہ بعض تلاوت مین نقصان ہوا ہو تو پورا ہو جاوے اور یہ سولے فرائض مین ختم کے ہی۔ الغرائب۔ اور
قوم کے واسطے مکروہ ہی کہ سب ایکبارگی قرآن پڑھین کیونکہ اس سے کان لگا کر سننے و خاموش رہنے کا ترک لازم آتا ہی حالانکہ
قرآن مجید مین اسکا حکم واجب دیا گیا ہی۔ القنیہ۔ وعلی ہذا رسم سوم مین جو اس زمانہ مین معمول ہی ایسا کرنا مکروہ ہی اور یہ جو بعض
نے کہا کہ فی الحال ختم ہوجانے کی ضرورت سے جائز ہی تو یہ تخصیص بلا دلیل باطل ہی اور ضرورت کا دعوی مہمل اور خلاف اجماع ائمہ
حنفیہ رحمہم اللہ تعالے ہی واللہ تعالی اعلم۔ م۔ مکتب مین اگر ایک بچہ قرآن پڑھتا ہو تو گزرنے والون پر سننا واجب ہی اور
اگر زیادہ ہون اسطرح کہ سننے مین خلل پڑتا ہی تو سننا واجب نہین ہی۔ طفل گھر مین قرآن پڑھنے لگا پس اگر گھر والے کام
شروع کر چکے ہون تو معذور ہین اور اگر نہین تو انپر سننا واجب ہی۔ یہی مدرس و محدث کا حال ہی۔ القنیہ۔ الحان سے پڑھنا
بالاجماع حرام ہی یعنی ایسے طور پر پڑھنا کہ وقف کی جگہ وصل اور وصل کی جگہ وقف اور کلمہ متغیر ہو۔ اور ترجیع سے پڑھنا اکثر
مشائخ کے نزدیک مکروہ ہی۔ الوجیز۔ جولاہہ و موزہ دوز وغیرہ کا کام اگر دل کو مشغول کرے تو قرأت نکرین ورنہ مضائقہ
نہین ہی۔ القنیہ۔ قراءۃ قرآن سننے سے وعظ سننا اولی ہی ق۔ یعنی عوام کے واسطے احکام جاننا فرض ہی اور سننا مستحب
حتی کہ اگر احکام وعظ سے واقف ہو تو اسکے واسطے قرآن اولی ہی۔ اور اسی معنی مین کہا گیا کہ فقہ و حدیث پڑھنا و پڑھانا بہ نسبت
تلاوت کے اولی ہی کما فی الخلاصہ۔ قراءت قرآن اور وعظ کے وقت وجد و حال لانا و بیہوشی و چلانا و غش کرنا و کپڑے پھاڑنا مکروہ ہی
صوفیہ کو ایسے دعوی محبت سے منع کیا جائیگا۔ القنیہ السراجیہ۔ م۔ ریا کے خوف سے تلاوت قرآن ترک نکرے۔ المحیط۔ ایسی تعظیم و اجلال
کے ساتھ قرارت کرے اور سب سے فارغ ہو کر مشغول ہو کہ گویا حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم سے سن رہا ہی اور آپ
کلام الٰہی عز و جل تبلیغ فرماتے ہین۔ کما فی عین العلم۔ زبان عربی اسقدر جاننا فرض ہی کہ قرآن مجید پڑھکر سمجھے اور اسمین کوئی خلل
نہوگا والتوضیح فی المقدمۃ۔ م۔ قال ولا باس بان یدخل اہل الذمۃ المسجد الحرام۔ جامع صغیر مین ہی کہ مضائقہ نہین

Marfat.com

کہ ذمی لوگ مسجد الحرام میں داخل ہوں ف ذمی وہ کفار جو اسلام کے تابع ہو کر رہتے ہیں اور حکم جمیع کفار میں یکساں ہے وقال الشافعی رح یکرہ ذلک۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ یہ مکروہ ہے ف کہ مسجد الحرام میں ذمی کافر داخل ہو۔ وقال مالک یکرہ فی کل مسجد۔ اور امام مالک رح نے فرمایا کہ ہر مسجد میں کافر کا داخل ہونا مکروہ ہے۔ للشافعی رح قولہ تعالے انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامہم ہذا۔ امام شافعی رح کا استدلال اس آیت سے ہے انما المشرکون نجس الآیہ ف یعنی مشرکین تو نجس ہیں پس بعد اس سال کے وے مسجد الحرام سے قریب نہوں۔ یہ حکم نو ہیں سال ہجرت میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو سردار کر کے بھیجا اور آپ کے پیچھے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو سورۃ البراءۃ کا ابتدائی فرمان دیکر بھیجا کہ مشرکوں سے ہر عہد وپیمان رد کر دیں پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہر خطبہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ یہ فرمان پکار دیتے تھے۔ کما فی الصحاح۔ پس اس آیت سے معلوم کہ مشرکین نجس ہیں وہ مسجد الحرام کے پاس نجاویں تو داخل ہونا بدرجہ اولے ممنوع ہے۔ ولان الکافر لا یخلو عن جنابۃ۔ اور اس دلیل قیاسی سے بھی کہ کافر ایک طرح کی جنابت سے خالی نہیں ہوتا ہے ف اور نہانے سے وہ جنابت سے پاک نہیں ہوتا۔ لانہ لا یغتسل اغتسالا یخرجہ عنہا۔ اسواسطے کہ وہ ایسا غسل نہیں کرتا جو اسکو جنابت سے پاک کرے ف تو جنب باقی رہتا ہے۔ والجنب یجنب المسجد۔ اور جنب کو مسجد سے دور رکھا جاتا ہے ف تو کافر جنب کو بدرجۂ اولی دور رکھا جائیگا۔ اور یہ دلیل جب پوری ہو تو جملہ مساجد کے واسطے کافی ہے اور مسجد الحرام کی کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ جنب کو ہر مسجد سے دور رکھا جاتا ہے تو مسجد الحرام سے بدرجۂ اولی دور رکھا جائیگا ولیکن لازم آتا ہے کہ امام شافعی رح کا دعوی تو خاص مسجد الحرام میں ممانعت ہے اور دلیل عام ہے کہ ہر مسجد سے ممانعت ہے حالانکہ یہ امام مالک رح کا مذہب ہے تو اسکے واسطے یہ دلیل قیاسی البتہ لائق ہے لہذا فرمایا۔ وبہذا یحتج مالک۔ اور اسی دلیل سے امام مالک رح حجت لاتے ہیں۔ والتعلیل بالنجاستہ عام۔ اور نجاست کی علت بیان فرمانا عام ہے ف یعنی مشرکون کو ممانعت کی علت یہ فرمائی ہے کہ نجس ہیں تو نجاست کی علت عام ہے۔ فینتظم المساجد کلہا۔ تو یہ سب مساجد کے واسطے منتظم ہے ف کیونکہ ہر مسجد سے نجاست دور رکھنا واجب ہے پس لازم آیا کہ مسجد الحرام کی طرح جملہ مساجد سے کافروں کو دور رکھا جاوے۔ پھر تحقیق کلام اس مقام پر اسطرح ہے کہ آیت میں نجس سے نجس بنجاست ظاہری مراد ہے یا نجس بنجاست باطنی یعنی اعتقادی مراد ہے پس امام مالک وشافعی رح نے اسکو نجاست ظاہری پر محمول کیا اور ہم کہتے ہیں کہ دلائل دیگر اس امر پر شاہد ہیں کہ نجاست ظاہری اعتبار نہیں کی گئی تو نجاست باطنی مراد ہے۔ ولنا ما روی ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم انزل وفد ثقیف فی مسجدہ وہم کفار۔ اور ہماری حجت اس بارہ میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثقیف کے ایلچیوں کو اپنی مسجد میں اتارا حالانکہ اسوقت یہ لوگ کافر تھے ف رواہ ابوداؤد عن الحسن عن عثمان بن ابی العاص الثقفی رضی اللہ عنہ۔ منذری رح نے مختصر میں لکھا کہ بعض نے کہا کہ حسن بصری رح نے عثمان بن ابی العاص سے نہیں سنا لیکن یہ امر اول تو مسلم نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ مرسل صحیح اور حجت جمہور ہے۔ علاوہ برین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو مسجد میں باندھا تھا اور بعد تین روز کے خود کھول دیا پھر وہ نہا کر آیا اور مسلمان ہو گیا۔ کما فی الصحیح۔ پس اگر یہ لوگ ظاہری نجاست سے نجس ہوتے تو مسجد نبوی میں داخل کرنا جائز نہوتا اور جب اس حدیث سے آیت میں نجس کی تفسیر معلوم ہوئی کہ نجاست ظاہری مراد نہیں ہے تو مسجد میں داخل ہونا منع نہوا۔ ولان الخبث فی اعتقادہم فلا یؤدی الی تلویث المسجد۔ اور اس دلیل سے کہ نجاست تو مشرکون کے اعتقاد میں ہے پس ظاہری نجاست سے مسجد کا آلودہ ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ ف نتائج وغیرہ میں اعتراض کیا کہ آیت میں نجس منصوص ہے تو یہ تعلیل بمقابلہ نص کے مقبول نہوگی اور جواب دیا کہ آیت میں تاویل ہے جو مصنف رح نے بیان کی بقولہ۔ والآیۃ محمولۃ علی الحضور استیلاء او استعلاء۔ آیت کریمہ اس امر پر

Marfat.com

محمول ہی کہ بطور غلبہ و بلندی کے حاضر نہون ف- یعنی آیت مین جو فرمایا کہ مشرکین مسجد الحرام سے قریب نہون تو اسکا
محمل یہ کہ وہ لوگ اسطرح نہ اوین کہ انکو مسلمانون پر غلبہ ہو یا انکا اقتدار بلند رہے کہ جسطرح چاہین مسجد الحرام کی تعمیر وغیرہ کرین
او طائفین عراۃ کما کانت عادتہم فی الجاہلیۃ - یا آیت محمول ہی کہ اسطرح حاضر نہون کہ ننگے طواف کرین جیسے زمانہ
جاہلیت مین انکی عادت تھی ف- کہ عورتین و مرد ننگے طواف کرتے اور عورت اپنے آگے پیچھے ہاتھ رکھ لیتی اور عربی مین شعر
پڑھتی جاتی تھی جسکا ترجمہ یہ ہی ؎ آج چاہے سب کھلے یا کچھ کھلے ٭ حل نہین کرتی کسی کے واسطے ٭ مترجم کہتا ہی کہ اگر آیت
اسطرح محمول کی جاوے تو معنی یہ ہوئے کہ مشرکین نجس ہین پس اس سال کے بعد یہ لوگ مسجد الحرام کے پاس بطور غلبہ و بلندی
کے یا ننگے طواف کرنے کے نہ آوین - مخفی نہین کہ اسمین نجس ہونے کو کچھ دخل نہوا - پس اولے تحریر وہ ہی جو مترجم نے اوپر بیان
کی کہ احادیث صحیحہ سے نجس کی تفسیر معلوم ہوگئی کہ نجس اعتقادی مراد ہی اور قرآن قطعی کی تفسیر باتفاق حدیث صحیح سے
جائز ہی جیسے وضو کی آیت مین مسح سر کی تفسیر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ سے جائز ہی پس اسی طرح یہان معلوم ہوا کہ نجس
اعتقادی مراد ہی اور ظاہری نجاست مراد نہین ہی - پھر چونکہ اعتقادی نجس ہین تو انکا حج کرنا لغو ہی بلکہ اپنے مشرکانہ رسم
کا برتاؤ کرینگے جو جائز نہین ہی لہذا انکو حج کرنے و مسجد الحرام کے پاس آنے سے منع فرمادیا - فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب
م - (فروع متعلق آداب مسجد وغیرہ) اگر مسجد مین گچ و ساکھو سے یا چاندی و سونے سے نقش و نگار کیا تو مضائقہ نہین
ہی اور یہ مال فقراء پر صرف کرنا افضل ہی - السراجیہ - اور اسی پر فتوی ہی - المضمرات والمحیط - اور واضح ہو کہ نقش و نگار
مین اگرچہ مسجد کی تزئین اور فی الجملہ تعظیم ہی لیکن عوام جو اسکو پانچون وقت دیکھینگے انکو رغبت آرایش دنیا ہوگی
کیونکہ جب مسجد جو رضائے حق عز وجل و یاد الہی سبحانہ تعالی کا مقام اور آخرت کے درجات حاصل ہونے کا موقع ہی وہ
ایسی آرایش سے آراستہ ہی تو اپنے گھرون کی آرایش مین مضائقہ نہین ہی اور یہ دنیاوی محبت انکے واسطے مفاسد کا
دروازہ کھولیگی اور خواص کے واسطے اسکے نقش و نگار نماز مین حضور خاطر سے روکینگے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
خمیصہ کو جسمین نقش و نگار تھے نکال دیا اور ابی جہم کے انبجانیہ منگوائی اور فرمایا کہ مجھے اسکے نقش و نگار نے لہو کی جانب
مائل کیا جیسا کہ صحیح بخاری مین اصل حدیث موجود ہی پس نقش و نگار مین عوام و خواص دونون کے واسطے مفاسد موجود ہین
تو اُن فتوی یہ کہ ایسے نقش و نگار سے منع کیا جاوے واللہ تعالے اعلم - م - رہا عمارت کے استحکام کے واسطے گچ کرنا تو یہ
اچھا ہی کیونکہ یہ تو عمارت کی مضبوطی ہی - الاختیار - اور ہمارے بعضے مشائخ نے محراب و قبلہ رخ کی دیوار مین نقش کرنا مکروہ
جانا اسواسطے کہ یہ نمازی کے دل کو اپنی طرف مشغول کریگی اور فقیہ ابو جعفر رح نے شرح سیر کبیر مین لکھا کہ دیوارون پر
نقش و نگار کرنا مکروہ ہی خواہ قلیل ہو یا زیادہ ہو - رہا چھت مین نقش کرنا پس اگر قلیل ہو تو رخصت ہی اور کثیر ہو تو مکروہ ہی
المحیط - سپیدی پر سیاہی یا برعکس پھیرنا بطور نقش کے مضائقہ نہین ہی بشرطیکہ اپنے ذاتی مال سے ہو اور مال وقف سے
مستحسن نہین اسواسطے کہ یہ مال ضایع کرنا ہوتا ہی - الاختیار - مترجم کہتا ہی کہ مال ضائع کرنا تو مکروہ تحریمی ہی پس ظاہرا مستحسن
نہونے سے عدم جواز مراد ہی اور یہی کتاب المسجد مین صحیح ہی - م - نجس پانی سے جو گارہ کیا گیا اس سے مسجد مین لیس کرنا
مکروہ ہی برخلاف اسکے مٹی مین گوبر ڈالکر لیس کرنا اسوجہ سے جائز ہی کہ اسکی ضرورت ہی کہ بدون اسکے یہ مطلب حاصل نہین
ہوتا ہی - السراجیہ - اس سے معلوم ہوا کہ یہ غرض اگر بدون گوبر کے دوسری چیز سے حاصل ہو جاوے تو بقول ابوحنیفہ و ابویوسف
جواز نہونا چاہیے اور بقول امام محمد رح جائز ہی - م - مکان کی چھت مین سونا چاندی لگانے مین مضائقہ نہین ہی اور اپنے مال
سے مسجد کو چاندی کے پانی سے نقش کرنے مین مضائقہ نہین ہی - القاضی خان - یعنی مال وقف سے نہین جائز ہی - پھر واضح ہو کہ
مصحف مین سونا و چاندی لگانے مین اشارہ ہی کہ چاندی سونے کے تیر وکیلین وغیرہ لگانا بھی جائز ہی پھر وکہ بعض مشائخ سے نقلت

Marfat.com

تفصیع بیان فرمائی یعنے مال ضائع کرنا لہذا یون کہا کہ مضائقہ نہین ہی لیکن خلاف اولیٰ ہی جیسا کہ مقدمہ مین معلوم ہوچکا ۔ م ۔
خواب یا جماع وغیرہ مین عمداً کعبہ معظمہ کی طرف یا کتب شریعت کی طرف پاؤن پھیلانا مکروہ ہی ۔ محیط السرخسی ۔ مسجد کے قبلہ کی جانب
وضو خانہ بنانا مکروہ ہی ۔ السراجیہ ۔ امام محمد رح نے کہا کہ مین مکروہ جانتا ہون کہ قبلۃ المسجد بجانب پاخانہ یا حمام یا قبر ہو ۔ یہ سبب
اسوقت کہ مصلی وان چیزون کے درمیان دیوار یا آڑ نہو ورنہ مکروہ نہین ہی ۔ پھر اگر آڑ نہو تو کراہت انھین مساجد مین ہی جو مسجد
جماعت ہین اور گھر مین جو موضع نماز کے واسطے بناتے ہین اسمین کراہت نہین ہی ۔ المحیط ۔ مین کہتا ہون کہ اگر وہان پاخانہ
وغیرہ کی بدبو آتی ہو اور ضرورت طاری نہین ہی تو وہان مصلی بنانا مکروہ ہوگا جیسے پیاز و لہسن کی بدبو سے مسجد مین جانا ممنوع ہی
بدلیل آنکہ حدیث مین فرمایا کہ جس چیز سے آدمیون کو ایذا پہونچتی ہی ملائکہ اس سے ایذا پاتے ہین یعنی واللہ اعلم یہ کہ انسان سکے
بو سے مین ایذا ہوتی ہی اور ملائکہ کی نظافت و طہارت اسکو تحمل نہین ہی جیسے قواے ظاہرہ انسانی اسکو برداشت نہین کرتے
ہین ۔ اسی سے مترجم نے لکھا کہ اس زمانہ مین مسجدون کے اندر مٹی کا تیل جلانا مکروہ ہی کیونکہ وہ سوزی ہی ۔ م ۔ ہمارے مشائخ
نے کہا کہ آفتاب و چاند کے مقابلہ مین شرمگاہ کو ننگا کرنا مکروہ ہی ۔ محیط السرخسی ۔ یہ ممانعت حدیث صحیح مین وارد ہی اور اسمین جو
بھید ہی اسکے بیان کا یہ موقع نہین ہی حالانکہ اسمین اسرار لطیفہ ہین ۔ م ۔ قبلہ رخ ہدف بناکر تیر اندازی کرنا مکروہ ہی ۔ السراجیہ ۔ شاید
کہ اس باب مین کراہت سے تنزیہی مراد ہو ۔ م ۔ ہر مسلمان کے واسطے مستحب ہی کہ اپنے مکان مین ایسا مصلی بنادے جسمین سنن
و نوافل پڑھا کرے اور اسکو پاک رکھے جیسا کہ حدیث صحیح مین یہ حکم وارد ہی لیکن یہ مطلقاً مسجد کے حکم مین نہوگا بلکہ وہ اسکی ملکیت
مین باقی ہی ۔ م ۔ المحیط ۔ حتی کہ اسمین جنب داخل ہوسکتا ہی اور فروخت کرسکتا ہی اور اس زمانہ مین عورتون کے واسطے یہ حکم
مؤکد ہی اور اگر تخت وغیرہ بنالیا تو کافی ہی ۔ م ۔ اگر زمین غصب کرکے اسکو مسجد یا دوکان بنایا تو اس مسجد مین نماز کے واسطے جانا
یا دوکان مین خرید کے واسطے جانا مضائقہ نہین ہی اور وہ اسکو کرایہ پر نہین دے سکتا ہی اور اگر کسی کا مکان احاطہ غصب
کرکے مسجد بنادے یا راستہ کردے تو کسی کو اس مسجد مین نماز پڑھنا یا راستہ مین آنا جانا جائز نہین ہی یون ہی امام ابو یوسف
سے مروی ہی ۔ المضمرات ۔ اور اس زمانہ مین زمین و مکان مین فرق نہونا چاہیے حتی کہ زمین غصب کرکے مسجد بنادے تو نماز جائز
نہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ جو مکان کہ مسجد کے متعلق وقف ہو اسمین موذن کو رہنا جائز ہی ۔ الغرائب ۔ مدرس کو روا
نہین کہ اپنے مکان متصل مسجد سے نقد مسجد مین آمدرفت کے واسطے دیوار مسجد مین پھوڑ کر اپنا دروازہ لگادے اگرچہ وہ نقصان
دیوار کی ضمانت کرلے ۔ جواہر الاخلاطی ۔ پس کسی کے واسطے بھی یہ جواز نہوگا ۔ م ۔ مسجد مین بیٹھکر درس دینا اور اسکے دقتی بوریہ وغیرہ
استعمال اس کام مین جائز ہی ۔ القنیہ ۔ شیخ خجندی رح سے سوال ہوا کہ متولی مسجد نے فناے مسجد یعنی نفس مسجد سے خارج جو اسکے
متعلق صحن ہی وہ لوگون کو مباح کیا کہ اسمین تجارتی خرید فروخت کرتے ہین ۔ فرمایا کہ اگر اسمین مسجد کے واسطے بہتری ہو تو انشاء اللہ
مضائقہ نہین ہی ۔ اور فرمایا کہ فناے مسجد وہ مقام ہی جو مسجد کے چھجہ کے سایہ مین ہو بشرطیکہ عام گذرگاہ نہو ۔ اور اسی طرح اگر
متولی نے تخت ڈال دیے تو فرمایا کہ مسجد کی بہتری ہو تو مضائقہ نہین ہی بشرطیکہ عام گذرگاہ نہو ۔ اور فرمایا کہ کرایہ اپنی ذات
یا امام مسجد پر صرف نہین کرسکتا ہی ۔ مصنف تتمہ نے کہا کہ ہمارے نزدیک اسکو کرایہ صرف کرنے کا اختیار ہی کہ جہان چاہے صرف
کرے ۔ التاتارخانیہ ۔ اہل محلہ نے ایک مسجد کو درمیان مین دیوار بناکر جدا کرلیا اور ہر ایک نے اپنا امام علیحدہ کیا تو مضائقہ
نہین ہی اور رکن الصباغی رح نے فرمایا کہ اسی طرح دو مسجدون کو ایک کرنا بھی جائز ہی ۔ القنیہ ۔ اس روایت مین تامل ہی کیونکہ
تفریق جماعت بحکم مسجد الضرار مکروہ ہی پس مسجد کے دو ٹکڑے کرنا بوجہ مذکور جائز نہین ہی اور دو مسجدون کو ایک کرنا جائز ہی
واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔ م ۔ جس شخص کو مسجد مین ریح نکالنے کی ضرورت ہو تو اصح یہ کہ مسجد سے باہر چلا جاوے ۔ التمرتاشی
اصح یہ کہ جو شخص وضو سے نہو وہ مسجد مین داخل ہوسکتا ہی ۔ معتکف کے سواے دوسرے کو مسجد مین سونا و کھانا مکروہ ہی ۔ السراجیہ

اور بعض محققین نے تصریح کی کہ کراہت تنزیہی ہے اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اور جب اسمین جانا چاہے تو لائق یہ کہ اعتکاف کی نیت
کرلے پس داخل ہو کر جتنی دیر کی نیت ہو اللہ تعالیٰ کا ذکر و نماز کے بعد جو چاہے کرے۔ السراجیہ۔ مسافر کو مسجد میں سونا جائز ہے
اور جو مسافر نہو بلکہ اسکا گھر موجود ہے تو صحیح مذہب یہ کہ اسکو بھی سونا جائز ہے اور بہتر یہ کہ پرہیزگاری کے طور پر مسجد میں خواب
نکرے۔ خزانۃ الفتاوی ہ۔ مسجد میں بوریہ یا گھاس یا ٹاٹ وغیرہ اسواسطے ڈالنا کہ لوگ اس سے پاؤں رگڑا کریں تو یہ
اکثر مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ المحیط۔ محرابکے اندر جو جگہ ہے وہ مسجد کے حکم میں ہے۔ الغرائب۔ مسجد میں ابابیل یا چمگادڑوں
کے جو بچہ ہیں جو مسجد میں بیٹ کرتے ہیں تو مضائقہ نہیں کہ انکے جو بچہ نکال پھینکے اگرچہ اسمین بچہ ہوں۔ الملتقط۔ مترجم کہتا ہے کہ
ظاہرا یہ حکم ایسی صورت میں کہ ضرورت طاری ہو ورنہ ترحم کا حکم جانوروں کے ساتھ احادیث صحیحہ میں وارد ہے پس چھوڑا جاوے
یہانتک کہ بچہ اُڑنے کے قابل ہو جاوین خصوصًا ابابیل کے بارہ میں کہ انکی بیٹ کی نجاست میں اختلاف ہے۔ م۔ مسجد کے دو
دروازہ ہیں پس مکروہ ہے کہ مسجد کو راستہ بناوے کہ اس دروازہ سے گھسکر دوسرے دروازہ سے نکل جاوے۔ التاتارخانیہ۔
جوتا پہنے مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ خصوص جبکہ پاپوش میں نجاست ظاہر ہو۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم
کے وقت میں داخل ہوتے تھے کیونکہ پاپوش کی حفاظت تھی اور مساجد اسطرح مفروش نہ تھیں اور اس زمانہ میں قول السراجیہ اولی
ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے کیونکہ پاکیزگی مقصود اور تعظیم مطلوب ہے۔ م۔ مسجد کے دروازہ پر ایک شخص تعویذ بیچتا ہے جنمین توریت
و انجیل و قرآن لکھا ہے اور وہ یہ کہتا ہے تو اسکو یہ حلال نہیں ہے۔ الکبری۔ مین کہتا ہون کہ کچھ مسجد کی خصوصیت نہیں بلکہ جہان ہو
مکروہ ہے۔ م۔ مسجد میں دنیا کا ہر کام مکروہ ہے۔ مسجد میں معلم پڑھاتا ہے اگر باجرت ہو تو مکروہ ہے اور اگر مفت ہو تو جائز ہے اور اسی
طرح کاتب اگر اپنے واسطے لکھتا ہو تو جائز ہے اور باجرت مکروہ ہے لیکن اگر معلم یا کاتب کو ضرورت پیش آئی تو مسجد میں جائز ہے
اگرچہ باجرت ہو۔ محیط السرخسی۔ مسجد میں عقد نکاح مستحب ہے اور شیخ ظہیر الدین کے نزدیک اسکے خلاف مختار ہے۔ بدن پر سے
جوں مسجد میں نکالے۔ خزانۃ المفتین۔ مسجد میں درخت جمانا اگر ایسے مقام پر ہو کہ گرجا و کنیسہ سے مشابہت ہوتی ہو تو مکروہ ہے
الغرائب۔ مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں بوجہ مشابہت مذکورہ کے مکروہ ہونے پر فتوی دیا جاوے م۔ اور اگر مشابہت نہو
مگر تنگی باعث متفرق یا ذاتی نفع ہو تو بھی مکروہ ہے اور اگر یہ کچھ نہو تو بھی خلاف اولی ہے۔ الغرائب۔ مساجد میں سب سے
بڑھکر احترام میں مسجد الحرام یعنے مسجد کعبہ ہے پھر مسجد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پھر مسجد بیت المقدس پھر جامع مساجد پھر
محلوں کی مسجدیں پھر راہوں کی مسجدیں کہ انکا رتبہ کمتر ہے حتی کہ جب انکا کوئی موذن و امام معلوم نہو تو انمین اعتکاف نہیں کیا جاتا
ہے پھر گھروں کی مسجدیں حتی کہ انمین سوائے عورتوں کے مردوں کو اعتکاف جائز نہیں ہے۔ القنیہ۔ گھروں کی مسجدیں حقیقت
مساجد نہیں ہیں یعنی وقف عام نہیں ہیں۔ بلکہ نوافل کے واسطے ایک ستھری پاکیزہ جگہ ہے۔ م۔ حرمت مسجد کے واسطے پندرہ
باتیں ہیں۔ اول داخل ہوتے وقت سلام کرے جبکہ لوگ بیٹھے ہوں پڑھانے یا یاد الٰہی عز وجل میں مشغول نہوں اور اگر
مشغول ہوں یا کوئی نہو تو کہے کہ السلام علینا من ربنا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ دوم۔ بیٹھنے سے پہلے دو رکعتین
تحیۃ المسجد پڑھے۔ اقول بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھکر پڑھے اور ظاہر واللہ اعلم یہ کہ سانس ٹھیک کرلے اور
توقف نکرے۔ م۔ سوم۔ اسمین خرید فروخت نکرے یعنی زبانی گفتگو میں خرید فروخت نکرے ورنہ مبیع داخل کرنا بدرجہ منع ہے
چہارم۔ تلوار برہنہ نکرے۔ پنجم۔ اسمین گم شدہ جانور یا چیز کو تلاش نکرے یعنی کہے کہ مثلا میری گاے کھو گئی یا فلاں مال گم ہوا
اگر کسی نے دیکھا ہو تو بتلا دے حتی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی کو تم مسجد میں ایسے پکارتے پاؤ تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تجھے تیرا گم شدہ پھیر
نہ دے یعنی جیسے کہتے ہیں کہ خدا کرے تجھے نہ ملے۔ ششم۔ سوائے ذکر الٰہی عز وجل کے اسمین آواز بلند نکرے۔ ہفتم۔ اسمین دنیا کی
باتیں نکرے۔ کیونکہ علامات قیامت میں ہے کہ قیامت کے قریب والوں کی مسجدیں ویران ہونگی اور انمین لوگ دنیا کی باتیں کرینگے۔

Marfat.com

قال ولا بأس بعيادة اليهودي والنصراني - اور یہودی یا نصرانی بیمار کی عیادت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے
لانہ نوع بر فی حقہم وما نہینا عن ذلک - اسلئے کہ انکی عیادت کرنا سلوک میں احسان و نیکی ہے اور ہم کو ایسے سلوک
کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے - وصح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد یہودیا مرض بجوارہ - اور بطریق صحت ثابت ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی کی عیادت فرمائی جو آپ کے پڑوس میں بیمار پڑا تھا ف - مترجم کہتا ہے کہ امام
ابن حبان نے روایت کیا ہے جس میں پڑوس کا لفظ موجود ہے لیکن ظاہرا پڑوس سے مراد یکجا جسکے گھر رہتا ہے - اور
حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک یہودی جوان یعنی لڑکا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کیا کرتا تھا پس
وہ بیمار پڑا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکی عیادت کو تشریف لے گئے اور اسکو موت کی حالت میں پاکر فرمایا کہ تو گواہی
دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں الوہیت نہیں ہے اور میں اللہ تعالیٰ کا رسول ہوں - اسنے اپنے باپ کی طرف دیکھا
جسنے کہا کہ ابوالقاسم کا فرمان مان لے - پس اسنے کہا اور انتقال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے یہ کہتے ہوئے
کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اسنے میرے وسیلہ سے ایک نفس کو آگ سے نجات دی - رواہ البخاری وغیرہ - اور امام محمد بن حجر
کی روایت میں مغفرت اسی کے مانند ہے - پھر عیادت کا ذکر متفرق ہو چکا ہے کما فی الحلیہ الشافیہ - غرض مسلمان کی عیادت
علی الاصح جائز ہے کیونکہ مسلمان کا حق ہے - قال ویکرہ ان یقول الرجل فی دعائہ اسألک بمعقد العز من
عرشک - جامع صغیر میں ذکر کیا کہ یہ امر مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنی دعا میں کہے کہ اللھم انی اسألک بمعقد العز من عرشک
وللمسئلۃ عبارتان - اس مسئلہ کی عبارت دو طرح ہے - ایک تو یہی ف - کہ بمعقد العز من عرشک - و
بمقعد العز - اور دوم مقعد العز من عرشک - ولا ریب فی کراہیۃ الثانیۃ - اور دوسری عبارت کے مکروہ ہونے
میں شک نہیں ہے - لانہ من القعود - اسواسطے کہ مقعد تو قعود سے مشتق ہے ف - اور قعود کے معنی بیٹھنا تو مقعد العز
من العرش کے یہ معنی کہ عرش سے نشست گاہ عزت - یعنی عرش پر عزت کا مقعد ہے - وکذا الاولی - اور اسی طرح
عبارت اول بھی مکروہ ہے ف - یعنی معقد العز من عرشک - اور معقد مشتق از عقد ہے یعنی گرہ باندھنے کی جگہ تو یہ معنی
ہیں کہ عرش سے عزت کی گرہ بندی کا مقام ہے - پس یہ بھی مکروہ ہے - لانہ یوہم تعلق عزہ بالعرش وہو محدث - اسواسطے
کہ یہ لفظ وہم دلاتا ہے کہ حق تعالیٰ عزوجل کا تعلق عرش سے ہے حالانکہ عرش تو حادث مخلوق چیز ان میں سے ہے ف - اور
عزت الٰہی اسکی صفات پاک میں سے ہے - واللہ تعالیٰ بجمیع صفاتہ قدیم - اور اللہ تعالیٰ اپنی جمیع صفات سے
قدیم ہے ف - تو اسکی صفات پاک کے ساتھ ایسا لفظ نہیں لگانا چاہیے جس سے حادث ہونے کا وہم ہو اگرچہ
حادث ہونا مراد نہیں کہ وہ کفر ہے مگر ایسا لفظ کہنا جس سے وہم ہو یہ بھی مکروہ ہے - وعن ابی یوسف انہ لا بأس بہ
اور امام ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ بمعقد العز یا مقعد العز کہنے میں مضائقہ نہیں ہے - وبہ اخذ الفقیہ ابو اللیث
اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے جامع صغیر میں اختیار کیا ہے - لانہ ماثور عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم - اسواسطے
کہ یہ لفظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہے - روی انہ کان یقول من دعائہ - چنانچہ مروی ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا میں یوں کہتے تھے - بلکہ بیہقی نے دعوات کبیر میں حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً
نقل روایت کی ایک نماز حاجت بارہ رکعت دن یا رات میں ہر دو رکعت کے درمیان تشہد پھر آخری قعدہ کے تشہد
میں اللہ تعالیٰ کے واسطے حمد وثنا اور آنحضرت صلعم پر درود بھیجے اور پھر سجدہ میں سورۃ فاتحہ سات مرتبہ و آیۃ الکرسی
سات بار اور لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شیء قدیر - دس بار پڑھے پھر دعا کرے - اللھم انی اسألک
بمعقد العز من عرشک ومنتہی الرحمۃ من کتابک واسمک الاعظم وکلماتک التامۃ - پھر اپنی حاجت بیان کرے - پھر

Marfat.com

اپنا سر اٹھا کر دائین و بائین سلام بھیجے اور یہ طریقہ اپنے احمقون کو مت سکھلاؤ کہ وہ دعا کرینگے تو قبول ہوگی۔ ورواہ ابن الجوزی من طریق الحاکم والطبرانی۔ شیخ مصنف رحنے اسکا جواب دیا۔ ولکنا نقول ہذا خبر الواحد فکان الاحتیاط فی الامتناع۔ ولیکن ہم کہتے ہین کہ یہ خبر الواحد ہے اور منع کرنے مین احتیاط ہے ف۔ بلکہ صحیح جواب یہ ہے کہ یہ روایت موضوع باطل ہے چنانچہ شیخ ابن الجوزی وغیرہ نے تصریح کی اور اسکی اسناد مین راوی عمر بن ہارون ہے جسکی نسبت امام یحیی بن معین نے کہا کہ کذاب خبیث ہے۔ ابن حبان نے فرمایا کہ وہ ثقہ بزرگون کے نام سے جھوٹی باتین بنا کر روایت کرتا ہے اور ایسے بزرگون کا نام لیتا ہے جنکو اسنے دیکھا بھی نہین ہے۔ امام احمد ونسائی وعبدالرحمن بن مہدی نے فرمایا کہ اس راوی کی حدیث متروک ہے۔ اسی طرح امام ابوداؤد وعلی بن المدینی ودارقطنی وصالح وزکریا وابوعلی وغیرہم نے اس راوی کو غیر ثقہ ضعیف وغیرہ فرمایا ہے پس جب یہ روایت ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہین ہے تو استدلال نہ رہا پھر جواب کی ضرورت نہین ہے۔ شیخ الاسلام عینی رحنے کہا کہ تعجب ہے کہ شارحین ہدایہ باوجودیکہ فقہ واصول مین کامل تھے اس حدیث کی نسبت کچھ پتہ نہین تحقیق کرسکے۔ مترجم کہتا ہے کہ اللہ تعالی نے ہر فن کے واسطے اپنے بندون مین سے خاص کیے ہین اسی واسطے قضاۃ عمری کی حدیث کو شیخ علی قاری حنفی رحنے موضوع بیان کر کے لکھا کہ صاحب ہدایہ وغیرہ کی ایراد سے دھوکا نہ کھانا چاہیے کیونکہ یہ علماء کچھ محدث نہین ہین اور نہ انھون نے حوالہ دیا کہ کسنے اسکو روایت کیا ہے۔ م۔ ویکرہ ان یقول فی دعائہ بحق فلان اور مکروہ ہے کہ آدمی اپنی دعاء مین کہے کہ بحق فلان ف۔ یعنی الٰہی بحق فلان بزرگ میری دعا قبول فرما۔ او بحق انبیائک ورسلک۔ یا کہے کہ الٰہی بحق انبیاء ورسول کے ف۔ میری یہ دعاء قبول کر۔ اسی طرح اگر کہے کہ الٰہی بحق بیت اللہ ومشعر الحرام میری دعاء قبول کر تو بھی مکروہ ہے۔ زیلعی۔ لانہ لا حق للمخلوق علی الخالق۔ اسواسطے کہ مخلوق کا حق خالق پر نہین ہے ف۔ اور حق یہ ہوتا ہے کہ بغیر اسکو ادا کرنے کے چھٹکارا نہو۔ تو ظاہر ہے کہ کسی مخلوق کا حق حضرت خالق عزوجل پر نہین ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو بعضے نادان لوگ مناجات مین یہ شعر پڑھا کرتے ہین ؎ الٰہی بحق محمد رسول + دعا مجھ گنہگار کی کر قبول + یہ مکروہ ہے۔ اور اسمین کسی کا اختلاف نہین ہے۔ ہان انبیاء علیہم السلام واولیاء رحمہم اللہ تعالی کے وسیلے سے دعاء کرنا مضائقہ نہین ہے یعنی الٰہی لک الثناء والمجد انی اتوسل بانبیائک ان تجیب دعوتی ہذہ۔ یا مانند اسکے یا اردو مین مترجم کی طرح کہے کہ اے میرے رب تیری ذات پاک کے واسطے سب تعریف وثناء پاکیزہ ہے مین عاجز بندہ تیری بارگاہ کبریائی مین بوسیلہ تیرے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم وانکے آل واصحاب رضی اللہ عنہم کے اپنی یہ التجا لایا ہون میرے رب کریم اپنی رحمت عالی کے طفیل مین اسکو قبول فرمالے کہ دنیا مین ہمکو عافیت وسلامتی عطا فرما اور آخرت مین مغفرت واسعہ ورحمت تامہ سے سرفراز عطا کر اور میرے مولی تو ارحم الراحمین ہے واللہم صل علی سیدنا ومولنا محمد رسولک نبی الرحمۃ وآلہ وصحبہ وسلم والحمد للہ رب العالمین اور فی الجملہ بعض مسائل اسکے متعلق بحوالہ کتاب ان شاء اللہ تعالی آوینگے۔ م۔ قال ویکرہ اللعب بالشطرنج۔ اور مکروہ ہے کھیل شطرنج کا ف۔ جو ہندوستان وغیرہ مین معروف ہے۔ والنرد۔ اور نرد کا ف۔ جسکو نردشیر بھی کہتے ہین مانند چوسر کے۔ والاربعۃ عشر۔ اور چودہ گوٹی کا۔ وکل لہو۔ اور ہر کھیل ف۔ کعبتین وتاش وگنجفہ وغیرہ سب کھیل جیسے گلی ڈنڈا وگیڑی وگولیان وغیرہ سب مکروہ تحریمی ہین۔ لانہ ان قامر بہا فالمیسر حرام بالنص۔ اسواسطے کہ یہ کھیل اگر قماربازی کے ساتھ ہون تو میسر یعنی جوا بازی بنص قرآنی حرام ہے۔ وہو اسم لکل قمار۔ اور میسر ہر قمار کا نام ہے ف۔ پس یہ جا بجا جو حرام ہے حتی کہ چٹھی ڈالنا جیسے آجکل کا زمانہ مین رائج ہے کہ کسی مال پر ایک یا دو روپیہ کی چٹھی ڈالی کہ جسکے نام نکلے وہ لیجاوے یا گھوڑدوڑ مین گھوڑے کی ارجیت پر بازی بدی یہ سب قمار حرام ہین۔ وان لم یقامر بہا فہو عبث ولہو۔ اور اگر کسنے اس کھیل مین قمار کی بازی نہین بدی تو یہ کھیل عبث ولہو ہے ف۔ جو آخرت ویاد الٰہی سے غافل کرتا ہے۔ وقد قال علیہ السلام لہو المؤمن

باطل الا الثلاث تادیبہ لفرسہ ومناضلتہ عن قوسہ وملاعبتہ مع اہلہ - آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مومن کا لہو باطل ہے سوائے تین کے - ۱- اپنے گھوڑے کو سکھانا - ۲- اپنی کمان سے تیراندازی سیکھنا - ۳- اپنی جورو کے ساتھ ملاعبت کرنا ف - روایت حاکم میں ہے کہ دنیا کے لہو میں سے ہر ایک باطل ہے سوائے تین کے الخ - اور روایت ابوداؤد و ترمذی ونسائی وابن ماجہ میں یون ہے کہ لہو میں سے کوئی نہیں سوائے تین کے الخ - پھر واضح ہو کہ ان تین میں انحصار مقصود نہیں ہے چنانچہ نسائی رح نے عطار رح سے روایت کی کہ میں نے جابر بن عبداللہ اور ابن عمیر رضی عنہما کو دیکھا کہ تیروں سے نشانہ بازی کرتے تھے پھر ایک سست ہو گیا تو دوسرے نے کہا کہ کیا آپ سست ہوئے انھوں نے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ کیا تمنے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ جو چیز کہ یاد الٰہی عز وجل سے نہیں وہ لہو ولعب ہے سوائے چار باتون کے - ۱- اپنی زوجہ سے ملاعبت کرنا - ۲- اور اپنے گھوڑے کو آراستہ کرنا - ۳- اور دو نشانہ کے درمیان آدمی کی چال - ۴- اور آدمی کا پیراکی سیکھنا - ورواہ اسحق والطبرانی والبزار باسناد حسن - اور اس روایت سے معلوم ہوا کہ جو چیز کہ یاد الٰہی عز وجل سے غافل کرے وہ لہو ہے - وقال بعض الناس یباح اللعب بالشطرنج - اور بعض لوگون نے کہا کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے - لما فیہ من تشحیذ الخواطر وتذکیۃ الافہام - کیونکہ اس کھیل میں خاطر کو تیز کرنا وفہم کو ذکی کرنا ہوتا ہے - وہو محکی عن الشافعی - اور یہ شافعی رح سے حکایت کیا جاتا ہے ف - یہ حکایت بہتون نے نقل کی چنانچہ میزان شعرانی وغیرہ میں مع کثیر کتب الفقہ وغیرہ کے مذکور ہے اور نووی رح نے شرح صحیح مسلم میں کہا کہ علی الاصح مکروہ تحریمی ہے - لیکن شاید نووی رح نے مذہب بیان کیا ہو اور منقول امام شافعی رح سے اباحت ہو - اور عینی رح نے لکھا کہ سہل بن محمد صعلوکی رح نے جو اصحاب شافعی سے ہیں کہا کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے جبکہ ہاتھ کا خسارہ نہو اور نماز نہ بھولے اور زبان سے فحش نہ نکلے تو یہ حلال وحرام کے درمیان ہے اور حلیۃ الشافعیہ میں مذکور ہے کہ شطرنج کھیلنا مکروہ ہے اور حرام نہیں ہے بشرطیکہ بعوض نہو اور فریضہ نماز ترک نہو اور سخیف گفتگو نکرے اور قول صعلوکی رح کے یہی معنی ہیں اور اگر دن رات شطرنج ہی میں مشغول ہو تو اسکی گواہی مردود ہوگی اور یہی امام مالک واحمد کا قول ہے اور اسی طرح اگر سرراہ یا اوباش کے ساتھ کھیلے تو حرام ہے اور اگر مہذب لوگون کے ساتھ ہو تاکہ خاطر تیز ہو اور فہم ذکی ہو اور اسپر رات دن مداومت نہو تو حرام نہیں ہے ع - اس قول میں مکروہ سے مراد تنزیہی ہے اسواسطے کہ انکے نزدیک مکروہ تحریمی کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی کو حرام کہتے ہیں - م - مجتبی میں لکھا کہ ابو یوسف رح سے بھی ایک روایت مثل قول شافعی رح کے وارد ہے ع - ولنا قولہ علیہ السلام من لعب بالشطرنج والنردشیر فکانما غمس یدہ فی دم الخنزیر - اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ جسنے شطرنج یا نردشیر سے کھیل کیا تو گویا اسنے اپنا ہاتھ سور کے خون میں ڈبویا ف - یہ روایت ان الفاظ سے نہیں پائی گئی بلکہ بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے نردشیر سے کھیل کیا تو گویا اپنا ہاتھ سور کے گوشت وخون میں رنگا - رواہ مسلم - ت - پس حدیث سے استدلال نہیں ہو سکتا اور خاص شطرنج کے ذکر میں جو روایات حدیث کے نام سے پیش کیجاتی ہیں کوئی صحیح نہیں ہے جنمیں راوی کذاب ووضاع موجود ہیں اسی واسطے کتب موضوعات میں سب کو موضوع لکھا ہے اور اسمین کچھ اختلاف نہیں ہے - عینی رح نے کہا کہ عمدہ استدلال ۔۔ سے اسطرح ہو سکتا ہے کہ تین لہو حدیث میں مستثنی ہیں اور شطرنج انمیں داخل نہیں تو یہ لہو ہے مترجم کہتا ہے کہ دوسری حدیث میں پیراکی سیکھنا زائد مذکور ہے تو حصر مقصود نہوا پس استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ برین مفہوم عدد معتبر ہونے میں اختلاف شدید ہے اور قرآن مجید میں حیات دنیا کو لہو ولعب فرمایا - پس صواب یہ کہ قیاس سے استدلال کیا جاوے - ولانہ نوع لعب یصد عن ذکر اللہ وعن الجمع والجماعات - اور اس قیاس سے شطرنج مکروہ ہے کہ یہ ایک قسم کا کھیل ہے جو اللہ تعالے کی یاد سے اور جمعہ وجماعات سے روکتا ہے - فیکون حراما - تو یہ حرام ہوگا -

لقولہ علیہ السلام ما الہاک عن ذکر اللہ فھو میسر۔ کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو چیز تجھے یاد الٰہی عزوجل سے مشغول کرے وہ میسر ہے ف — لیکن یہ حدیث مرفوع یا قول صحابی نہیں بلکہ قاسم بن محمد رح تابعی کا قول ہے کما رواہ احمد والبیہقی۔ بلکہ بیہقی کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن عمر نے قاسم بن محمد سے کہا کہ تم اس نرد کو مکروہ کہتے ہو تو اس شطرنج کا کیا حال ہے قاسم رح نے کہا کہ جو چیز یاد الٰہی و نماز سے غافل کرے وہ میسر یعنی قمار ہے۔ ظاہرا عبداللہ بن عمر سے عبداللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ مراد ہے اور عبداللہ بن عمر صحابی مراد نہیں ہیں واللہ تعالے اعلم۔ اور شاید کہ شافعیہ و بعض حنفیہ اس اجتہاد سے معارضہ کریں کہ یہ شطرنج پر موقوف نہیں بلکہ کھانا پینا وغیرہ بھی اور جو حدیث میں مستثنی ہیں یعنی تیر اندازی و پیرنا وغیرہ اگر وہ بھی یاد الٰہی و نماز سے غافل کریں تو مکروہ ہیں اور جنہنے شطرنج کا جواز بھی لکھا کہ کسی شرعی فرض سے مانع نہو۔ مترجم کہتا ہے کہ بہر حال حکم اگرچہ جواز ہو لیکن شطرنج کھیلنے والوں کو دیکھا گیا کہ ایسے منہمک و مستغرق ہوتے ہیں کہ دن رات ایک کرتے ہیں پس اسکے مکروہ تحریمی ہونے میں شبہہ نہیں ہے اور اگر اسکی وجہ سے نماز ساقط کی تو حرام در حرام کا مرتکب ہوا نعوذ باللہ من ذلک۔ م۔ ثم ان قامر بہ تسقط عدالتہ۔ پھر اگر کسی نے شطرنج سے جوا کھیلا تو اسکی عدالت ساقط ہوگی ف — اور گواہی قبول نہوگی اور فعل حرام کا مرتکب ہوا۔ وان لم یقامر بہ لا تسقط۔ اور اگر اسنے شطرنج سے جوا نہیں کھیلا تو اسکی عدالت ساقط نہوگی۔ لانہ متاول فیہ۔ اسواسطے کہ وہ اس کھیل میں تاویل کرنے والا ہے ف — یعنی تاویل کرتا ہے کہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک مباح ہے پس جس چیز میں علمائے مجتہدین کے اجتہادات مختلف ہیں تو یہ اللہ تعالے کی رحمت ہے اور منجملہ رحمت کے یہ ہے کہ دنیا میں اسکی عدالت ساقط نہوگی اور اگر اسنے در واقع اسی اجتہاد کے اعتماد پر پوری موافقت کی تو امید ہے کہ آخرت میں بھی مواخذہ نہوگا۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ یہ فعل خلاف تقوی و ورع ہے۔ م۔ پھر جو لوگ شطرنج کھیلتے ہوں کیا انکو اس حالت میں سلام کیا جاوے سو اختلاف ہے۔ کرہ ابو یوسف و محمد التسلیم علیہم تحذیرا لہم ابو یوسف و محمد نے ان لوگوں کو زجر کر کے پرہیز کرانے کی غرض سے انپر سلام کرنا مکروہ جانا۔ ولم یر ابو حنیفۃ رح بہ باسا لیشغلہم عما ہم فیہ۔ اور ابو حنیفہ رح نے انپر سلام کرنے میں مضائقہ نہیں جانا اس غرض سے کہ وے جس حال میں ہیں اس سے انکو اپنی جانب مشغول کرلے ف — اور ذخیرہ میں لکھا کہ اگر لہو کے طور پر کھیلتے ہوں تو سلام میں مضائقہ نہیں لیکن تادیب کے واسطے سلام نکرنا جائز ہے اور اگر فکر و ذہن کی تیزی کے واسطے کرتے ہوں تو سلام کرے اور ابو حنیفہ رح نے انپر سلام میں مضائقہ نہیں دیکھا اور ابو یوسف رح نے انکی تحقیر کی غرض سے مکروہ جانا۔ ہ۔ قال لا باس لقبول ہدیۃ العبد التاجر واجابۃ دعوتہ واستعارۃ دابتہ۔ جس غلام کو اسکے مولی نے تجارت کی اجازت دی تو ایسے غلام کا خفیف ہدیہ یا دعوت قبول کرلینا اور اسکا جانور سواری مستعار مانگ لینے میں مضائقہ نہیں ہے ف — کیونکہ یہ خفیف معاملہ ہے جسکا وہ مختار ہے۔ وتکرہ کسوتہ الثوب وہدیتہ الدراہم والدنانیر۔ اور اگر یہ غلام ماذون کسی کو کپڑا پہنا دے یا ہدیہ میں درم یا دینار دے تو اسکو قبول کرنا مکروہ ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ حکم قبول ہدیہ خفیف و دعوت خفیفہ بھی بطریق استحسان ہے۔ وفی القیاس کل ذلک باطل لانہ تبرع والعبد لیس من اہلہ۔ اور قیاس مقتضی تھا کہ یہ کوئی امر جائز نہو اسواسطے کہ خفیف ہدیہ یا دعوت بھی تبرع و احسان ہے حالانکہ غلام کو اسکی لیاقت نہیں ہے ف — کیونکہ غلام کی ملکیت میں کچھ مال نہیں بلکہ وہ خود اپنے مولی کا مملوک ہے تو اسکو اس مال سے کسی کے ساتھ تبرع کی لیاقت نہیں ہے لیکن ہمنے یہ قیاس ترک کرکے استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان انہ علیہ السلام قبل ہدیۃ سلمان رضی اللہ عنہ حین کان عبدا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمان رضی اللہ عنہ کا ہدیہ قبول فرمایا درحالیکہ سلمان رض غلام تھے ف — اور یہ قصہ ان شاء اللہ تعالے منقول مذکور ہوگا کہ اسمیں عبرت و نصیحت ہے۔ وقبل ہدیۃ بریرۃ رضی اللہ عنہا وکانت مکاتبۃ۔ اور آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ رضی اللہ عنہا کا ہدیہ قبول فرمایا درحالیکہ وہ مکاتبہ تھی ف ۔ حدیث بریرہ رضی اللہ عنہا کا حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کا اسکو خریدکر آزاد کرنا اور جو اسکو صدقہ ملا اسکو ہدیہ بھیجنا بخاری و مسلم وغیرہ کی روایات میں مفصل مروی ہے لیکن اسمیں احتمال ہے کہ قبول ہدیہ کے وقت بریرہ رضی اللہ عنہا مکاتبہ تھی ۔ واجاب رہط من الصحابۃ رضی اللہ عنہم دعوۃ مولی ابی اسید وکان عبدا ۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے ابو اسید ساعدی رضی اللہ عنہ کے غلام ابو سعید رض کی دعوت قبول کی ف ۔ اور یہ دعوت ولیمہ کی تھی جیسا کہ شرح جامع صغیر میں مذکور ہے اور عمدہ استدلال بحدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مریض کی عیادت فرماتے اور جنازہ کے ساتھ جاتے اور غلام کی دعوت قبول فرماتے اور حمار پر سوار ہوتے اور بروز جنگ خیبر و جنگ قریظہ ایسے حمار پر سوار تھے کہ جسکی باگ لیف خرما کی اور اسکے نیچے پالان لیف خرما کا تھا ۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ والحاکم لیکن ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد میں مسلم بن کیسان ضعیف ہے ۔ ولان فی ہذہ الاشیاء ضرورۃ لا یجد التاجر بدا منہا ۔ اور اس دلیل سے کہ ان چیزوں کی ضرورت پیش آتی ہے کہ جس سے غلام تاجر کو چارہ نہیں ہوتا ہے ۔ ومن ملک شیئا یملک ما ہو من ضروراتہ اور جو شخص کسی کام کا مختار کیا جاتا ہے تو جو امور اس کام کے واسطے ضروری ہوں انکا بھی مختار ہو جاتا ہے ف ۔ تو گویا اسکے مولی کی اجازت سے یہ دعوت یا ہدیہ دیا ہے ۔ ولا ضرورۃ فی الکسوۃ واہداء الدراہم فبقی علی اصل القیاس ۔ اور ہدیہ لباس میں اور درم و دینار ہدیہ دینے میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو یہ اصل قیاس پر ناجائز باقی رہے ف ۔ واضح ہو کہ قصہ سلمان رضی اللہ عنہ دلائل نبوت وہجرت کے واسطے عجیب دلیل ہے جس سے یہ پتہ صاف ملتا ہے کہ زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے یہود و نصاری کو آپ کی بعثت کا نہایت شوق و انتظار تھا اور آپکے اوصاف و علامات انمیں مشہور و منقول تھے حالانکہ بعد زمانہ اسلام کے یہودیوں و نصرانیوں نے عداوت سے بگاڑ کے نکال ڈالے اور یہ حدیث جو بیان ہوئی ہے عام اخبار و روایات کی طرح نہیں بلکہ صحیح ثقات اولیاء کے بیان سے ہے جو نہایت زہد و تقوی و صلاح سے کذب سے بہت دور تھے اور جسقدر الفاظ سنے انمیں کمی بیشی بھی جائز نہیں رکھتے تھے پس امام ابن حبان رح نے اپنی صحیح میں ایسے ہی ثقات علماء ربانی کے اسناد سے خود حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے اپنا حال اسطرح بیان فرمایا کہ میرا باپ زمینداروں میں سے تھا اور میں اور میرے ساتھ دو لڑکے مکتب میں جایا کرتے یہ دونوں لڑکے جب مکتب سے واپس ہوتے تو درمیان میں ایک زاہد عابد کے پاس جاتے پس میں بھی جانے لگا یہاں تک کہ ان دونوں کی بہ نسبت وہ مجھے زیادہ پیار کرنے لگا اور کہتا کہ اے سلمان جب تجھسے تیرے گھر والے پوچھا کریں کہ کہاں تھا تو کہنا کہ معلم نے مجھے چھٹی نہیں دی اور جب معلم پوچھا کرے کہ دیر کیوں لگائی تو کہنا کہ میرے گھر والوں نے فرصت نہیں دی پھر تھوڑے دنوں بعد اسنے انتقال کیا اور راہب و قسیس جمع ہوئے تب میں نے انسے کہا کہ تم مجھے کوئی اچھا عالم بتلاؤ کہ میں اسکے ساتھ رہا کروں ۔ انھوں نے کہا کہ ہم کو روئے زمین پر ایک شخص سے بہتر عالم نہیں معلوم جو سال میں ایک مرتبہ بیت المقدس آیا کرتا ہے اور اس زمانہ میں اگر تو جاوے تو اسکا گدھا بیت المقدس کے دروازے بندھا ملیگا ۔ پس میں روانہ ہوا تو ٹھیک مجھے دروازہ پر ایک گدھا بندھا ہوا ملا پھر میں اس عالم کے پاس میں بیٹھا اور میں نے اپنا قصہ بیان کیا تو اسنے کہا کہ ٹھہر میں لوٹ کر تجھسے بیان کرونگا پس میں نے ایک سال تک اسکو نہیں دیکھا اور یہ شخص سال میں صرف ایک مرتبہ بیت المقدس آیا کرتا تھا جب وہ آیا تو میں نے اس سے کہا کہ آپنے میرے بارہ میں کیا کیا تو اسنے کہا کہ ابھی تک تو یہاں موجود ہے میں نے کہا کہ ہاں ۔ اسنے کہا کہ واللہ مجھے تو ایک بزرگ جو مجھسے بہتر ہیں معلوم ہو جنکی نظر سے ... ہوا اور یہ زمانہ ہے کہ اسکے خدمت میں جانے سے امید کرو کہ اسکو پاؤگے اور زمین تہامہ میں ہوگی کہ وہ ہدیہ کھاویگا اور صدقہ نہیں کھائیگا اور دائیں شانہ کے غضروف کے قریب خاتم النبوۃ مثل انڈے کے ہمرنگ جلد کے ہوگی ...

رنگ ہے۔ سلمان نے کہا کہ یہ سنکر مین روانہ ہوا کہ ایک زمین سے دوسری مین جاتا تھا یہانتک کہ مجھے دشمنون کی ایک قوم ملی جنھون نے مجھے پکڑ کر فروخت کیا حتی کہ مدینہ مین ڈالا گیا پھر مین نے یہان سنا کہ لوگ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی باتین کرتے ہین پھر مین نے اپنے آقاؤن سے درخواست کی کہ مجھے ایک روز ہبہ کرین پس انھون نے منظور کر لیا اور مین نے جاکر جنگل سے لکڑیان جمع کین اور انکو قلیل قیمت پر فروخت کرکے اسکا طعام تیار کیا اور لاکر حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کی حضور مین رکھا تو آپ نے پوچھا کہ یہ کیا ہے۔ مین نے عرض کیا کہ صدقہ ہے تو اپنے اصحاب سے فرمایا کہ اسکو کھاؤ اور خود کھانے سے انکار فرمایا۔ مین نے اپنے دل مین کہا کہ یہ تو ایک علامت سچی نکلی پھر مین چند روز تک اپنے حال پر رہا پھر مین نے اپنی قوم سے درخواست کی کہ مجھے ایک دن ہبہ کرین اور انھون نے منظور کیا پھر مین نے جاکر لکڑیان جمع کین اور بہ نسبت روز اول کے ابکی مرتبہ زیادہ کو فروخت کرکے طعام تیار کرکے حضور مین لایا۔ آپ نے پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے مین نے عرض کیا کہ ہدیہ ہے پس آپ نے ہاتھ بڑھایا بسم اللہ اور اصحاب سے فرمایا کہ کھاؤ پس آپ نے سبھون کے ساتھ کھایا اور مین جاکر آپ کے پیچھے کھڑا ہوا اور آپ نے اپنی چادر ہٹائی تو مین نے دیکھا کہ خاتم النبوۃ مثل انڈے کے نمایان ہے پس مین نے حاضر ہوکر کہا کہ مین گواہی دیتا ہون کہ آپ رسول اللہ ہین۔ آپ نے فرمایا کہ یہ کیا معاملہ ہے پس مین نے آپ سے اپنا سب قصہ بیان کیا پھر مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ جسنے مجھے آپ کی جانب راہ تبلائی کہ آپ پیغمبر ہین وہ جنت مین داخل ہوگا تو آپ نے فرمایا کہ جنت مین وہی داخل ہوگا جو مسلمان ہے۔ مین نے کہا کہ وہ کہتا تھا کہ آپ نبی ہین۔ آپ نے فرمایا کہ جنت مین وہی داخل ہوگا جو مسلمان ہے۔ اس حدیث کو حاکم نے دوسری اسناد سے بھی روایت کیا اور اسکے بعض بیان اوپر کے کلام مین توضیح ہوتی ہے چنانچہ جس راہب نے سلمان رضی اللہ عنہ کو پتہ دیا تھا سلمان سے کہا کہ اے سلمان اللہ تعالے ایک رسول مبعوث فرمانے والا ہے جسکا نام پاک احمد ہے وہ مکہ سے مبعوث ہونگے اور انکی علامت یہ ہے کہ ہدیہ کھاوینگے اور صدقہ نہین کھاوینگے اور انکے دونون شانہ کے درمیان خاتم نبوت ہوگی اور انکے مبعوث ہونے کا زمانہ اب بہت قریب آگیا ہے۔ پس مین تلاش مین نکلا اور جب مین ستارہ کا پتہ پوچھتا تھا تو کہا جاتا کہ آگے جاؤ یہانتک کہ مجھے بنو کلب کے کچھ عرب ملے اور انھون نے مجھے پکڑ لیا اور اپنے دیس مین لائے اور مجھے ایک عورت انصاریہ کے ہاتھ فروخت کیا جسنے مجھے اپنے باغ کی خدمت پر مقرر کیا اور آنحضرت مدینہ تشریف لائے پس مین نے اپنے باغ مین سے کچھ چھوارے لیے اور انکو ایک چیز پر رکھکر (اس طعام پر جو لکڑیان بیچکر پکایا تھا) خدمت سرور عالم مین لایا اور آپ کے گرد آپ کے صحابہ بیٹھے تھے اور ان سب مین سے حضرت ابوبکر رضہ بہت قریب تھے پس آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے مین نے عرض کیا کہ صدقہ ہے پس لوگون سے فرمایا کہ کھاؤ اور خود نہین کھایا پھر کچھ دن گذرے اور مین نے جاکر اسی طرح طعام تیار کرکے آپکے حضور مین لاکر رکھا پس فرمایا کہ یہ کیا ہے مین نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے پس فرمایا کہ بسم اللہ اور آپ نے کھایا اور صحابہ نے کھایا اور مین گھوم کر آپکے پیچھے جا کھڑا ہوا جب آپ نے مجھے دیکھا تو چادر ہٹائی پس مین نے خاتم النبوۃ دیکھی پس مین سامنے آکر بیٹھا اور مین نے کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ وانک رسول اللہ۔ آپ نے فرمایا کہ تو کہان کا آدمی ہے مین نے عرض کیا کہ مملوک ہون فرمایا کہ کسکا مملوک ہے مین نے عورت انصاریہ کا نام لیا پھر میرا سب حال سنا۔ اس حدیث کو ابو نعیم نے دلائل النبوۃ مین بالاسناد روایت کیا کہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ مین رامہرمز مین پیدا ہوا اور وہین بڑا ہوا اور میرا باپ اہل اصبہان سے ذی عزت و ثروت تھا اسنے مجھے سلم کے حوالہ کیا اور مین ہر روز جایا کرتا اور ہماری راہ میں ایک پہاڑ پڑتا جسمین غار تھا پس ایک روز مین تنہا جاتا تھا کہ مین نے اسمین ایک شخص دیکھا جو بالون کے کپڑے پہنے تھا جسنے اشارہ سے بلایا تو مین اسکے پاس گیا اسنے مجھسے کہا کہ تو مسیح عیسی بن مریم کو پہچانتا ہے مین نے کہا کہ نہین اور مین نے تو آج تک نام بھی نہین سنا۔ اسنے کہا کہ عیسی روح اللہ ہے جو میرا ایمان لایا اسکو اللہ تعالے دنیا کے غم سے نکالکر آخرت

کی عنقریب مین پہونچادیگا اور مجھے کچھ انجیل سنائی - تو میرا دل لگا اور انجیل کی حلاوت مجھے اپنے دل مین معلوم ہوئی اور مین نے اپنے ساتھیون یعنے آتش پرستون کو چھوڑا اور ہر بار آمد رفت مین مین اُسکے پاس بیٹھ جاتا - القصہ مین قدس کی جانب روانہ ہوا جب مین بیت المقدس مین پہونچا تو مجھے ایک گوشہ مین بالون کی لباس والا ایک شخص ملا تو مین اسکے پاس بیٹھکر شناخت کرنے لگا کہ کیا آپ اس شخص کو جانتے ہین جو شہر فارس مین تھا اُسنے کہا کہ ہان مین جانتا ہون اور مین بھی نبی الرحمۃ کا منتظر ہون بوصف معلوم پس مین نے پوچھا تو اُسنے کہا کہ نبی الرحمۃ کا نام محمد بن عبد اللہ ہے وہ تہامہ کے پہاڑون سے مبعوث ہوگا اور اُسکی سواری مین گدھا و خچر بھی ہوگا - اسکے دل مین رحمت ہوگی اور اسکے اعضا مین ترحم ہوگا - اُسکے نزدیک آزاد و غلام یکسان ہونگے اور دنیا کی اسکے نزدیک کچھ قدر نہوگی اور اسکے دونون کندھون کے بیچ مین خاتم النبوۃ مثل بیضہ کبوتر کے ہوگی اسکے باطن مین اللہ وحدہ لا شریک لہ لکھا ہوگا اور ظاہر مین لکھا ہوگا کہ جدھر تیرا جی چاہے توجہ کر کہ تو منصور ہے اور نبی الرحمۃ ہدیہ کھائیگا اور صدقہ نہین کھائیگا اسکے دل مین حقد و حسد نہین ہے اور وہ کسی مومن یا کافر پر ظلم نہین کریگا پس جو کوئی اُسکی تصدیق و مددگاری کریگا وہ قیامت مین اسی کے ساتھ ہوگا - سلمان نے کہا کہ یہ سنکر مین اسکے پاس سے اُٹھا اور امیدوار رہا کہ شاید مین اسکو پاؤن پس مین بیت المقدس سے ہوتا ہوا بہت دو نہین نکلا تھا کہ مجھے بنو کلب کے اعراب ملے اور مجھے ہوب لے گئے اور میرا نام رکھا اور مجھے ایک عورت کے ہاتھ جسکا نام جلیسہ بنت فلان تھا تین سو درم کو فروخت کیا اور وہ بنو النجار مدینہ کے حلیف تھے پھر مین اسی حال پر سولہ مہینہ رہا یہان تک کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے اور مین نے سُنا حالانکہ مین اُنہاسے مدینہ مین اپنے آقا عورت کے باغ مین کام کرتا تھا - پس مین جلدی جلدی آیا اور حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کے مکان مین آپ کو پایا پس مین نے کچھ لاکر حضور مین رکھا تو فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے مین نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے تو فرمایا کہ ہم صدقہ نہین کھاتے ہین پھر مین نے دوسری چیز آپکے حضور مین رکھی (یعنی دوسرے وقت مین) پس فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے مین نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے پس آپنے کھایا اور جو آپ کے گرد تھے انکو کھلایا پھر مجھے دیکھکر فرمایا کہ تو آزاد ہے یا غلام ہے مین نے عرض کیا کہ مملوک ہون تو فرمایا کہ پھر دیہ صلہ ہدیہ تیرے پاس کہان سے لایا مین نے عرض کیا کہ مین ایک درویش نصرانی کی صحبت مین تھا اور مین نے تمام اپنا قصہ بیان کیا تو فرمایا کہ تیرا ساتھی یعنے راہب مذکور ان لوگون مین سے تھا جنکے حق مین اللہ تعالے نے فرمایا کہ الذین آتیناہم الکتاب من قبلہ ہم بہ یومنون واذا یتلے علیہم قالوا آمنا الآیۃ - پھر حضرت صلعم نے فرمایا کہ تو نے اسکا بتلایا ہوا نشان دیکھ لیا - مین نے کہا کہ جی ہان یا رسول اللہ ایک بات کے کہ وہ آپکے دونون شانہ کے بیچ مین ہے تو آپنے اپنی ردائے مبارک اپنے مونڈھے سے ہٹائی پس مین نے خاتم نبوت دیکھ کر اسکو بوسہ دیا پھر مین نے کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ وانک رسول اللہ - پھر آپنے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اے علی اسکے ساتھ جلیسہ کے پاس جاکر کہو کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تجھے حکم دیتے ہین کہ تو اس غلام کو فروخت کر یا اسکو آزاد کر دے - مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ عورت ابھی تک مسلمان نہین ہوئی ہے آپ نے فرمایا کہ اے سلمان تجھے حال معلوم نہین ہے تیرے بعد اسکا چچازاد بھائی اسکے پاس آیا اور اسنے اسلام پیش کیا تو وہ مسلمان ہوگئی ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ میرے ساتھ گئے تو اسکو دیکھا کہ وہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ کر رہی ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا پیغام پہونچایا اُسنے عرض کیا کہ آپ جاکر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم مین عرض کیجیے کہ یا رسول اللہ آپ مختار ہین چاہے اسکو آزاد کیجیے یا وہ آپکے واسطے ہے پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مجھے آزاد کر دیا پھر مین صبح و شام آپکی خدمت مین حاضر ہوا کرتا تھا - یہ روایت مختصر ہے پھر ابو نعیم نے دوسرے طریق سے اسکو مرسل روایت کیا کہ سعید بن المسیب رحمہ نے بیان کیا کہ سلمان رضی اللہ عنہ مکاتب

Marfat.com

فارس میں دانیال کے ملت والے عالموں سے بعض کی صحبت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر سنا تھا کہ آپ ہدیہ کھا لینگے
اور صدقہ نہیں کھاینگے اور آپ کے دونوں شانوں کے بیچ میں خاتم النبوۃ ہی۔ پس جا کر میں حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم
جاہلوں پس منگے یا بہنے قید کیا پھر جب یا بہر گیا تو نکلکر شام کو آئے اور وہان ایک کنیسہ میں بسرکی پھر وہان سے نکلکر رسول
صلے اللہ علیہ وسلم کی تلاش میں چلے اور راہ گو اہل ساوہ نے پکڑ کر چورایا پھر وہان سے مدینہ لاکر فروخت کیا اور اس حالت میں
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مکہ میں تھے ہنوز ہجرت کر کے نہیں آئے تھے پھر جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو
سلمان نے کچھ پیش کیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہی۔ سلمان نے عرض کیا کہ صدقہ ہی پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکو
نہیں کھایا پھر دوسری کچھ چیز لاکر پیش کی تو فرمایا کہ اے سلمان یہ کیا ہی سلمان نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہی تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسمین سے کھایا اور سلمان رضہ نے آپ کے شانوں کے بیچ میں خاتم النبوۃ دیکھکر اسکو بوسہ دیا اور اسلام لائے
پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کیا گیا کہ یہ مملوک ہی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدل ادا کر کے آزاد کر دیا۔ حاکم نے
مستدرک میں حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو سلمان رضی اللہ
عنہ کچھ طعام جسپر چھوہارے رکھے تھے لائے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ اے سلمان یہ کیا ہی عرض کیا کہ یہ صدقہ ہی آپ نے
فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں پھر دوبارہ بہت ہی طعام لائے جسپر چھوہارے رکھے تھے اور فرمایا کہ اے سلمان یہ کیا ہی عرض
کیا کہ یہ ہدیہ ہی پس آپ نے اصحاب رضی اللہ عنہم کو حکم دیا کہ کھاؤ اور خود بھی تناول فرمایا۔ اور سلمان نے آپکی پشت مبارک
پر خاتم النبوۃ دیکھی پھر آپ نے سلمان رضہ سے پوچھا کہ کس کا غلام ہی سلمان رضہ نے ایک قوم کو بتلایا تو آپ نے فرمایا کہ اپنے
درخواست کر کہ وہ تجھے مکاتب کریں۔ اسقدر درختان خرما لگانے پر کہ اتنے میں جا دون اور تراکی پر درخت کرے یہانتک
کہ جب انکا پھل آ جاوے تو آزاد ہے۔ پس سلمان رضہ کی درخواست پر ان لوگوں نے بخوشی منظور کر لیا پس آنحضرت صلے اللہ
علیہ وسلم نے آکر اپنے دست مبارک سے پودے جمائے اور ایک درخت حضرت عمر رضہ نے جما دیا پھر یہ سب پودے اسی سال
بڑھکر پھل لائے سوائے اس ایک درخت کے تو آپ نے پوچھا کہ یہ درخت کس شخص نے جمایا تھا تو لوگون نے کہا کہ عمر رضہ نے
جمایا تھا پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خود اپنے دست مبارک سے جمایا پس وہ بھی اسی سال پھل لایا۔ رواہ احمد
بن راہویہ وابو یعلی الموصلی والبزار۔ ابن حجر نے کہا کہ اسناد صحیح ہی اور اس حدیث کو طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے
طویل روایت کیا اور اس سے ظاہر ہوا کہ جنکے مملوک ہوئے تھے وہ یہودی تھے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور بعض تفصیل تخریج عینی
میں ہی۔ اور مترجم نے ان روایات کے ترجمہ میں اسواسطے طول دیا کہ جس شخص نے دیانت وثقہ وعدالت کو جان لیا ہی وہ ان
روایات ثقات کو جانے کہ کل امتون میں حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کے فضائل وکمالات وعلامات مفصل مذکور ومعلوم تھے
اور ان تحریف کرنے والوں کا جھوٹی اکمال دعوی انجیل وتوریت رکھتے ہیں کچھ اعتبار نہیں ہی واللہ الہادی الی سبیل الرشاد
وعلیہ التوکل وبہ الاعتصام۔ قال من کان فی یدہ لقیط لا اب لہ۔ اگر کسی شخص کے قبضہ میں لقیط ہو جسکا باپ نہیں ہی
ف۔ یعنی کوئی شخص ایک بچہ کہیں پڑا ہوا اٹھا لایا اور اسکا باپ ظاہر نہوا حتی کہ لقیط کا اصول مجہول ٹھہرا۔ یجوز ان یقبض لہ الہبۃ
والصدقۃ لہ۔ تو اس لقیط کو کچھ ہبہ یا صدقہ دیا جاوے اسپر لقیط کے واسطے ملتقط کا قبضہ جائز ہی۔ ف۔ یعنی ملتقط
لقیط کی دونیت پرورش کے طور پر لقیط کے واسطے اس ہبہ یا صدقہ پر قبضہ کرے تو جائز ہی اور اسکے قبضہ سے ہبہ یا صدقہ پورا
ہو جائیگا۔ والاصل فی ہذا ان التصرف علی الصغار انواع ثلثۃ۔ اور اس باب میں قاعدہ کلی واصل یہ ہی کہ صغیر بچون پر
تین قسم کا تصرف ہوتا ہی۔ ف۔ یعنی اگرچہ تین قسم میں منحصر نہیں ہی لیکن ان تین قسم کا تصرف ہوتا ہی۔ اول تصرف ولایت
دوم تصرف ضرورت۔ اور سوم تصرف نفع محض۔ فنوع ہو من باب الولایۃ ولا یملکہ الا من ہو ولی۔ قسم اول کہ از باب ولایت

ہے اس تصرف کا مالک کوئی نہیں سوائے اسکے جو صغیر کا ولی ہو ف جیسے باپ دادا وصی چچا قاضی وغیرہ۔ کالانکاح جیسے صغیر کا نکاح کرنا۔ والشراء والبیع لاموال القنیۃ۔ اور جیسے خریدنا یا فروخت ایسے اموال کی جو رکھنے کیواسطے ہوتے ہیں ف جیسے پالنے کی گائے وغیرہ کہ جو تجارت کے واسطے نہیں ہے۔ لان الولی ہو الذی قام مقام صاحبہ بانابۃ الشرع۔ اسواسطے کہ شرع کے مقرر کرنے سے ولی ہی اُسکا قائم مقام نائب ہے۔ ونوع آخر ما کان من ضرورۃ حال الصغار۔ اور قسم دوم کہ جو صغیر بچوں کی ضرورت حال کے طور پر ہے۔ وہو شراء ما لا بد للصغیر منہ وبیعہ اور ایسی چیز کا خریدنا جس سے صغیر کو چارہ نہیں ہے ف قوت نفقہ وکپڑا وبیعہ۔ اور ایسی چیز کا بیچنا جسکے بیچنے سے چارہ نہیں ہے ف مثلاً صغیر کی گائے کا دودھ بگڑ جاوے یا انڈے گندے ہو جاویں اگر فروخت نہ ہوں۔ واجارۃ الاظآر اور دودھ پلائی کو اجرت پر مقرر کرنا ف جبکہ صغیر کو دودھ کی ضرورت ہے اور دودھ دو برس تک ہے۔ وذلک جائز ممن یعولہ وینفق علیہ۔ اور یہ تصرف ہر ایسے شخص سے جائز ہے جو صغیر کی پرورش کرتا نفقہ دیتا ہو۔ کالاخ والعم والام والملتقط۔ جیسے بھائی وچچا وماں وملتقط۔ اذا کان فی حجرہم بشرطیکہ صغیر مذکور انکی گود میں پرورش پاتا ہو۔ واذا ملک ہؤلاء ہذا النوع فالولی اولی بہ۔ اور جب یہ لوگ اس قسم کے تصرف کے مختار ہیں تو ولی بدرجہ اولی اسکا مختار ہے الا انہ لا یشترط فی حق الولی ان یکون الصبی فی حجرہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ ولی کے مختار ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ طفل مذکور اسکی گود میں پرورش پاتا ہو ف بلکہ ولی ہر حال میں مختار ہے اگرچہ طفل کسی دوسرے کی پرورش میں ہو۔ ونوع ثالث ما ہو نفع محض کقبول الہبۃ والصدقۃ والقبض۔ اور قسم ثالث وہ تصرف کہ جو محض نفع ہے جیسے ہبہ قبول کرنا وصدقہ قبول کرنا اور ہر ایک پر قبضہ کرنا۔ فہذا یملکہ الملتقط والاخ والعم والصبی بنفسہ اذا کان یعقل۔ تو ایسے تصرف کا اختیار ملتقط وبھائی وچچا وخود طفل کو جبکہ سمجھدار ہو حاصل ہے۔ لان اللائق بالحکمۃ فتح باب مثلہ نظرا للصبی۔ اسواسطے کہ حکمت سے لائق یہ ہے کہ طفل کی بہتری کی نظر سے ایسا دروازہ کھول دیا جاوے ف تاکہ ان لوگوں کے قبضہ وتصرف سے طفل کو نفع محض حاصل ہو ورنہ اس نفع سے محروم رہیگا تو ضرر ہوگا کہ ایسا تصرف جائز ہو فیملکہ بالعقل والولایۃ والحجر۔ تو اس تصرف کا مختار بذریعہ عقل وولایت وحجر ہوگا ف یعنی طفل خود بذریعہ سمجھ ہو جانے کے مختار ہوگا اور ولی بذریعہ ولایت کے اور باوجود عدم ولایت وحجر کے بھی ملتقط وغیرہ مختار ہے۔ وصار بمنزلۃ الانفاق اور یہ تصرف محض نافع ایسا ہو گیا جیسے نفقہ دینا ف کہ یہ محض نفع اور ہر شخص کی طرف سے جائز ہے۔ قال ولا یجوز للملتقط ان یؤاجرہ۔ اور ملتقط کو روا نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے ف یہی روایت جامع صغیر ہے اور کہا گیا کہ یہ مسئلہ وقف علی الاصح جائز ہے۔ م۔ ویجوز للام ان تؤاجرہ اذا کان فی حجرہا ولا یجوز للعم۔ اور ماں کو جائز ہے کہ اپنے پسر کو اجارہ پر دے جبکہ بچہ اُسی کی پرورش میں ہو ف اور ظاہر ہے کہ ماں کی نظر بہر حال بر شفقت ومصلحت ہے اور چچا کو یہ امر نہیں جائز ہے ف اگرچہ بچہ اسکی پرورش میں ہو۔ لان الام تملک اتلاف منافعہ باستخدامہ اسواسطے کہ ماں کو اختیار ہے کہ بچے سے اپنی خدمت لیکر اُسکے منافع کو مفت تلف کرے ف یعنی بچے سے جو کام ومنافع حاصل ہوتے ہیں ماں کو اس سے مفت اپنی خدمت لینے کا اختیار ہے اور بچہ پر ضروری واجب نہ ہوگی بلکہ ماں کی خدمت کرنے میں سعادت ہوا وہ بھی واجب ہے۔ ولا کذلک العم والملتقط۔ اور یہ حکم چچا وملتقط کے لئے نہیں ہے ف پس ماں کو یہ اختیار ہے کہ اسکی خدمت کر دے دوسرے اور نہ چچا یا ملتقط کو یہ اختیار نہیں کہ بھتیجے یا لقیط سے مفت خدمت لے تو ان کو بعوض اجارہ پر دینا بدرجہ اولی جائز ہے اور چچا وملتقط کو جب خود اختیار نہیں تو کوئی دلیل نہیں کہ انکو اجارہ پر دینے کا اختیار ہو۔ ولو اجر الصبی نفسہ لا یجوز۔ اور اگر طفل تمیز والے لڑکے نے اپنے آپ کو اجارہ پر دیا یعنی کسی کی نوکری یا مزدوری کر دی تو جائز نہیں ہے ف

Marfat.com

یعنی اجارہ لازم نہوگا- لانہ مشوب بالضرر- اسواسطے کہ یہ عقد مخلوط بضرر ہی ف- اور بچہ کی عقل پر اعتماد نہین ہوتا
الا اذا فرغ من العمل- لیکن جب طفل مذکور اس کا اجارہ سے فارغ ہوگیا ف- تو اسوقت اجارہ مذکورہ صحیح ہوجانے کا
حکم دیا جائیگا- لان عند ذلک تمحض نفعا- کیونکہ اسوقت وہ محض نفع رہگیا ف- کہ کام کرنا باقی نہین ہی اور اجرت
ملنا چاہیے- فیجب المسمی- تو جو اجرت ٹھہری ہی وہ واجب ہوگی ف- اور یہ حکم استحسان ہی- وہو نظیر العبد المحجور
یوا جر نفسہ و قد ذکرناہ- اور یہ نظیر مسئلہ غلام مجور کی ہی جسنے اپنے آپ کو اجارہ پر دیدیا اور اسکو ہم سابق مین بیان
کرچکے ہین ف- کہ غلام مجور کو اپنے آپکو اجارہ دینا نہین جائز ہی اور باوجود اسکے اگر اسنے اپنے آپ کو اجارہ دیا اور کام
سے فارغ ہوگیا تو استحسانا عقد جائز ہوجائیگا کہ یہ نفع محض رہگیا ہی- قال ویکرہ ان یجعل الرجل فی عنق عبدہ الرایۃ
ویروی الدایہ- مکروہ ہی کہ اپنے غلام کی گردن مین رایہ ڈالے اور بعضے لوگ اسکو دایہ روایت کرتے ہین ف- یعنی دال
بدال مہملہ لیکن یہ غلط ہی اور رایہ براء مہملہ صحیح ہی تو رایہ ڈالنا مکروہ ہی- وہو طوق الحدید الذی یمنعہ من ان یحرک
راسہ- رایہ ایک طوق لوہے کا ہوتا تھا جو غلام کو سر ہلانے نہین دیتا تھا ف- یعنی اسکی سختی سے غلام اپنے سر کو جنبش
نہین دے سکتا تھا- وہو معتاد بین الظلمۃ- اور یہ طریقہ ظالمون مین رائج تھا ف- کہ غلامون وغیرہ کو اسطرح تکلیف
وسزا دیتے تھے پس شریعت رحمت مین یہ امر حرام ہی- لانہ عقوبۃ اہل النار- اسواسطے کہ یہ دوزخیون کی سزا ہی ف-
یعنی دوزخیون کی گردن مین آتشی طوق آہنی ہونگے تو انکے مشابہ ظالم نے سزا دینی چاہی حالانکہ وہ اسکو میسر نہین ہوسکتی ہی فیکرہ
کالاحراق بالنار- تو یہ حرکت حرام ہی- جیسے آگ سے جلانا حرام ہی ف- حتی کہ اگر کسی جانور کو مار ڈالنا چاہے تو قتل
کردے اور یہ حرام ہی کہ اسکو آگ سے جلا دے- ولا یکرہ ان یقیدہ لانہ سنۃ المسلمین فی السفہاء واہل الدعارۃ
اور پاؤن مین بیڑی ڈالنا مکروہ نہین ہی اسواسطے کہ بدکار احمقون وتبہ کار فاسقون کے واسطے یہ سزا مسلمانون مین چلی آتی ہی
ف- کہ اہل اسلام ایسے لوگون کو جنکی طرف سے ملک مین فساد وچوری وبدکاری وغیرہ کا خوف وتجربہ ہوتا تھا تو انکو
یون ہی سزا دیتے تھے کہ بیڑیان ڈالکر قید کردیتے تھے- فلا یکرہ فی العبد تحرزا عن اباقہ وصیانۃ لمالہ- تو غلام کے
حق مین یہ سزا مکروہ نہین تاکہ اسکے بھاگ جانے سے بچاؤ ہو اور اپنے مال کی حفاظت ہو ف- لیکن واضح ہو کہ گلے مین
طوق کی زنجیر کو اسکی بیڑی مین باندھ کر جکڑ دینا اور دوزخیون کی مشابہت کرنا حرام ہوجائیگا پس معنی صرف اسی قدر ہین
کہ پیرون مین بیڑیان ڈالدینا کہ دوڑنا وبھاگنا ممکن نہو جائز ہی- قال ولا باس بالحقنۃ یرید بہ التداوی حقنہ
مین مضائقہ نہین درحالیکہ اس سے دوا کرنا مقصود ہو ف- کہ مرض زائل ہو مثلا قولنج وغیرہ سے صحت ہو یا مرض
پیدا ہوجانے کا خوف جاتا رہے اور کفایہ مین اشارہ نکالا کہ اس فعل سے موٹا پن حاصل ہونا مقصود نہو یعنی جبکہ شدید لاغری
نہین ہی مگر وہ حقنہ سے چاہتا ہی کہ بیل کی طرح موٹا تازہ ہوجاوے تو اس مقصود کے واسطے حقنہ مباح نہین ہی- بلکہ مرض
کے لحوق یا خوف سے جائز ہی- لان التداوی مباح بالاجماع- اسواسطے کہ دوا کرنا بالاجماع مباح ہی- وقد ورد
باباحتہ الحدیث- اور اسکے مباح ہونے مین حدیث وارد ہوئی ہی ف- جسکے معنی یہ ہین کہ تم لوگ دوا کرو کہ اللہ تعالے
نے سوائے موت وبڑھاپے کے ہر بیماری کے واسطے دوا رکھی ہی- رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن
ابی شیبہ واسحق وابو یعلی والبخاری فی الادب والطبرانی وابن حبان والحاکم وقال الترمذی حسن صحیح من حدیث اسامۃ بن شریک
رضی اللہ عنہ اور یہ حدیث ابو الدرداء رض سے بروایت ابو داؤد مروی ہی جسمین وارد ہی کہ اللہ تعالے نے بیماری اتاری اور
دوا اتاری پس تم لوگ دوا کرو اور کسی حرام چیز سے دوا مت کرو- حدیث انس رضی اللہ عنہ سے بروایت احمد وابن ابی شیبہ
وابو یعلی باسناد حسن- حدیث ابن عباس رض بروایت اسحق وعبد بن حمید والطبرانی- اور حدیث ابن مسعود رض بروایت بیہقی

بطریق جراح بن ملیح رحمہ اللہ تعالے جو وکیع کے والد ہین اور چونکہ انہین ایک طرح کا ضعف بیان کیا جاتا ہے لہذا بیہقی نے کہا کہ اسکو ابو حنیفہ رح نعمان بن ثابت کوفی اور ایوب بن عائذ الطائی کی متابعت سے بیان کیا۔ عینی رح نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رح کی اسناد سے ابو نعیم نے طب مفرد مین روایت کیا ہے۔ واضح ہو کہ حدیث ابو حنیفہ رح مین یہ زائد ہے کہ تم لوگ گائے کے دودھ کا التزام رکھو کہ یہ ہر درخت سے لیتی ہین" اور ایک روایت مین گائے وادنٹ دونون وارد ہین۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمین ایک حکمت نفیس ہے کہ انسانی خلقت جسمی مین اختلاط اجزاے ارضی ہے اور اسمین اوصاف مختلفہ الآثار رہین پس جسم انسانی مین غذا کے ذریعہ سے جمیع اصناف کے واسطے عوض پہونچتا رہتا ہے اسی واسطے جو غذا کہ طبیعت انسانی سے زیادہ موافق ہو وہ زیادہ مفید ہوتی ہے لیکن جب کوئی جزو کم ہوگیا تو اجزاے ارضی مین جس چیز مین یہ جزو زیادہ ہو وہ غذا پہونچانے سے صحت وقوت ہو جاتی ہے بشرطیکہ وہ از قسم نباتات ہو کیونکہ خاک وغیرہ جمادات بے استحالہ موافق طبیعت انسانی نہین ہوتا ہے اور اس سے اشارہ عجیب نکلا کہ روح کا تعلق عالم بالا سے ہے اور اسکو اس عالم مادیات مین سے جسم بناکر تعلق خاص دیا گیا ہے اور جب یہ جسم پھر اس زمین مین مخلوط ہو جائیگا تو جو وقت قدرت بالغہ الہیہ حشر قیامت کو مقتضی ہوگی بعینہ وہی جسم پیدا ہو جائیگا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جن چیزون کے واسطے دنیا مین انسان حریص ہے وہ سب اسی خاک کی پیداوار ہے اور اس مضمون کی توضیح مدلل مترجم نے تفسیر سورہ نحل مین بیان کی ہے۔ اور یہان گنجایش نہین ہے بالجملہ اس حدیث مین گائے کے دودھ کا التزام رکھنے کی تاکید ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رض بروایت قضاعی وابو نعیم وارد ہے۔ بالجملہ احادیث کثیرہ سے نکلا کہ دوا کرو۔ لیکن یہ جزم رکھنا چاہیے کہ جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہے تو دوا کو موافق بیماری کے اثر دیتا ہے کہ بیماری سے صحت ہو جاتی ہے اور جب اسنے نہین چاہا تو اول تشخیص ہی نادرست ورنہ اثر ندارد ہے لہذا شفاء متعلق اللہ تعالے کے پیدا کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ ولا فرق بین الرجال والنساء۔ اور دوا جائز ہونے مین عورت و مرد مین کچھ فرق نہین ہے ف۔ پس عورت و مرد سب کے واسطے دوا کرنا جائز ہے۔ الا انہ لا ینبغی ان یستعمل المحرم کالخمر ونحوہا۔ ولیکن جو چیز حرام کی گئی ہے مانند شراب وغیرہ کے اسکو استعمال کرنا نہین چاہیے۔ ف۔ پس اگر وہ نجس ہو جیسے شراب تو اسکو زخم ظاہری پر بھی استعمال نکرے اور اگر نجس نہو جیسے سنکھیا تو اسکو صرف کھانے مین استعمال کرنا حرام ہے۔ لان الاستشفاء بالمحرم حرام۔ اسواسطے کہ حرام چیز سے شفاء چاہنا بھی حرام ہے ف۔ شیخ مصنف رح نے اول تو فرمایا کہ "استعمال کرنا نہین چاہیے" گویا اشارہ تھا کہ کچھ گنجایش ہے اگرچہ چاہیے نہین اور آخر مین تصریح کردی کہ حرام ہے تو گویا متاخرین کے اختلاف مین اسی کو ترجیح دی کہ استعمال حرام ہے اور اسی کی تصریح بھی کلام مصنف رح سے مذکور ہوئی ہے۔ م۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ شراب سے علاج پوچھنے والے کو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی چیز مین تمہاری شفاء نہین رکھی جو تم پر حرام فرمائی ہے۔ رواہ احمد والطبرانی وابن ابی شیبہ والحاکم والطحاوی ومحمد فی الآثار وعلقہ البخاری جزما۔ اور امام محمد کے آثار مین اسطرح اضافہ ہے کہ حضرت ابن مسعود رض نے فرمایا کہ تمہاری اولاد تو فطرت پر پیدا ہوئی ہے پس تم شراب سے انکا علاج مت کرو اور نہ انکو شراب کی غذا دو کہ اللہ تعالے نے کسی رجس مین شفاء نہین رکھی ہے اور اسکا گناہ اسی پر ہوگا جو بچہ کو پلاوے قال تلک روایۃ بیھقی۔ اور حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے نے کسی حرام مین شفاء نہین رکھی ہے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ وابو یعلی والبیہقی۔ اور حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ مین مرفوعاً وارد ہے کہ خمر سے منع فرمایا اور کہا کہ وہ دوا نہین بلکہ داء یعنی بیماری ہے۔ رواہ مسلم وابو داؤد۔ پھر واضح ہو کہ دوا کرنا خلاف توکل نہین ہے اور گوش ہوش سے سننا چاہیے کہ جس شخص نے یہ جزم کیا کہ شفاء اللہ تعالیٰ عز و جل

کی طرف سے ہے اور جب وہی چاہے تو دوا موافق ہو جاتی اور صحت ہوتی ہے ورنہ دوا وغیرہ مین خود کچھ تاثیر نہین ہے تو یہ شخص
مومن عاقل ہے جسکو اللہ تعالے عز و جل پر توکل ہے پھر وہ دوا کے واسطے طلب بحکم و اس وطاعت الٰہی عز و جل کرتا ہے جیسے
تن کے لیے غذا کی کوشش کرتا اور اسکو سردی و گرمی سے بچانے کے لیے جستجو کرتا ہے پس یہ شخص متوکل مطیع ہے اور اگر دوا نہ کی تو شبہہ
ہے کہ شاید کچھ طاعت کے خلاف ہو اور اگر اس شخص کے دل مین شیطانی وسوسہ آتا ہو کہ دوا کو دخل ہے تو یہ توکل نہ دارد ہے خواہ
وہ علاج کرے یا نکرے - غرض حاصل یہ کہ اسباب ظاہری کے واسطے تجسس کو فرمانبرداری خیال کرے اور اللہ تعالے پر
بھروسا کرے تو متوکل ہے اور اگر بے اختیاری وسوسہ ان اسباب ظاہری کی طرف دوڑتا ہے تو توکل مین نقصان ہے اور بعض جاہل
لوگوں نے توکل کے معنی یہ سمجھے کہ ہاتھ پاؤن کو کام مین نہ لاوے بلکہ بیٹھا رہے یا جنگل مین بیٹھے تو وہ متوکل ہے اور یہ شخص غافل
ہے کہ اسکو اتنا نہین سوجھتا کہ وہ کیسے سے اترنے مین اور پاخانہ جانے مین اور مانند انکے تمام ضروری کامون مین اسی
کے موافق حرکت کرتا ہے حتی کہ بھوک سے مرجاوے تو جہنمی ہے یا سردی سے مرجاوے تو دوزخی ہے پس ہاتھ پاؤن کو جیسے
کرنا کاہل و سستی جسم ہے اس سے اعتقاد کو کچھ فائدہ نہین ہے - ان بزرگون مین سے ایک قوم تھی جنکی مراد اس سے یہ تھی
کہ بہت خفیف محنت سے بہت قلیل معیشت حاصل کرین جو ایک ہفتہ یا چار روز تک کافی ہو اور باقی تمام وقت یاد الٰہی تعالے
مین آخرت کے واسطے صرف کرین اور یہ مناسبت محمود اور بہت محبوب ہے - و من اللہ عز و جل التوفیق - م - قال ولا بأس
بزرق القاضی - رزق قاضی مین مضائقہ نہین ہے - ف - یہ مسئلہ شروع ہے کہ قاضی نے جو بیت المال سے اپنا رزق
لیا تو اسمین کچھ مضائقہ نہین ہے - لانہ علیہ السلام بعث عتاب بن اسید الی مکۃ و فرض لہ و بعث علیا الی
الیمن و فرض لہ - اسکی دلیل نقلی یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو مکہ پر مقرر کرکے
بھیجا اور عتاب رض کے واسطے نفقہ مقرر کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یمن پر بھیجا اور حضرت علی رض کے واسطے نفقہ
مقرر کیا - ولانہ محبوس بحق المسلمین فیکون نفقتہ فی مالھم و ھو مال بیت المال - اور اسی دلیل قیاسی
کہ قاضی تو مسلمانون کے حق و کام کے واسطے محبوس ہے تو اسکا نفقہ بھی مسلمانون کے مال سے ہوگا اور مسلمانون کا مال وہ ہے
جو بیت المال مین ہے - ف - اور اس باب مین آثار و اجماع بھی موجود ہے لیکن استدلال مین تحقیق و توضیح ضرور ہے اسلیے
ہو کہ زیلعی وغیرہ نے لکھا کہ ہمارے فقہا و مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ
کے واسطے ہر سال چالیس اوقیہ رزق مقرر فرمایا تھا اور ایک اوقیہ چالیس درم کا ہوتا ہے اور یہان سوال یہ ہوتا ہے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے جو مال مقرر کیا تھا وہ مقرر کیا حالانکہ اسوقت دیوان یا بیت المال نہین تھا کیونکہ دیوان تو حضرت عمر رضی اللہ
عنہ کے وقت مین قائم کیے گئے ہین - اسکے جواب مین بعض نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مال سے دیا جو اللہ تعالے
نے آپ پر انعام فرمایا تھا اور بعض نے کہا کہ اس مال سے مقرر کیا جو آپ نے نصارائے نجران سے لیا یا اس جزیہ سے جو آپنے
مجوس ہجر سے لیا تھا اور ابو الربیع بن سالم نے ذکر کیا کہ آپ نے عتاب رض کے واسطے روزانہ ایک درم مقرر فرمایا تھا اور ابن سعد نے
بطریق الواقدی سے روایت کیا کہ خلیفہ عمر بن عبد العزیز نے اپنی خلافت مین کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا
حالانکہ آپ کا عامل مکہ پر عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ جسکو فتح مکہ کے روز مقرر فرمایا تھا وہ بدستور وہان عامل رہا - اور وہ
برابر عامل رہا یہان تک کہ اسنے وفات پائی رضی اللہ تعالے عنہ - اور دوسرے طریق سے روایت کی عتاب بن اسید رضی اللہ
عنہ نے کہا کہ جب سے مین اس کام کا متولی ہوا ہوں مین نے کچھ نہین پایا سوائے معدود کپڑون کے کہ جنکو مین نے اپنے آزاد
کیے ہوئے غلام کیسان کو پہنا دیا - اسی کے مانند حاکم نے مستدرک مین روایت کرکے سکوت کیا - شیخ زیلعی و انکے بعد شیخ ابن
حجر ہر دو ون نے اتفاق کیا کہ عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے روزینہ مقرر ہونا آنحضرت

Marfat.com

صلے اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہین ہوتا ہی لیکن عینی رح نے بعد نقل کلام زیلعی رح کے کہ روزینہ مفروض ہونا غریب ہی اسطرح
رد کیا کہ کیونکر غریب کہا جاوے حالانکہ بیہقی نے زہری رح سے مرسل روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید
رضی اللہ عنہ کو عامل مکہ پر سالانہ چالیس اوقیہ مفروض کیا۔ ذہبی رح نے مختصر مین کہا کہ یہ صحیح نہین ہوا۔ مین کہتا ہون کہ بیہقی نے
دوسری اسناد سے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رض کو مکہ پر
مقرر کیا اور اسکی عمالت کی چالیس اوقیہ چاندی سالانہ مفروض فرمائی۔ عینی رح نے کہا کہ اسکی صحت مین شک ہونا چاہیے
کیونکہ جو شخص کہ مسلمانون کی عام طور پر کوئی خدمت سنبھالے تو اسکی معاش کی کفایت ضروری ہی اور بخاری رح نے باب
رزق الحکام مین لکھا کہ شریح رضی اللہ عنہ تابعی جلیل اپنی خدمت قضا پر اجرت لیتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے
فرمایا کہ وصی بقدر اپنے کام کے رزق کھاویگا۔ اور حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نے رزق لیا ہی اور عبد الرزاق نے
مصنف مین حکم رح سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شریح اور سلمان بن ربیعۃ الباہلی کو کار قضا پر روزینہ دیا ہی
مترجم کہتا ہی کہ اسکے اسناد مین حسن بن عمارہ متروک ہی۔ اور ابن سعد رح نے طبقات مین ابن ابی لیلی سے روایت کی کہ مجھے
خبر پہونچی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شریح کو پانچ سو درم روزینہ مقرر کیا۔ مترجم کہتا ہی کہ ابن ابی لیلی قاضی کوفہ مین کلام ہی
باوجود اسکے منقطع ہی۔ ابن سعد رح نے لکھا کہ اخبرنا عفان بن مسلم حدثنا عبد الواحد بن زیاد عن الحجاج بن ارطاۃ عن نافع
قال استعمل عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ زید بن ثابت الخ۔ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو
عامل قضا کیا اور روزینہ مقرر کیا۔ مترجم کہتا ہی کہ حجاج نے معنعن روایت کی اور نافع نے حضرت عمر رض کو نہین پایا۔ اور ابن
سعد نے عطاء بن السائب و میمون و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو صبح
کپڑون کی گٹھری لیکر بازار کو روانہ ہوئے تاکہ تجارت کرکے رزق عیال حاصل کرین پس راہ مین انسے حضرت عمر و ابو عبیدہ رض
سے ملاقات ہوئی تو ان دونون نے حضرت خلیفۃ الصدیق رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ آپ اس حال
سے کہان تشریف لیجاتے ہین حالانکہ آپ کے ذمہ مسلمانون کی تولیت لازم ہی تو حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر مین
اپنے اہل و عیال کو کہان سے کھلاؤنگا۔ تو ان دونون نے عرض کیا کہ اچھا آپ اسوقت واپس تشریف لے چلین اور ہم سب
ملکر آپکے واسطے مفروض کرینگے۔ اور دوسری روایت مین ہی کہ روزانہ اپنے واسطے اور اپنے عیال کے واسطے قدر کفایت
لیا کرتے تھے پھر جب آپ کی وفات کا وقت آیا تو فرمایا کہ جو کچھ ہمارے پاس ہی سب مسلمانون کے مال مین واپس کراؤ اور
میری زمین جو فلان مقام پر واقع ہی وہ مسلمانون کے واسطے بعوض اس مال کے ہی جو مین نے انکے اموال مین سے لیا ہی
پس یہ زمین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کی تو عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے اپنے بعد والون کو سختی و تعب مین
ڈال دیا۔ کما فی العینی۔ اور اسکی اسناد مین واقدی رح مین کلام ہی لیکن شیخ ابن کثیر رح اپنے شیخ محقق سے نقل کیا کہ جسکا مآل
یہ کہ واقدی کی توثیق مرجح ہی۔ اور روید اسمین حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہی کہ جسکو عبد الرزاق نے معمر عن الزہری
عن عبد الرحمن بن کعب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اپنی قوم کے نوجوانون مین سے دلیر خوبصورت
تھا اور اپنے پاس کچھ نہین رکھتا تھا اور سخاوت کی وجہ سے اسپر قرضہ چڑھتا گیا یہان تک کہ اسکے تمام مال کو گھیر لیا آخر تک
اس حدیث کے آخر مین ہی کہ جب مکہ فتح ہوا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو یمن کے ایک ٹکڑے پر سوار کرکے روانہ کیا
تاکہ انکی شکستہ حالی کو پورا کرین الخ۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسمین دلیل ہی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی سرداری و کام بعوض تھا فافہم
واللہ تعالی اعلم۔ م۔ بالجملہ جب قاضی و خلیفہ نے مسلمانون کا کام کیا تو انہین کے مال سے روزینہ کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ وہ انکے
کام مین روکا گیا ہی۔ وہذا لان الحبس من اسباب النفقۃ۔ اور یہ حکم اسوجہ سے ہوا کہ روکا جانا منجملہ اسباب نفقہ

Marfat.com

کے ہے ف۔ یعنی جن سبب سے نفقہ لازم آتا ہے انمین سے یہ بھی ہے کہ اسکے کام مین روکا جاوے۔ کما فی الوصی۔ جیسے وصی کی صورت مین ف۔ کہ جب یتیم کے کام مین وہ پھنسا اور اپنے کام سے روکا گیا تو وصی کا نفقہ بھی اس مال سے بطور معروف واجب ہوتا ہے۔ والمضارب۔ اور جیسے مضارب مین۔ اذا سافر بمال المضاربۃ۔ جبکہ مضارب مال مضاربہ کو لیکر سفر کو جاوے ف۔ تو وہ اسی کام مین پھنس گیا تو اسکو اسی مال سے نفقہ لیگا۔ وہذا فیما یکون کفایۃ۔ اور یہ حکم ایسے نفقہ مین ہے جو بقدر کفایت ہو۔ فان کان شرطا فہو حرام۔ اور اگر کچھ اجرت یا تنخواہ قاضی کے واسطے شرط کی گئی ہو تو یہ حرام ہے۔ لانہ استیجار علی الطاعۃ۔ اسواسطے کہ فعل طاعت پر اجارہ ہے۔ اذ القضاء طاعۃ بل ہو افضلہا۔ اسواسطے کہ قضا تو طاعت ہے بلکہ طاعات مین سے افضل ہے ف۔ اور یہ مسئلہ دلیل ہے کہ حنفیہ کے نزدیک طاعات کا اجارہ ممنوع ہے سوائے قرآن مجید کی تعلیم کے کہ وہ بضرورت جائز ہے اور ایسے ہی جسمین ضرورت ہو اور ما سوائے اسکے ممنوع ہے۔ حتی کہ قاضی کے واسطے بھی شرط کر کے روزینہ یا تنخواہ لینا ممنوع ہے اور سلطان کو ایسا قاضی مقرر کرنا بھی ممنوع ہے بلکہ وہ بقدر کفایت قاضی کو دیدے۔ رہا یہ امر کہ آیا قاضی کو خود لینا حلال ہے یا نہین تو فرمایا۔ ثم القاضی اذا کان فقیرا فالافضل بل الواجب الاخذ۔ کہ قاضی جب محتاج ہو تو اسکے واسطے افضل یہ کہ لے بلکہ لینا واجب ہے۔ لانہ لا یمکنہ اقامۃ فرض القضاء الا بہ اذ الاشتغال بالکسب یقعدہ عن اقامتہ۔ اسواسطے کہ قاضی کو فرض قضا ٹھیک ادا کرنا بدون اسکے ممکن نہوگا کیونکہ کمائی مین مشغول ہونا اسکو ادا سے فرض سے عاجز کریگا ف۔ کیونکہ جب وہ کار محنت سے تھک گیا تو کار قضا سے عاجز ہوگا۔ وان کان غنیا فالافضل الامتناع علی ما قیل رفقا ببیت المال۔ اور اگر قاضی تونگر آدمی ہو تو کہا گیا کہ بیت المال کی رعایت کر کے اسکے حق مین افضل یہ کہ رزق لینے سے انکار کرے۔ وقیل الاخذ وہو الاصح۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ لینا افضل ہے اور یہی اصح ہے۔ صیانۃ للقضاء عن الہوان ونظرا لمن یولی بعدہ من المحتاجین۔ تاکہ خواری سے کار قضا کی حفاظت ہو اور اس تونگر کے بعد جو لوگ محتاجون مین سے کار قضا پر متولی ہون انکی رعایت ہو ف۔ یعنی جب دوسرے کامون کے واسطے سلطنت کی طرف سے اموال کثیرہ دیے جاتے ہین اور کار قضا مفت لیا جائیگا تو عوام جاہلون کی نظر مین یہ کام خوار ہوگا حالانکہ یہ سب سے افضل ہے لہذا بہتر ہوگا کہ اسکے واسطے بھی روزینہ جلیل دیا جاوے اور نیز اگر اس قاضی نے روزینہ نہین لیا اور دیوان مین قاضی کے نام کچھ نہوا پھر اسکے بعد دوسرا محتاج قاضی مقرر ہوا تو وہ پریشان ہوگا۔ لانہ اذا انقطع زمانا یتعذر اعادتہ۔ اسواسطے کہ جب قاضی کا روزینہ ایک زمانہ تک بند رہا جبکہ تونگر قاضی تھا تو بعد اسکے جاری ہونا مشکل ہے ف۔ لیکن مخفی نہین کہ یہ صرف بد انتظامی کی وجہ ہوگی یا جبکہ سلاطین و وزرا بدکار فاسق ہون کہ تمام بیت المال کو فضول مصارف مین خرچ کرین ورنہ فورًا معلوم ہوتی ہی درج ہوگا اور بیت المال معمور ہے بس کچھ دشواری نہین ہے۔ ثم تسمیتہ رزقا تدل علی انہ بقدر الکفایۃ۔ پس اس مال کا رزق نام رکھنا دلیل ہے کہ وہ بقدر کفایت ہوگا ف۔ یعنی اسی قدر ہوگا جس سے اسکی کفایت حاجت پوری ہو جاوے اور وہ بمد اجرت نہوگی۔ وقد جری الرسم باعطائہ فی اول السنۃ لان الخراج یوخذ فی اول السنۃ وہو یعطی منہ۔ اور رسم یون جاری ہوئی کہ ابتدائے سال مین یہ رزق قاضی کو دیدیا جاتا تھا اسواسطے کہ اسوقت مین خراج اول سال مین لے لیا جاتا تھا اور رزق مذکور اسی خراج مین سے دیا جاتا ہے۔ وفی زماننا الخراج یوخذ فی آخر السنۃ۔ اور ہمارے زمانہ مین خراج لینے کا دستور یہ ہے کہ وہ سال کے آخر ہونے پر لیا جاتا ہے۔ والماخوذ من الخراج خراج السنۃ الماضیۃ ہو الصحیح۔ اور جو خراج لیا گیا یہ گذرے ہوئے سال کا خراج ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے۔ ولو

استوفی رزق سنۃ - اور اگر قاضی نے پیشگی ایک سال کا رزق لے لیا۔ ثم عزل قبل استکمالہا - پھر سال مذکور پورا ہونے سے پہلے معزول کر دیا گیا - قیل ہو علی اختلاف معروف فی نفقۃ المرأۃ اذا ماتت فی السنۃ بعد استعجال نفقۃ السنۃ - تو بعض نے فرمایا کہ اسکا حکم اسی اختلاف معروف پر مبنی ہے جو نفقۂ زوجہ کے حق میں ہے جبکہ وہ ایک سال کا نفقہ پیشگی لینے کے بعد درمیان سال میں مرگئی ف - یعنی اگر عورت نے اپنے شوہر سے ایک سال کا نفقہ پیشگی لیا پھر سال ختم ہونے سے پہلے وہ مرگئی یا شوہر مرگیا تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک باقی نفقہ پھیرنا واجب نہیں ہے اور امام محمد رح کے نزدیک پھیرنا واجب ہے اس بنا پر قاضی کو بھی باقی نفقہ پھیرنے میں اختلاف ہے حتی کہ ابو یوسف کے نزدیک پھیرنا واجب نہیں ہے اور امام محمد رح کے نزدیک واجب ہے - والاصح انہ یجب الرد - اور اصح قول یہ کہ قاضی کو بقیہ نفقہ پھیرنا واجب ہے ف - اور اگر قاضی نے خرچ کر ڈالا ہو تو چاہیے کہ بالاتفاق ضامن نہو - واللہ تعالی اعلم - قال ولا باس بان یسافر الامۃ وام الولد بغیر محرم - جامع صغیر میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ باندی یا کسی کی ام الولد بغیر محرم کے سفر کرے ف - یہی مکاتبہ کا حکم ہے - اور آزادہ عورت کے واسطے یہ امر ممنوع ہے پس جس نے اپنی باندی کو وطی کر کے مدبرہ بنایا ہو یا اس سے اولاد ہو کر ام ولد ہو گئی ہو وہ آزادہ کے حکم میں بالفعل بنظر سفر نہیں ہے - لان الاجانب فی حق الاماء فیما یرجع الی النظر والمس بمنزلۃ المحارم علی ما ذکرنا من قبل - اسواسطے کہ باندیوں کے حق میں اجنبی لوگ دربارۂ نظر یا چھونے کے بمنزلۂ محارم کے ہیں جیسا کہ ہمنے سابق میں مفصل بیان کیا ہے ف - تو وہ جہاں اجنبیوں کے ساتھ مسافر ہے وہ اجنبی مرد اسکے حق میں بمنزلۂ محرم کے ہے - وام الولد امۃ لقیام الملک فیہا وان امتنع بیعہا واللہ اعلم بالصواب - اور ام ولد تو بھی ابھی تک باندی ہے کیونکہ اسمیں ملکیت قائم ہے اگرچہ اُسکی فروخت ممتنع ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب ف - مترجم کہتا ہے کہ چونکہ کتاب الکراہیۃ کے ابواب میں بنظر تقوی ضرورت ہے لہذا اس کتاب کے بقیہ ابواب و فصول بھی بیان کرنا ضرور ہیں لہذا بطور تتمہ کے تکملہ کرتا ہوں - (فصل فی الدعاء والتکبیر والواعظ) اگر دعاء میں کہے کہ الٰہی اپنے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی دعوت یا وسیلہ سے میری دعاء قبول فرما تو مضائقہ نہیں وجائز ہے - الخلاصہ - اللہ تعالی کے اسماء حسنی سے دعا کرنا افضل ہے - المحیط - دعاء رحمت میں ایسے اسماء پاک لاوے جو رحمت ہیں جیسے غفور رحیم کریم وغیرہ اور ایسے اسماء پاک لانا نہیں لائق ہے جو غضب کو مشعر ہیں جیسے منتقم وجبار وشدید العقاب وغیرہ - لہذا اگر کسی ظالم پر بددعا منظور ہو تو ایسے اسماء پاک سے بددعاء کرے - م - طریقہ دعاء میں افضل یہ کہ دونوں ہاتھ کھلے رکھے اور دونوں کے درمیان کشادہ رکھے اگرچہ قلیل ہو اور ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر نہ رکھے اور اگر عذر یا سخت سردی کی حالت میں اپنے کلمہ کی انگلی سے دعاء کی تو کافی ہے اور مستحب یہ کہ دعاء کے وقت سینہ تک اپنے ہاتھ اٹھاوے - القنیہ - بعد دعاء کے چہرہ پر ہاتھ پھیرنا بعض مشائخ کے نزدیک یہ کچھ نہیں ہے اور بہت سے مشائخ نے اسکو معتبر رکھا اور یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث میں ریاده وارد ہوا ہے - الینابیع - اگر کسی نے کہا کہ استغفر اللہ واتوب الیہ - تو طحاوی رح نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ جائز ہے - القنیہ - رمضان میں ختم قرآن کے وقت دعاء کرنا مکروہ ہے لیکن یہ ایسی بات ہے کہ اسپر فتوی نہ دیا جاوے - خزانۃ الفتاوی - اور وجہ کراہت یہ ہے کہ ختم جماعت میں دعاء کرنا آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول نہیں ہے - پھر مصلی کو نماز میں تو ایسی دعاء کرنا چاہیے جو محفوظ و یاد ہو تاکہ ایسا نہو کہ کلام الناس کے مشابہ الفاظ نکلکر نماز فاسد ہو اور سوائے نماز کے چاہیے کہ حضور دل والحاح سے جو دعاء دل میں آوے مانگے کیونکہ دعاء یاد کرنے سے دل کی رقت و نرمی جاتی رہتی ہے - المحیط - اگر کسی نے کہا کہ تم کو اللہ تعالی کا واسطہ یا قسم کہ میرا یہ کام کر دے تو اسپر یہ کام کرنا واجب نہیں ہوتا لیکن بنظر ادب بہتر یہ کہ اسکو پورا کر دے - الکافی - اسی طرح اگر کہا کہ بحق الٰہی عزوجل یا بحق محمد صلے اللہ علیہ وسلم آپ میرا یہ کام کر دیجئے تو حکم وہی ہے۔

Marfat.com

کہ منظر مروت الٰہی ہے یہی مختار ہے انتہا حبیبہ - دعاء چار قسم ہین - ۱ - دعاے رغبت تو اسمین ہتھیلیان آسمان کی جانب رکھے ۲ - دعاے خوف تو اسمین ہتھیلیون کی پشت آسمان کی جانب رکھے - ۳ - دعاے تضرع تو اسمین التحیات کے اشارہ کی طرح چھنگلیا اسکے پاس والی انگلی بندکرکے انگوٹھے بیچ کی انگلی سے حلقہ کرکے کلمہ کی انگلی سے تضرع کا اشارہ کرے - ۴ - دعاے خفیہ اور یہ اس دعاء کو کہتے ہین جو آدمی اپنے دل مین مانگے - شرح الامام السرخسی لمختصر الحاکم - مجموع الفتاوی - جس سے بدون غفلت دعاء ممکن نہو تو ترک کرنے سے دعاء کرنا افضل ہے - القاضیخان - بعض شرائط دعاء کو مقدمہ مین ذکر کیا گیا ہے - ایک قوم صوفیہ نے دعاء سے سکوت اختیار کیا اور شاید بھید یہ کہ جو امور جاری ہونے والے ہین وہ مشیت و ارادہ الٰہی عزوجل مین قرار ارادہ الٰہی عزوجل کو پسند کرنا محبوب ہے لیکن مخفی نہین کہ کسی مخلوق کو یہ خیال نہین ہوتا کہ وہ اپنی خواہش سے تقدیر الٰہی عزوجل کو بدلے بلکہ دعاء تو تضرع عبودیت ہے اسی واسطے حدیث مین ہے کہ دعاء مغز عبادت ہے - اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جہنم داخرین - اور حدیث مین ہے کہ جس بندے کے واسطے دعاء کرنے کا دروازہ کھول دیا گیا اسکو توفیق خیرات عطا ہوئی - اور حدیث مین ہے کہ بہتر دعاء یہ کہ دنیا و آخرت مین عافیت مانگے - ایک نے صبر کی دعا کی تو فرمایا کہ اے فلان تو نے بلا مانگی پس عافیت مانگ - بھید یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بلاء جب نازل ہو تو بندہ صبر کرے اور استقامت چاہے اور بلاے الٰہی عزوجل پر صبر کرنا مشکل ہے تو دلیری نکرے بلکہ عافیت کا خواستگار ہو - خطبہ مین فرمایا کہ اے لوگو دشمنون یعنے کفار سے مقابلہ کی تمنا مت کرو اور عافیت مانگو لیکن جب تم بھڑ جاؤ تو ثابت قدم رہو - حدیث مین ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اسکے لائق ادا کرے اور اپنی حاجات کی دعاء کرے پھر حمد و ثناء و درود پڑھے اور بعض روایات مین درود اول و آخر و درمیان مین ظاہر ہوتا ہے - حدیث مین ہے کہ غافل دل کی دعاء اللہ تعالیٰ قبول نہین کرتا ہے - حدیث مین ہے کہ تم دعاء کرو اللہ سے اس حال کے ساتھ کہ تمکو قبولیت کا متیقن ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے کوئی مانع نہین ہے - منع ہے کہ جلد بازی نکرے یعنی کہے کہ مین نے دعاء کی تھی وہ قبول نہوئی - قبولیت سے کوئی دعاء خالی نہین ہوتی خواہ بالفعل دی جاوے یا اسکے عوض دوسری بہتری دیجاوے یا قیامت کے لیے ذخیرہ رکھی جاوے - حدیث مین ہے کہ دعاء گناہ یا قطع رحم نہو - حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ لا الٰہ الا ہو الحی القیوم الرحمن الرحیم بدیع السموات والارض ذو الجلال والاکرام - مین اسم اعظم ہے - مترجم کے نزدیک بعض دیگر عبارات کی نسبت بھی حدیث مین اسم اعظم کا فرمان آیا تو تحقیق یہ کہ جامع کمالات الٰہیت مرجع رحمت جب بندہ کی التجاء مین جمع ہون تو مفید رحمت عظمی و قبولیت ہین لیکن دیگر عبارات اسطرح جمع کرنا ہر ایک کا کام نہین لہذا ان آیات مذکورہ کا اشارہ فرمایا بغیر ازینکہ اسوقت دل مین ان صفات کاملہ رحمت کا ظہور و نزول ہونا ضرور ہے اور یہ دقیق گفتگو ہے سمجھو سرسری بات ہے نافہم - واضح ہو کہ زبان کو دروغ و فحش سے پاک رکھنا - آسایش کے وقت عاجزی سے دعاء کا التزام رکھنا - بدن کا گوشت حرام طعام سے پیدا نہوا ہو اور اسوقت بھی تن پر کپڑا و پیٹ مین کھانا حرام سے نہو - اور حدیث مین ہے کہ واللہ تم لوگ ظالم کا ہاتھ پکڑوگے اور اسکو ظلم سے روکوگے یا اللہ تعالیٰ تمھارے دلون کو باہم لڑا دیگا پھر تم مین سے صالح آدمی دعاء کریگا اور وہ قبول نہوگی - قال تعالیٰ واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ - یعنی بچو ایسے فتنہ سے کہ وہ تم مین سے خاصکر انھین لوگون کو نہین پہونچیگا جنھون نے ظلم کیا - یعنی بلکہ وہ عام ہوگا کہ جب آویگا تو ظالم و غیر ظالم سب کو عام ہو جاویگا - حضرت زبیر رضی اللہ عنہ بعد شہادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے افسوس کرتے کہ ہمکو نہین معلوم تھا کہ اس آیت کریمہ کی تاویل مین ہمین لوگ شامل ہونگے یعنی کاش ہم اسوقت ہتھیار باندھکر ظالمون سے مقابلہ کرتے اور انکو دفع کرتے - حدیث مین ہے کہ واللہ تم لوگ یا نیک باتون کا حکم کروگے اور بری باتون سے روکوگے یا اللہ تعالیٰ تمھارے دلون مین پھوٹ ڈالدیگا - مترجم کہتا ہے کہ باہمی اتفاق و یکدلی ایک رحمت الٰہی عزوجل ہے جسکا بہت بڑا احسان اللہ تعالیٰ نے قرآن مین حضرت رسول اللہ علیہ السلام پر کہا ہوا

لو انفقت ما فی الارض ما الفت بین قلوبہم - اور حق تعالیٰ نے فرمایا۔ فاصبحتم بنعمتہ اخوانا - پھر یہ نعمت بہت عرصہ تک قائم رہی
یہانتک کہ خوارج نکلے جنھون نے پھوٹ ڈالی پھر شیعہ و معتزلہ و روافض نے پھوٹ کر جماعت چھوڑی اور پھر بھی اہل السنۃ والجماعۃ کا
سواد اعظم باقی رہا پھر ائمہ مجتہدین امام ابوحنیفہ و مالک و شافعی و احمد و ثوری و ابوثور وغیرہم علماء بے تعداد باہم متفق
اور اعمال دین میں اپنے اپنے اجتہاد پر عمل کرتے اور اعظم ارکان دین یعنی نماز میں ایک جماعت تھے - ہرگز صحابہ رضی اللہ عنہم
اور مجتہدین میں کبھی کسی ضعیف روایت میں بھی وارد نہیں کہ کوئی کسی کے پیچھے نماز پڑھنے میں تامل کرتا ہو یا شرط میں لگاتا ہو
اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ میں اسی کے مثل برتاؤ رہا اور فقہائے مجتہدین تبع تابعین و ما بعد میں برابر یہی برتاؤ رہا پھر افسوس ہے کہ
پیچھے کچھ لوگ ان ائمہ مجتہدین کے مقلدون میں ایسے پیدا ہوگئے کہ ہر ایک نے دوسرے سے تعصب کیا حتی کہ حنفی نے
شافعیہ میں سے امام کے واسطے یہ شرط لگائی کہ وہ حنفیت کے مسائل پر پورا عمل احتیاطاً کرتا ہو اور شافعیہ نے بھی شرط حنفی کے
حق میں لگائی - بقول امام ابوبکر الجصاص رح کے حنفی نے چاہا کہ شافعی امام کے پیچھے جب اقتدا جائز ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جائے
اور بر عکس - نوبت یہانتک پہونچی کہ اس اعظم ارکان دین یعنی نماز میں پھوٹ پڑگئی باوجودیکہ اصل مذہب میں شافعی
امام کے پیچھے فجر کی قنوت کا مسئلہ اور اقتدائے وتر کا مسئلہ وغیرہ ذلک صحیح ہیں بدون اسکے کہ کوئی شرط مذکور ہو - بلکہ مترجم نے
تو شامی حاشیہ در المختار میں بعض کا یہ قول دیکھا کہ شافعی مقلد جو بات ہمارے حق میں شرط لگاویگا ہم بھی اسکے حق
میں یہی شرط لگا دینگے - اور یہ کمال افسوس کا مقام ہے بلکہ واجب فرض ہے کہ اہل السنۃ سب حق پر ہیں سب جناب باری تعالیٰ
عزوجل میں یکدل حاضر ہوں - پھر اس سے بڑھکر آفت و سب سے بدتر آفت وہ ہے جو اس زمانہ میں ایک ایک آدمی میں
فساد و بغض و عناد سے ظاہر ہوگئی ہے اور ہر ایک فریق وہابی و بدعتی و مقلد و غیر مقلد نے اپنے عوام معتقدون کو دوسرے
فریق کا گمراہ ہونا تلقین کر دیا جس سے سر بازار ایک دوسرے کی تفسیق و تضلیل کرتے اور دائرہ اسلام سے خارج کرتے اور
مساجد میں نماز سے منع کرتے ہیں حالانکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تو منافقون کو جنکا نفاق کھلا ہوا اور بوحی کے
معلوم تھا خارج نہیں فرماتے تھے اور یہاں سمجھا ان دونوں فریق سے عجب ہے کہ کیا یہ لوگ دوسرے فریق کو کافر مشرک
حقیقی مانند ہنود وغیرہ کے جانتے ہیں اگر کہے کہ ہاں تو اسکی جہالت و گمراہی ظاہر ہے - حدیث میں صحیح ہے الا ان تروا کفرا
بواحا عندکم - یعنی یہ تکفیر جبھی کہ تم اپنے نزدیک بالکل کھلا ہوا صاف کفر دیکھو - اسے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ فرقہ معتزلہ وغیرہ جو
قرآن کو مخلوق و احادیث کو بنائی ہوئی باتیں و سنیوں کو گمراہ جانتے و صفات الٰہی عزوجل سے انکار کرتے ہیں تم تکفیر نہیں
کرتے ہو اور مجتہدین سلف سے صاف تصریح ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں ہے پھر وائے برحال شما کہ خالی مقلد ہونے
یا غیر مقلد ہونے سے باوجود اتفاق قرآن و حدیث و عقائد و اصول کے باہم تکفیر کرو - قال تعالیٰ ومن یرغب عن ملۃ ابراہیم
الا من سفہ نفسہ - یعنی ملت ابراہیم سے منہ موڑنے والا وہی ہوگا جو اپنے نفس سے جاہل احمق ہو - اسی واسطے بعض مشائخ نے
کہا کہ جسنے اپنے نفس کو پہچانا اسنے اپنے رب کو پہچانا - اب سمجھ سکتے ہو کہ اگر تم ملت ابراہیم پر مستقیم ہوتے تو ایسے جاہل احمق
نہوتے - پس اپنے نفس کے ساتھ عدل کرو تو لازم ہے کہ اول اپنے آپ کو شیطان کے تسلط و تعصب سے چھڑا کر استقامت
پیدا کرو اسوقت فوراً باہم متفق ہوجاؤگے اور ان شاء اللہ تعالیٰ جو دعا کروگے مقبول ہوگی ومن اللہ تعالیٰ التوفیق ولا حول
ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم - م - اگر علماء ماثور بلند آواز سے اسواسطے کہے کہ ساتھ والے سیکھ جاویں تو مضائقہ نہیں ہے اور
جب سیکھ گئے تو ان لوگون کا جہر کرنا بدعت ہوگا - الوجیز - اور اگر سیکھنے کی غرض نہو تو مکروہ ہے - الذخیرہ - میں کہتا ہوں کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کا جہر سے آمین کہنا بعد دعائے فاتحہ کے اسی معنی پر محمول ہے واللہ تعالیٰ اعلم - اور یہ بھی معلوم ہوا کہ دعا
کے بعد آمین کہنا مسنون و مستحب ہے - ایام تشریق کے سوائے دیگر اوقات میں جہر سے تکبیر کہنا مسنون نہیں مگر جبکہ جہاد میں کافرون کے

مقابلہ ہو یا رہزنون و چورون سے سابقہ ہو۔ بعض مشائخ نے اسی پر آگ لگنے کی حالت کو بلکہ جملہ خوفناک حالتون کو قیاس کیا ہی۔ القنیہ۔ فتاوی ہندیہ مین اکثر خوفناک مناظر مانند سیاہ آندھی وغیرہ مین اذان مذکور ہی۔م۔ رباطات کی مساجد مین اگر مقام خوف نہو تو زور سے تکبیر مکروہ ہی۔ المحیط (مسئلہ واقعہ) اس زمانہ مین جب وبا ہیضہ ظاہر ہوتی ہی تو لوگ علاوہ اذان محلہ کے ہر ایک اپنے گھر مین کر رسہ کر زور سے اذان دیتا ہی۔ مترجم کے نزدیک ظاہرا یہ بعض کم فہم آدمیون نے اس گمان پر نکالا ہی کہ عوام مین حکایات مشہور ہین کہ دباء ہیضہ مین شیاطین بصورت بریت اثر کرتے ہین لہذا اذان دینے سے وہ بھاگ جاوینگے اور تحقیق واللہ تعالے اعلم یہ ہی کہ وباء مذکور وخز الجن ہی جیسا کہ حدیث مین وارد ہی یعنے جنی ہونک دشمنیں ہی اور یہ اثر اس بیماری مین خود ظاہر ہی کہ ایک غیر معلوم حرارت و احتراق سے مادہ بدن مستحیل بعفراے زنگاری ہوجاتا ہی جو زہر سے کم نہین ہی لیکن علماء ربانی کی تفہیم باشارات احادیث یہ ہی کہ جب زنا و فواحش کی کثرت ہوتی ہی اور لوگ نصیحت کرنے والون کی بات نہین سنتے اور توبہ نہین کرتے ہین تو اللہ تعالے کے حکم سے شیاطین جن انہین سے خاص خاص افراد پر مسلط کیے جاتے ہین اور بسا اوقات بعضے صالحین انہین ایک خاص حکمت الٰہی عزوجل سے داخل ہوجاتے ہین لیکن یہ انکے واسطے رفعت درجات و بلندی مراتب ہی اور جو لوگ فجور کی وجہ سے مبتلا ہوئے وہ اپنے حال پر ہین پس انکا علاج توبہ و استغفار و آیندہ پرہیزگاری کا عزم قوی ہی اور اسکے واسطے اذان ہونا کسی روایت مین وارد نہین اور نہ علماے ربانی کی استنباط حکمت سے معلوم ہوتا ہی اور وہ حدیث جو صحیح مسلم مین ابوہریرہ رضہ سے مروی ہی کہ اذا تغولت الغیلان نادوا بالاذان۔ یعنی جب غیلان کا تغول ہو تو اذان پکارے۔ چنانچہ اس حدیث سے بعض نے استدلال کیا تو یہ غلط فہمی ہی اسواسطے کہ عرب کا زعم تھا کہ جنگلون مین غول بیابانی رنگ برنگ کی شکلون مین ڈراتے تھے تو حکم دیا کہ اذان پکارو کہ وے بھاگ جاوینگے۔ نہایہ مین ہی کہ عرب گمان کرتے کہ بیابانون مین مختلف صورتون سے غول بیابانی رنگ برنگ ظاہر ہوتے ہین اور حرز ثمین شرح الحصن مین ہی کہ حاصل یہ کہ جب ناگوار چیزین دیکھے یا تخیلات مستکرہ نظر آوین یا جسمانی صورتین کردہ اسکو طرح طرح سے نظر آوین اور انکو دفع کرنا چاہے تو اذان دیدے۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ ڈھکوسلے جو ہمزاد وغیرہ کی مکروہ صورتون سے نظر آتے تھے حالانکہ انکو کچھ قدرت ایذا نہین ہوتی ہی بلکہ باد ہوائی ہین تو وہ دور ہونگے اور اسکو یہان کچھ تعلق نہین ہی اور حدیث مین جو آخر زمانہ کی حالت مین کثرت زنا و فجور سے وبا نازل ہونے کا اعلام صحیح ہی اور وہ اسوقت حضرت مجتہاد صلے اللہ علیہ وسلم کے اخبار غیب کے موافق ظہور پذیر ہوا کرتا ہی تو وہ بلاے آسمانی ہی جو اللہ تعالے کی طرف سے مسلط ہوتی ہی اور وہ غول بیابانی نہین ہی پس اذان کو اسطرح خلاف طریقہ مشروع پکارنے سے کچھ تعلق نہین ہی بلکہ عجب یہ کہ بہت سے لوگ اذان کے حکم نماز مین حاضر نہین ہوتے اور نماز ہی نہین پڑھتے ہین بلکہ یون پکارا کرتے ہین تو اس سے خوف معصیت اور بھی زائد ہی پس صواب واللہ تعالی اعلم یہ ہی کہ محلہ کی اذان بلند پر ہر شخص اذان کا اعادہ کرتا جاوے جیسے جواب اذان کا حکم ہی یعنے موذن اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کلمات کہتا جاتا ہی ہر ایک اسکو کہتا جاوے اور دل سے تصدیق کرتا جاوے اور نماز میں حاضر ہوکر توبہ و استغفار کے ساتھ نماز ادا کرے اور اہل محلہ سب صدق کے ساتھ توبہ و استغفار کرین پس یہ علاج دفع بلا کے موافق ہی جو حکماے ربانی نے تشخیص فرمایا ہی اور اللہ تعالے اپنے فضل رحمت سے شافی ہی واللہ ذو الفضل العظیم۔م۔ قرارت ورد کے بعد زور سے تکبیر کہے تو فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر شکر کی نیت ہو تو مضائقہ نہین ہی اور نماز سے سلام پھیرنے کے بعد ہی تکبیر کہنا جہر سے بدعت و مکروہ ہی اور سرحد کفار کی رباطات مین جب مقام خوف ہو اور اہل رباط نے قوت و ہیبت ظاہر کرنے کو تکبیر کہی تو مکروہ نہین ہی۔ المحیط۔ ابو یوسف رح نے ایام تشریق مین بازارون مین تکبیرات کہنے کو جائز رکھا کما فی البعد اور حضرت ابوہریرہ رضہ وغیرہ سے بھی ان ایام مین ایسا مروی ہی کہ اہل بازار انکی تکبیر پر تکبیرین کہتے تھے

پس قول ابو یوسف رح اولیٰ ہے - م - خالص اللہ تعالےٰ کے واسطے وعظ کہنے کو بیٹھنے میں مضائقہ نہیں ہے - الوجیز - اور اگر واعظ نے مجلس میں کچھ طلب کیا تو حلال نہیں اور یہ علم کے ذریعہ دنیا کمانا ہو گیا - الخلاصہ - وعظ و قرآن سننے کے وقت چیخنا و آوازیں بلند کرنا مکروہ ہے اور صوفیہ کو دعوی محبت میں وجد و حال و کپڑے پھاڑنے سے منع کیا جاوے - اسلئے کیونکہ مجالس کاملین اہل الصدق کی شان حسن آداب و سکون طمانیت میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشابہ ہے اور صحیح میں ہے کہ مجالس صحابہ رضی اللہ عنہم اسی سکون و ادب و وقار میں انوار برکات سے بھری ہوتی تھیں حتی جا رفیہ کان علی رؤسنا الطیر الحدیث - م - کافر کی دعاء کی نسبت یہ کہنا کہ قبول ہو گی شیخ ابو الحسن رستغفنی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور حاکم ابو القاسم و شیخ ابو نصر الدبوسی کے نزدیک جائز ہے - صدر الشہید نے کہا کہ یہی صحیح ہے - المحیط - مترجم کے نزدیک توضیح یہ ہے کہ کافر کو معرفت رب عز و جل نہیں ہے یعنی آنکہ اسنے اپنا رب اپنی ہوا و نفس کو باتباع شیطان بنا لیا ہے حتی کہ وہ ایسے کو رب جانتا ہے جسکا شریک بت وغیرہ ہے یا عیسی بیٹا و عزیر بیٹا ہے پس اسکا الٰہ وہ ہے جو شیطان نے اسکے زعم میں ڈال دیا ہے پس وہ اسی زعمی معبود سے دعا کرتا ہے اور اس سے قبول ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں غیر ازینکہ یہ ظہور صفت غضب میں سے ہے اسواسطے کہ ملک الٰہی میں بدون اسکی مشیت کے کچھ جاری نہیں ہوتا ہے و قد قال تعالےٰ و لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلہم جمیعا - پس اللہ تعالےٰ اسکے زعم کے پردہ میں اسکی مراد دے دیتا ہے تو وہ اور بھی مغرور ہو جاتا ہے پس یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاید جو مراد اسنے مانگی ہے وہ ملجاوے پس حاصل یہ نکلا کہ اگر یہ خیال ہو کہ کافر نے اللہ تعالیٰ سے دعاء کی وہ قبول ہو سکتی ہے تو یہ ٹھیک نہیں اسواسطے کہ اسکی دعاء جناب باری تعالےٰ عز و جل سے بھٹکی ہوئی ہے قال تعالیٰ و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال - کیونکہ اسنے نہیں پکارا مگر اسی کو جو اسکے خیال باطل میں ہے - اور اگر نیت یہ ہو کہ اللہ تعالےٰ کبھی کافر کو اسکی مراد دیتا ہے تاکہ اسکی جہالت کا اطمینان ہو کہ وہ اپنے بت یا مسیح کی طرف سے مراد حاصل ہونے پر اعلان کرے اور اپنی نافرمانی و گمراہی کا پورا اظہار کرے تو اس معنی میں کافر کی مراد ملنا جائز ہے - فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - اجناس میں امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ جن کے واسطے ثواب نہیں ہے - الوجیز - ایک میت کے لیے نماز پڑھنے کو جمع ہیں پھر ایک کھڑا ہو کر میت کے واسطے دعا کرنے لگا اور بلند آواز سے کہنے لگا تو یہ مکروہ ہے - میت کی تعریف میں افراط کرنا اور جو بات اسمیں موجود نہیں وہ بیان کرنا مکروہ تحریمی ہے اور میت پر مناسب ثناء و صفت کرنا مکروہ نہیں ہے - الذخیرہ - میت کے لیے صدقہ دینا اور اسکے واسطے دعا کرنا جائز اور وہ میت کو پہنچ جاتا ہے - خزانۃ الفتاوی - (مسائل کاغذ مکتوبہ) ایسے کاغذ میں کوئی چیز لپیٹنا جسمیں اللہ تعالےٰ کا نام لکھا ہے خواہ اندر لکھا ہو یا باہر لکھا ہو مکروہ ہے بخلاف کیسہ کے کہ وہ مکروہ نہیں ہے اگرچہ اسپر اللہ تعالےٰ کا نام ہو - الملتقط - کاغذ میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہے وہ بچھونے کے نیچے رکھ لیا تو بعض نے کہا کہ مکروہ ہے - المحیط - مترجم کے نزدیک یہی اصح ہے و اللہ تعالےٰ اعلم - م - یوں ہی جن اوراق میں احادیث و آثار لکھے ہوں انسے دفتی بنانا مکروہ ہے اگرچہ وہ کتب فقہ کی دفتی ہو اگرچہ غرائب میں جواز لکھا ہے و اللہ تعالےٰ اعلم - م - طالب علم کے خریطہ میں کتب حدیث یا فقہ ہیں تو انکا تکیہ بنانا سوائے قصد حفاظت کے نہیں جائز ہے - الذخیرۃ الملتقط - جیسے مصحف مجید میں حکم ہے - خزانۃ الفتاوی - اگر کوٹھری میں قرآن مجید بغلاف و پردہ ہو تو وہاں زوجہ سے وطی ممنوع نہیں ہے - الغرائب - جس صندوق یا گٹھر میں مصحف مجید وغیرہ ہو یا ایسے درم جنپر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت ہو تو حفاظت کے لیے اسپر بیٹھنا مکروہ نہیں - محیط و الذخیرہ - روپیہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھنا مکروہ نہیں کیونکہ علامت مقصود ہے نہ استخفاف - جواہر الاخلاطی لیکن اسمیں تردد ہے کیونکہ وہ روپیہ اسکا مستحق ہو گا اور اسکو فروخت کیا جائیگا تو اسکراہ ہے کہ اس آیت و نام کو دیکر حقیر چیز خریدے - پھر یہ بھی ضرور ہو گا کہ بدون طہارت کے نہ چھوئے حالانکہ زیور وغیرہ کے ساتھ معاملات سے چارہ نہیں ہے پس فتوی دیا جاوے کہ ایسا کرنا نہیں چاہیئے - م - جو شخص طہارت

Marfat.com

پر نہو اسکو ایسا درم و فلوس چھونا مکروہ ہے جسپر اللہ تعالے کا نام ہو۔ القاضی خان۔ جدھر کو نٹی مین مصحف مجید لٹکا ہو پاؤن
پھیلانا مکروہ نہین ہے اور اگر رکھا ہو پس اگر محاذی ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہین۔ الغرائب۔ اگر تھیلی یا رومال مین ایسے درم ساتھ
ہون جنپر اسم الٰہی ہے تو مضائقہ نہین ہے اگرچہ وہ بے وضو ہو۔ الحاوی۔ اگر کتاب ساتھ لیے پیخانہ مین گیا تو مکروہ ہے اور اگر
پاک جگہ مین پیشاب کرنے بیٹھا تو مضائقہ نہین ہے یہی فقیہ ابوجعفر کا فتوی ہے۔ علی ہذا اگر جیب مین کلمہ کے روپیہ ہون یا انگوٹھی
پر نام الٰہی ہو تو یہی تفصیل ہوگی۔ المحیط۔ اگر زروادہ یا دیوار پر نام الٰہی یا کچھ قرآن لکھا ہو تو بعض نے کراہت کی اور اکثر نے
جائز کہا ہے۔ القاضیخان۔ فرش یا بچھونے پر قرآن لکھنا تحریمی کروہ ہے۔ الغرائب۔ اگر بساط یا مصلے پر لکھا کہ الملک اللہ۔ تو اسکو
بچھانا اور اسپر بیٹھنا و استعمال مین لانا مکروہ ہے اور اسی سے مشائخ نے کہا کہ جس کاغذ پر اللہ تعالے کا نام ہو اسکو لیکر کوب
مین نشان بنانا مکروہ ہے کیونکہ اسمین اسنے نام الٰہی عزوجل کو رائگان کام مین استعمال کیا۔ الکبری۔ کسی نشانہ پر فرعون و
ابوجہل وغیرہ لکھکر اسپر تیرون یا گولیون سے نشانہ لگایا تو ان حرفون کی بیحرمتی سے مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ حسن رح نے ابوحنیفہ رح
سے روایت کی کہ قرآن کو چھوٹا کرنا مکروہ ہے یعنی باریک قلم سے لکھکر حمائل چھوٹی کرنا مکروہ ہے اور یہی ابو یوسف رح کا قول ہے
اور حسن رح نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہین۔ مصنف رح نے کہا کہ شاید امام رح نے اس سے کراہت تنزیہی مراد لیا
نہ گناہ۔ جو شخص قرآن لکھنا چاہے تو اسکو لازم ہے کہ عمدہ واضح خط مین عمدہ ورق یا سفید کاغذ پر موٹے قلم سے چمکیلی تیز
روشنائی سے لکھے اور بین السطور فراخ چھوڑے اور حروف بھرے ہوئے ہون یعنی روشنائی اچھی لگی ہو اور قرآن کو
تفسیر و ذکر آیات و علامات وقف وغیرہ سے پاک رکھے جیسے مصحف حضرت سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ تھا یعنی
تو شہیر یہ کہ ہر دس آیت پر کسی علامت سے فاصلہ کرے۔ السراج۔ شاید کہ اب خصوص عجم کے واسطے سورتون کے نام
لکھنا و آیتون کی علامات دینا جائز ہے۔ م۔ سورتون کے نام و آیتون کا شمار لکھنے مین مضائقہ نہین ہے۔ اور یہ اگرچہ بدعت
ہے مگر یہ بدعت حسنہ ہے اور بہت سے امور اگرچہ بدعت ہین مگر بلحاظ اختلاف زمانہ کے بدعت حسنہ ہین۔ جواہر الاخلاطی
شیخ ابو الحسن فرماتے کہ جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بغرض فصل لکھتے ہین اسی طرح عادت کے موافق سورتون کے نام لکھنے مین
مضائقہ نہین ہے۔ السراج۔ مصحف پر سونا چاندی چڑھانے مین مضائقہ نہین ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک مکروہ روایت
کیا جاتا ہے اور امام محمد کے قول مین اختلاف ہے۔ القاضی خان۔ ابو حنیفہ رح نے کہا کہ بغراق کو قرآن و فقہ پڑھانے مین
مضائقہ نہین شاید اسکو ہدایت ہو مگر وہ قرآن کو نہ چھوئے اور اگر نہا کر چھو دے تو مضائقہ نہین ہے۔ الملتقط۔ مصحف مجید
جب اسطرح پرانا یا بوسیدہ ہو جاوے کہ اس سے پڑھنا ممکن نہین ہے تو امام محمد رح نے سیر کبیر مین اشارہ کیا کہ اسکو آگ سے
جلایا نجاوے اور ہم اسی کو لیتے ہین۔ الذخیرہ۔ بلکہ لحد کھود کر دفن کر دیا جاوے کیونکہ شق کھودنے مین اسپر مٹی ڈالنے کی
ضرورت ہوگی۔ الغرائب۔ مترجم کہتا ہے کہ عوام مین جلانے کا مفہوم بطور سزا وغیرہ کے سمجھا گیا ہے ورنہ عرب مین یہ بات نہین
تھی اور ظاہر ہے کہ جلانے مین بہت باتون سے امن ہے چنانچہ وہان کوئی نجاست نہین پہونچ سکتی اور نکال کر کسی کی بے ادبی
کا ڈر نہین ہے اور مانند اسکے حتی کہ اگر عوام کی سمجھ درست ہو تو یہی بہتر ہے واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔ صحت و نحو ایک قسم
ہین تو ان کتابون کو باہم نیچے اوپر رکھے۔ پھر تعبیر کو اسکے اوپر۔ پھر کلام کو اسکے اوپر پھر فقہ اسکے اوپر پھر احادیث کو اسکے
اوپر رکھے۔ مستعمل قلم کا تراشہ مثل مسجد کی گھاس کے ایسی جگہ نہ پھینکے کہ تعظیم مین خلل ہو۔ القنیہ۔ امام ابوحنیفہ رح نے کعبہ کی
مجاورت و مقام کو مکروہ رکھا ہے۔ الذخیرہ۔ مین کہتا ہون کہ یہی اقرب با دب اور اپنے حق مین بہتری ہے اور وجوہ مین نے تفسیر
سورہ حج مین بیان کیے ہین واللہ تعالے اعلم۔ م۔ (فصل مسابقہ) چار چیزون مین مسابقہ جائز ہے۔ ۱۔ اونٹ
۲۔ گھوڑا و خچر۔ ۳۔ تیر اندازی۔ ۴۔ پاؤن سے دوڑنا۔ اور یہ جبھی کہ عوض ایک طرف سے ہو مثلاً کہا کہ دو ڑاؤ حتی کہ اگر

Marfat.com

تو مجھسے آگے نکل گیا تو تیرے واسطے مجھپر سو روپیہ ہی اور میرے واسطے کچھ نہیں ہی یا برعکس ہوا اور اگر طرفین سے
شرط ہو تو یہ قمار حرام ہی مگر جبکہ تیسرا شخص درمیانی ہو مثلاً کہا کہ اگر مین نکل گیا تو میرے واسطے اسقدر اور اگر تو نکل گیا تو
تیرے واسطے اسقدر اور اگر وہ نکل گیا تو اسکے واسطے کچھ نہیں ہی - لیکن واضح ہو کہ اس شرط مذکور سے استحقاق
حاصل نہیں ہوتا بلکہ جواز سے یہ مراد کہ یہ حلال ہی - الخلاصہ . اور تیسرے شخص مین شرط یہ کہ وہ بھی محتمل ہو کہ شاید آگے
نکل جاوے اور شاید پیچھے رہ جاوے اور اگر یقیناً وہ پیچھے رہے یا آگے نکل جائیگا تو جواز نہیں ہی - اسی طرح طلبہ یا علماء مین
درباب مسائل علمی ایسا ہوا کہ اگر مین نے خطا کی تو تیرے واسطے مجھپر اسقدر ہی اور اگر تو نے خطا کی تو تجھپر کچھ نہیں ہی
تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا ہی - المحیط - اصل اسمین حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ
درباب مسابقہ بروایت صحاح ہی - آج کل جو لوگ گھوڑدوڑ مین بازی بدتے ہین وہ قمار حرام و افعال کفر سے ہی م اخروٹ
و خربزہ جس سے عید کے روز اطفال کھیلتے ہین اگر بطور قمار ہو تو حرام ورنہ کچھ مضائقہ نہیں ہی - خزانۃ المفتین
مصارعت یعنی کشتی کرنا جبکہ جہاد کی نیت سے ہو جائز ہی بحدیث مصارعت رکانہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے زمانہ مین
جو اوباش لوگ اکھاڑہ وغیرہ مین لڑتے اور بے ستر حرکات مکروہ کرتے ہین اور اس سے تن پروری مقصود ہی بدون
سامان جہاد کے تو یہ مکروہ تحریمی ہی - م - (**فصل سلام و آداب دیگر**) جب آدمی کسی کے دروازہ پر آوے
تو چاہیے کہ سلام سے پہلے اجازت مانگے پھر جب داخل ہو تو کلام سے پہلے سلام کرے اور اگر میدان مین ہو تو پہلے سلام
پھر کلام کرے - فتاوی قاضیخان - مترجم کہتا ہی کہ حدیث منابیس وغیرہ مین تعلیم اسطرح ہی کہ السلام علیکم اادخل
یعنی دروازے پر کہے کہ السلام علیکم کیا مین آؤن - اور حدیث سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ مین بھی وارد ہی کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کے گھر تشریف لے گئے تو السلام علیکم کہکر اجازت چاہی اور سعد رضہ نے
بیٹے قیس وغیرہ کو جواب سے روک دیا حتی کہ آپ نے تین بار فرمایا تب سعد رضہ نے اجازت دی اور عذر کیا کہ
یا حضرت مین نے عمداً یہ حرکت کی تھی کہ آپ کے سلام کی برکت زیادہ حاصل کرون - پس ان احادیث سے اول سلام
ظاہر ہوتا ہی اور فقہ مقام یہ ہی کہ انکے گھر بہت چھوٹے ہوتے تھے کہ سلام کی آواز فوراً پہونچتی تھی اور اس زمانہ مین
سلام کی آواز ان گھرون مین پہونچنا دشوار ہی تو اول سلام کرنے سے مقصد حاصل نہوگا واللہ تعالے اعلم - م -
پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ سلام کا جواب دینے والا ثواب مین افضل ہی اور بعض نے کہا کہ نہین بلکہ سلام کرنے والا
افضل ہی - المحیط - سلام کرنا سنت ہی اور جواب سلام واجب ہی تو بظاہر واجب کا ثواب زائد ہی لیکن مختار یہ کہ سنت زیادہ
افضل ہی - توضیح یہ کہ سلام کرنا باتفاق مجتہدین سنت ہی تو جسنے اس سنت مین ابتدا کی وہ سنت کا ثواب لے گیا اور مسلمان
کا حق ادا کیا پھر دوسرے پر واجب ہی کہ اسکا حق ادا کرے یعنی جواب دے تو اسنے صرف حق واجبی ادا کیا لہذا جب
سنے وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ بڑھایا تو ایک فضیلت پائی ورنہ بندہ کا حق واجب ادا کیا اور جو واجب کہ
ابتدائی وجوب سے طاعت ہو وہ سنت سے افضل ہوتا ہی جیسے قرض حسنہ دینا مستحب ہی اور اسکا ادا کرنا واجب ہی
حالانکہ قرض دینے والا ثواب لے گیا - فاحفظہ - اور فقیہ ابو اللیث کے قول سے سلام کرنا بھی واجب معلوم ہوتا ہی کما سیاتی م - اگر ایک
مسلمان پر سلام کرے تو بھی بلفظ جمع بہتر ہی یعنی السلام علیک نہین بلکہ السلام علیکم کہے اور جواب مین بھی اسی طرح جمع لانا چاہیے
اس لیے کہ جمع بشمول ملائکہ ہی اور اس صورت مین ملائکہ کی نیت کرنا چاہیے جیسے نماز کے سلام مین ہی م - اور افضل یہ کہ
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہے اور مجیب بھی اسی طرح کہے - اور اس سے زیادہ نکرنا چاہیے - المحیط - کیونکہ آنحضرت صلعم نے السلام علیکم
کہنے والے کو رحمۃ اللہ زیادہ کیا اور السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنے والے کو برکاتہ زیادہ کیا اور یہ ہر لے کہنے والے کو

Marfat.com

بدون زیادتی کے جواب دیا اور اس ہر حرف کے واسطے دس نیکیان مفروض ہین پس پورے سلام مین تیس نیکیان ہین ۔ والحمد للہ رب العالمین سلام ۔ جواب مین (وعلیکم السلام الخ) بواو عطف بہتر ہی اور بدون واو جائز ہی اور سوم علیکم کے جواب مین سلام علیکم بھی جائز ہی ۔ التاتارخانیہ ۔ ابتدا مین (وعلیکم یا علیکم السلام) نہین کہنا چاہیے کہ یہ مُردون کو تسلیم ہی اور جواب مین مسنون ہی ۔ م ۔ فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ ایک جماعت ایک قوم کے پاس آئی ۔ پس اگر سب نے سلام ترک کیا تو سب گنہگار ہین اور اگر ایک نے سلام کر دیا تو سب کی طرف سے کافی ہی اور سب کا سلام کرنا افضل ہی ۔ اگر جواب سب نے ترک کیا تو سب گنہگار ہین اور اگر ایک نے جواب دیدیا تو کافی ہی اور سب کا جواب دینا افضل ہی ۔ الذخیرہ ۔ طریقہ سلام یہ کہ سوار پیادہ کو سلام کرے اور کھڑا ہوا یا چلنے والا بیٹھے کو اور قلیل جماعت کثیر کو اور صغیر بڑے کو سلام کرے اور پیچھے والا آگے والے کو سلام کرے ۔ الخلاصہ و المحیط ساکن منصوص بحدیث صحیح ہی ۔ اور جب دو مسلمان ملے اور سلام کے ساتھ مصافحہ کیا تو حدیث سے ثابت ہی کہ انکے گناہ بیت جھاڑ کے پتون کی طرح گر جاتے ہین اور افضل اعمال مین سے ہی کہ اپنے بھائی مسلمان سے خندہ پیشانی سے ملے اور یہ اخلاق سنت نہایت نفیس ہین حتی کہ حدیث سے ثابت ہی کہ خوش اخلاق کو صرف اپنی خوش اخلاقی سے ایسے شخص کا درجہ ملیگا جو دن مین روزے اور راتون مین عبادت کرتا تھا لیکن یاد رکھو کہ ان اخلاق کو حدیث سے حاصل کرو ورنہ زمانہ والون مین جو نالائق تکلفات منافقانہ کا نام خلق ہی وہ منافقون کے بدترا وضاع ہین کہ انسے اجتناب واجب ہی ۔ م ۔ جب سلام کیا تو جواب واجب ہی پھر اسی مجلس مین دوبارہ سلام کیا تو دوبارہ جواب واجب نہین ہی جیسے چھینک مین حکم ہی ۔ التاتارخانیہ ۔ جماعت مین تخصیص کرنا کہ السلام علیکم یا زید مکروہ ہی اور اس صورت مین اگر کسی نے جواب دیا تو زید سے جواب ساقط نہوگا ۔ المحیط ۔ حدیث مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد وارد [illegible] اے لوگو آپس مین سلام پھیلاؤ اور محتاجون کو طعام کھلاؤ اور رات مین جب لوگ سوتے ہون تم نماز پڑھو پس اپنے رب عز وجل کی جنت مین سلامتی داخل ہو جاؤ ۔ م ۔ لوگ کھانا کھاتے ہون اور اسکو خواہش ہو اور جانے کہ وہ لوگ بلاوینگے تو سلام کرے ورنہ نہین ۔ الوجیز ۔ واضح ہو کہ عوام مین جاری ہی کہ طعام کے واسطے لوگون سے کہتے ہین کہ آپ بھی کھانا کھائیے حالانکہ دل سے یہ مقصود نہین ہوتا کہ شریک ہو تو یہ مکروہ فعل ہی اور اگر سچ مچ بلاوے خواہ وہ شریک ہو یا نہو تو اچھا ہی ورنہ بلانا نچاہیئے ۔ م ۔ سائل نے اگر سلام کیا تو اسکا جواب واجب نہین ہی ۔ الخلاصہ ۔ جیسے قاضی کو محکمہ مین سلام کیا تو جواب واجب نہین ہی ۔ القاضیخان ۔ جیسے شیخ استاد کو شاگرد کا جواب اور ذاکر کو سلام کرنے والے کا جواب واجب نہین ۔ المحیط ۔ اور بعض دیگر آتے ہین ۔ م ۔ قرأۃ قرآن بجہر اور مذاکرہ علم و اذان و اقامت کے وقت سلام کرنا مکروہ ہی اور جواب دینا بقول صحیح واجب نہین ہی ۔ الظہائریہ ۔ اجنبی مرد و عورتین سامنے آئین یعنی پردہ کے ساتھ ہین تو دیانت کی راہ سے انپر سلام نکرے ۔ الوجیز ۔ حکم کی راہ سے مرد کو چاہیے کہ عورت پر سلام کرے ۔ القاضیخان فتوی ۔ کہ مرد کسی اجنبیہ عورت پر سلام نکرے ۔ اور عورت جواب نہ دے ۔ م ۔ جو پہلے سلام کرتا ہی وہ افضل ہی اور طہارت کرکے جواب دینا مستحب ہی اور یہان تیمم کر لینا کافی ہی ۔ الظہائریہ ۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہی لیکن اس تیمم سے نماز جائز نہوگی واللہ تعالے اعلم ۔ م ۔ آدمی جب اپنے گھر مین داخل ہو تو اول درود پڑھے اور اپنے گھر والون کو سلام کرے اور اگر خالی ہو تو کہے السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین ۔ م محیط ۔ اور مسجد مین بھی یہی کرے ۔ الصیرفیہ ۔ مجوان پر سلام کرنا بہتر ہی ۔ یہی فقیہ رح نے اختیار کیا ۔ ذمیون و کفار کو جبکہ انسے حاجت متعلق ہو ادب عرض کرنے مین مضائقہ نہین جیسے جواب سلام مین مضائقہ نہین ہی ۔ اگر مجمع مسلمانون و ذمیون کا ہو

سے مخلط ہو تو چاہیے مسلمانون کی نیت سے السلام علیکم کہے اور چاہے السلام علی من اتبع الہدیٰ کہے۔ الذخیرہ
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ہرقل شاہ روم کو اسی لفظ سے فرمان لکھا تھا۔م۔ اصل یہ کہ جو شخص ملاقات کو آوے
اسکی سنت تحیۃ السلام ہی لہذا جو شخص کہ مسجد مین تلاوت یا نماز یا انتظار نماز یا مذاکرہ حدیث کے لیے بیٹھا ہو اسپر سلام
نکرے۔ اور اسپر بقول صحیح جواب واجب نہین۔ الغیاثیہ القنیہ۔ لیکن مختار صدر شہید و ابو اللیث یہ کہ قرآن پڑھنے والے پر
جواب واجب ہی۔ الوجیز المحیط۔ سلام نکرے بوقت خطبہ روز جمعہ و عیدین و درحالیکہ سب نماز مین ہون کوئی فارغ نہو
اور مبسوط مین ہی کہ اس حالت مین چھینک کا جواب بھی نہ دے۔ الخلاصہ الذخیرہ۔ اور تاتارخانیہ مین لکھا کہ مذاکرہ
علمی کے وقت سلام کرنے والا گنہگار ہی۔ لیکن اظہر یہ کہ نچاہیے اور اسپر جواب واجب نہین ہی۔ کما فی المحیط۔ چند قسم کے
لوگون کو سلام کرنا نچاہیے از انجملہ بڈھا دل لگی باز۔ رنداو باش۔ دروغ و قصہ گو۔ لغو بکنے والا۔ جھگڑہ بازاروں
مین عورتون کا تاکنے والا۔ درحالیکہ انکا توبہ کرنا ظاہر نہوا ہو۔ القنیہ۔ راگ گانے والا۔ قوال۔ کبوتر اڑانے والا تیتر
مرغ و بٹیر باز۔ الغیاثیہ۔ اصل اسمین اطلاق فسق ہی۔م۔ پیشاب یا پاخانہ پھرتا ہو یا غسل خانہ مین ننگا نہاتا ہو تو اسپر
سلام نکرے یعنی سلام کرنے والا بے ادب ہی۔ الغیاثیہ۔ فاسق مسلمان کے حق مین دل سے ہدایت چاہے لیکن سلام
مین اصح یہ کہ ابتدا نکرے۔ التمرتاشی۔ واضح ہو کہ جو شخص اسلام مین شامل ہی اگرچہ مبتدع ہو اسکے ساتھ کافرون
کے مانند عداوت رکھنا نہین جائز ہی اور دل مین کینہ رکھنا مذموم ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ حدیث مین۔ النصح لکل مسلم
وارد ہی یعنے ہر مسلم کے لیے بہتری چاہنا۔ اور جن احادیث مین اہل بدعت کی توہین وغیرہ وارد ہی تو یہ معنی کہ انکی تعظیم
نہ کرنا انکے حق مین خیرخواہی ہی کہ اپنی بے وقری دیکھکر باز آوینگے اور دوسرے مسلمانون کی خیرخواہی ہی کہ رے انکے ساتھ
شامل نہونگے پس اس زمانہ مین نادان مقلد و غیر مقلد دونون سے عجب ہی کہ احادیث و آیات کو سمجھتے نہین اور باہم
عداوت و دشمنی رکھتے ہین و نصوص کی بیجا تاویل کرتے ہین اور یہ فتنہ سخت ہی۔ اعاذنا اللہ تعالی ایانا وایاہم جمیع المسلمین و
ہدانا وہداہم لسلوک الصراط المستقیم۔م۔ اگر کہا کہ میرا سلام فلان شخص کو پہونچا دے تو اسپر پہونچانا واجب ہی۔ الغیاثیہ
یعنی جبکہ اقرار کرے۔م۔ پھر جب اسکو پہونچایا تو وہ پہلے پہونچانے والے کو پھر جسکا سلام پہونچایا اسکو سلام کرے
یعنی کہے وعلیک وعلیہ السلام۔ اور یہ حدیث صحیح مین وارد ہی۔م۔ اور یہی ذخیرہ مین سیر کبیر سے منقول ہی۔ جواب سلام
کا وجوب جبھی ساقط ہوگا کہ اسکو سنا دے یا بہرے کو ہونٹھون کا ہلنا نظر آوے۔ الکبری۔ کلہ کی انگلی یا ہاتھ سے سلام
مکروہ ہی۔ الغیاثیہ۔ اگر دور ہو اور آواز سنانا دقت ہو تو انگلی یا ہاتھ کے اشارہ سے دکھلانا مضائقہ نہین ہی جیسا کہ
حدیث ابوانس رضی اللہ عنہ مین حالت نماز کے جواب مین ابتداے اسلام مین مروی ہی۔ اور یہ جو طریقہ پیشانی و گردن خم
کرنے کا اس دیار مین رائج ہی منافقون کی موضوع مین سے ہی خصوص کمر جھکانا در رکوع کے مشابہ جھکنا تحریماً مکروہ ہی
کیونکہ تحیۃ المختار اگر امم سابقہ مین تھا تو وہ قطعاً منسوخ ہوا اور رکوع اس امت مین خالص عبادت الٰہی عز وجل کا رکن ہی
پس عمل بمنسوخ غیر جائز اور شرکت رکن عبادت مین حرام پس یہ نہین جائز ہی واللہ تعالے اعلم۔م۔ منجملہ منصوص حقوق
مسلمان کے یہ کہ جب اسنے چھینک لی اور خود کہا کہ الحمد للہ تو سراجیہ مین لایا کہ اسکے واسطے یرحمک اللہ کہنا واجب ہی
پس تین بار تک جواب دے پھر زیادہ مین اسکو اختیار ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ تحقیق مقام یہ کہ اول تو یہ قول مفید ہی کہ جواب
مثل جواب سلام کے واجب ہی لیکن یہ شرط حدیث مین منصوص ہی کہ خود چھینک لینے والے نے الحمد للہ کہا ہو ورنہ واجب
نہین ہی۔ دوم حدیث صحیح مین مکرر چھینکنے والے کو فرمایا کہ تو مزکوم ہی یعنے تجھے زکام ہی پس ظاہر اسراجیہ کا قول ایسی صورت
مین ہی کہ اسکو زکام نہو یا یہ معنی کہ مجلس واحد مین اسکو تین بار یا زیادہ اتفاق ہوا چنانچہ تا صحیحان مین مصرح ہی۔م۔

جب چھینکنے والے نے الحمد للہ کہا اور حاضرین نے یرحمک اللہ کہا تو چھینکنے والا کہے کہ یغفر اللہ لنا ولکم یا یون کہے کہ یہدیکم اللہ ویصلح بالکم۔ محیط۔ یہی حدیث مین ثابت ہی لہذا محیط مین کہا کہ اسکے سوائے دوسرے الفاظ نہ کہے ہم۔ عورت جوان کے چھینکنے مین صرف اسکے محارم جواب دین اور اجنبی دل مین جواب دے۔ الذخیرہ۔ چھینک کے جواب مین سنانا ضرور ہی۔ الغیاثیہ۔ حدیث مین ہی کہ باہم حسد مت کرو اور بغض مت رکھو اور جھگڑا مت کرو اور اللہ تعالی کے بندے بھائی بھائی ہو جاؤ۔ حدیث مین ہی کہ آپس مین ہدیہ بھیجا کرو کہ محبت پیدا ہو۔ مترجم کہتا ہی کہ اس زمانہ مین شیطان نے لوگون پر دخل پایا کہ ہدیہ انکے نزدیک بمنزلہ قرضہ کے ہو گیا حتی کہ ایک تونگر تو منتظر دوسرے کے ہدیہ بھیجا رہتا ہی اور اس غریب سے جب مکافات نہین ہو سکتی ہی تو طعنہ و تشنیع سے باہم عداوت و بغض کر لیا اللہ تعالی نے ہدایت فرماوے۔ حدیث مین ہی کہ اپنے بھائی مسلمان سے خندہ پیشانی ملنا اسکے واسطے صدقہ کا ثواب ہی۔

(**فصل خرید فروخت**) جب تک آدمی کو بیع کے احکام و جائز و ناجائز معلوم نہو تب تک خرید فروخت مین مشغول نہونا چاہیے۔ السراجیہ۔ اگر کسی چیز مین کوئی شریک ہو تو شریک کو آگاہ کرنے سے پہلے فروخت نکرے ہمارے علماء کے نزدیک یہ امر مندوب ہی کہ پہلے اس سے دریافت کرے کہ شاید وہ خریدے۔ (**مسئلہ**) بازار مین سوداگرون کا حال معلوم ہی کہ وہ تاتاری لوٹیرون وغیرہ (وچورون ورشوت خوارون وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کرتے ہین جنکے اموال غالباً حرام ہین (جیسے رنڈیون وغیرہ کے ہاتھ فروخت جاری ہی) اور اکثر بیوپاریون مین ایسے طور پر بیوع جاری ہوتے ہین جو بیاج ہین اور باہم عقود فاسدہ جاری ہوتے ہین (جیسے کلکتہ کی بلٹی پر دہلی مین فروخت کرتے ہین حالانکہ ہنوز مال قبضہ مین نہین آیا اور ہنوز اناج تول نہین لیا) تو اس مسئلہ کے جواب مین تین صورتین ہین۔ اول یہ کہ ظالمون سے کوئی مال عین خریدا اور اسکا غالب گمان یہ ہی کہ ان ظالمون نے اسکو دوسرے سے بطور ظلم و رشوت لیا ہی اور اسکو بازار مین فروخت کیا تو ایسے مال کو خریدنا نہین چاہیے اگرچہ وہ مال ہاتھ کئی بار بیع ہو چکا ہو۔ دوم یہ کہ مال حرام بعینہ قائم ہی مگر وہ دوسری چیز سے اسطرح خلط ہو گیا کہ اسکا امتیاز محال ہی تو ابو حنیفہ رح کی اصل پر وہ شخص جسنے خلط کیا ہی اس مال کا مالک ہو گیا اور اصل مالک کے واسطے ضامن ہی لیکن خریدار کو خریدنا نہین چاہیے یہان تک کہ وہ مالک معلوم کو راضی کرلے تب مشتری اس سے خریدے۔ سوم یہ کہ اس شخص کو معلوم ہو کہ جو مال عین غصب یا ظلم یا رشوت یا بیاج وغیرہ کے طور لیا تھا وہ بعینہ قائم نہین ہی پس اسکو خریدنا جائز ہی۔ اور یہ سب حکم از راہ فتوی ہی۔ اور دیانت و تقوی یہ ہی کہ جہان تک ممکن ہو کسی سے کوئی چیز نہ خریدے لیکن بلاد عجم (وہندوستان) مین یہ بات محال معلوم ہوتی ہی۔ اور مین نے سنا کہ بلاد عرب مین ایک خاص بازار ہی جسمین سوائے حلال کے فروخت نہین ہوتا اور اسکے سوائے دیگر بازار ہائے کلان موجود ہین جنمین ہر قسم کی خرید و فروخت ہوتی ہی پس خاص بازار والے صرف اسی کے ساتھ خرید فروخت کرتے ہین جسکا مال حلال معلوم ہو جاوے پھر اگر کسی اجنبی شخص نے انکے ساتھ تجارتی معاملہ چاہا تو اسکو حکم کرتے ہین کہ اپنا سب مال فقیرون کو دیدے پھر یہ لوگ اپنی اپنی زکوۃ سے اسکو بقدر ضرورت دیدیتے ہین پھر اسکے ساتھ معاملات کرتے ہین اور اسکا نام لکھ لیتے ہین پھر یہ تو اخل مین ملک و خاص بازار کی برکات سے ہی۔ اور ہمارے ملکون مین حلال مال طلب کرنا سخت دشوار ہی اور ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا کہ تجھپر اس زمانہ مین فرض ہی کہ جو حرام محض جانے اسکو ترک کر کیونکہ ایسی چیز جسمین شبہہ نہو اس زمانہ مین ملنا محال ہی۔ جواہر الفتاوی۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ نہایت افسوس کا مقام ہی کیونکہ رزق حلال و لباس حلال و عبادات کی نورانیت و برکات و انسانی کمالات کے واسطے لازم ہی۔ پھر مترجم کہتا ہی کہ اس دیار مین ہنود وغیرہ

Marfat.com

احکام شرعیہ مین کہ علی اصول الحنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ اول وہ ایمان کے مکلف ہین تو انکی معاملات بیاج وغیرہ جسقدر شرعی ممنوعات ہین وہ انکی حق پر جائز ہونگے تو مسلمان کو انسے لین دین روا ہوگا سواے اسکے کہ اسلامی سلطنت انکی محض بیاج کو جائز نرکھیگی اگر موہیں معاملات کا جواز ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم- لیکن یہ امر ان چیزون مین ہوگا جو غصب یا رشوت نہون- وبالجملہ اشکال وشبہ سے خالی نہین ہے-م- اگر بعد خرید کے کچھ پھیرے تو جو خلاف رسم و عادت ہو اسمین جائز ہے- السراجیہ- وعلی ہذا اگر ایک آنہ فی روپیہ دستوری جاری ہو تو اسقدر پھیرنے مین مضائقہ نہوگا کیونکہ بائع کو معلوم ہے اور ثمن مجہول نہین رہا لیکن جب بیع مین عام عادت نہین ہے تو پہلے سے اعلام ضرور ہوگا ورنہ بیع فاسد ہوگی-م- امام ابوحنیفہؒ مکروہ جانتے ہین کہ فروخت کے وقت اپنے مال کی مدح بیان کرے- الملتقط- ظاہرا امام رح نے اسوجہ سے دروازہ بندکیا کہ یہ بات غالب ہے کہ اسوقت ضرور اس چیز کے اوصاف مین کوئی کذب ملائیگا اور یہ حرام ہے اور حدیث مین منجملہ سخت گناہون کے بیان فرمایا کہ اپنے مال کو جھوٹی قسم سے رواج دینے والا- اور یہ امر ظاہر ہے کہ مدح سرائی مین یہ بھی کریگا لہذا ممنوع ہے کہ ایسی تعریف کرے-م- تاجر کے واسطے لازم ہے کہ اسکی تجارت اسکو اداے فرائض سے غافل نکرے چنانچہ جب نماز کا وقت آوے تو تجارت چھوڑکر نماز ادا کرے- بخس کپڑا فروخت کیا تو ابو یوسف رح کے نزدیک اگر گمان ہو کہ مصلّے اسمین نماز ادا کریگا تو بیان کرنا بہتر ہے ورنہ نہین- السراج- نوازل مین شیخ نصیر بن یحییٰ رح سے روایت ہے کہ اگر پُرانی پوشین کسی یہودی یا نصرانی وغیرہ سے خریدی- اور ظاہر مین اسپر نجاست نہین دیکھتا ہے تو مضائقہ نہین کہ بغیر دھوئے اسکو استعمال کرے- التاتارخانیہ- وعلی ہذا اگر چٹائی خریدی خصوص نئی چٹائی یا بزاز سے نیا کپڑا خرید اور مانند اسکے تو اسمین نماز جائز ہے جیسے جوتی خرید کر اسمین نماز جائز ہے-م- قاضی خان مین ہے کہ چڑیماسے گرگریان خرید کر چھوڑنا روا ہے بشرطیکہ یہ کہدے کہ جو شخص انکو پکڑے تو اسکو حلال ہین کیونکہ چھوڑنے سے یہ چڑیان اسکی ملکیت سے خارج نہونگی شیخ برہان الدین رح نے فرمایا کہ اسطرح چڑیان چھوڑنا اسوجہ سے جائز نہین کہ اسمین مال کی بربادی ہے- القنیہ- اور شرع مین مال کی بربادی ممنوع ہے-م- ایکنے بطور فاسد ایک باندی خرید کر قبضہ کی تو اس سے وطی حرام نہین مگر مکروہ ہے خزانۃ الفتاوی- بازاری مچھلی یا دودھ یا گوشت وغیرہ بیچتا ہے جو دیر تک ٹھہرنے کے قابل نہین ہے اس سے کسی مشتری نے خریدی اور دام لانے مین غائب ہوگیا تو بائع کو بگڑجانے کا خوف ہوا پس اسنے دوسری مشتری کے ہاتھ فروخت کی تو جائز ہے اور مشتری دوم کو باوجود علم کے خریدنا جائز ہے- آدمی بیمار ہوا اور اس حالت مین اسکے پسر وغیرہ نے مریض کی ضرورت کی دوائین وغیرہ بدون اسکی اجازت کے خریدین تو جائز ہے- السراجیہ- بخس خوار گاے یا بکری یا مرغی فروخت کرنا مکروہ ہے جب تک اسمین بدبو باقی ہو- القنیہ- مراد وہ جانور یا کول جسکے نجس کھانے کی عادت پڑگئی ہو- وقد صح ہذا لک م- کسی کے پاس صاف گیہون مین مٹی ملی تھی جسنے چاہا کہ انمین اسقدر مٹی ملاوے جسقدر عادت کی راہ سے گیہون مین ہوتی ہے تو شیخ شہاب الدین رح نے کہا کہ اسکو یہ اختیار نہین ہے- القنیہ- لوہے یا پیتل وکانسہ اور اسکے مانند چیزون کی انگوٹھی وغیرہ بیچنا مکروہ ہے اور کھانے کی مٹی بیچنا مکروہ ہے- القنیہ-

(فصل حقوق والدین وسفر وغیرہ)

پسر بالغ ایسا کام کرتا ہے جسمین اسکے والدین کے حق مین دنیا یا دین کا کچھ ضرر نہین ہے لیکن والدین اسکو مکروہ جانتے ہین تو والدین سے اجازت لینا ضروری ہے جبکہ اسکو یہ کام نکرنے کا چارہ نکلتا ہو- اگر والدین مین باہم مخالفت ہو کہ ایک کی خدمت کرنے سے دوسرا ناخوش ہوتا ہو تو پسر کو چاہیے کہ جو امور تعظیم و احترام سے متعلق ہین انمین باپ کی جانب ترجیح رکھے اگرچہ والدہ ناخوش ہو- اور جو امور کہ خدمت و نفقہ مالی سے متعلق ہین انمین مان کی جانب ترجیح دے حتیٰ کہ اگر دونون آئے تو وہ باپ کی تعظیم کے واسطے کھڑا ہوجاوے اور اگر دونون نے اس سے پانی مانگا اور وہ لایا اور دونون مین سے کسی نے اسکے ہاتھ سے نہین

Marfat.com

تو وہ پہلے مان کو دیدے ۔ القنیہ ۔ مترجم کہتا ہی کہ شاید یہ اسوقت کہ دونون نے ساتھ ہی مانگا ہو ورنہ جسنے پہلے مانگا وہ مقدم ہی ۔ م ۔ امام محمد رحمہ نے سیر کبیر مین لکھا کہ اگر مرد نے سواے جہاد کے کسی سفر تجارت یا حج یا عمرہ کا قصد کیا اور والدین نے اسکو مکروہ جانا پس اگر اس سفر سے والدین کے حق مین بربادی کا خوف ہو مثلاً جسقدر اسکے پاس مال ہی وہ اپنے خرچ سفر اور والدین کے نفقہ کو کافی نہین ہی حالانکہ والدین کا نفقہ بوجہ انکی تنگدستی کے اسی پر واجب ہی تو بغیر اجازت والدین کے انکو سفر مذکور کی اجازت نہین ہی خواہ سفر مذکور مین فرزند کے حق مین راہ کا خطر ہو یا نہو ۔ اور اگر والدین کا نفقہ اسکے ذمہ نہو مثلاً تونگر ہون یا وہ نفقہ پورا دے سکتا ہی تو دیکھا جاوے کہ اگر سفر خطرناک ہو مثلاً سمندر کی راہ ہو یا سخت سردی مین جنگل کا سفر ہو جس سے فرزند کے حق مین مرگ کا خوف ہو تو بھی بدون اجازت نہین نکل سکتا ہی ورنہ جاوے ۔ الذخیرہ ۔ اور اسی طرح اگر نوکری و کمائی کے واسطے دوسرے شہر مین جانا چاہے تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہی ۔ المحیط ۔ اگر علم حاصل کرنے کے واسطے بدون اجازت والدین کے نکلا تو کچھ مضائقہ نہین ہی اور یہ عقوق (یعنی نافرمانی) نہین ہی ۔ القاضی خان ۔ اگر تعلیم دیتے یعنی علم پڑھانے کے واسطے جانا چاہتا ہی پس اگر اولاد کے حق مین خوف ہو تو نہین جا سکتا ہی ۔ التاتارخانیہ عن الینابیع ۔ ہمارے زمانہ مین ایکی دوم ولد کو بھی بغیر محرم کے سفر کرنا حرام ہی اور اسی پر فتوی ہی ۔ السراجیہ ۔ والدین کی نافرمانی بعد شرک کے سب سے بڑا گناہ ہی اور اللہ تعالے نے اپنی عبادت کے پیچھے انکی فرمانبرداری کو ملا دیا ۔ حدیث مین ہی کہ جنت ماؤن کے قدمون کے نیچے ہی ۔ حدیث مین ہی کہ ایکنے پوچھا کہ سب سے بڑھکر خدمت گزاری کے لائق میرے حق مین کون ہی فرمایا کہ تیری مان ۔ پھر اسنے پوچھا پھر یہی ارشاد فرمایا ۔ غرضکہ دو یا تین مرتبہ یہی ارشاد فرمایا ۔ حدیث مین ہی کہ وہ شخص بڑا کمبخت ہی جسنے بڑھاپے کی حالت مین اپنے والدین یا ایک کو پایا پھر انھون نے اسکو جنت مین داخل نکیا یعنی انکی خدمت سے انکو راضی کرکے داخل جنت نہوا ۔ اور اس باب مین احادیث بہت ہین واللہ تعالے الموفق ۔

(فصل قرض و قرضہ مین)

قرض یہ کہ درم یا دینار یا کوئی مثلی چیز دیکر کسی وقت مین اسکے مثل لیوے ۔ قرضہ یہ کہ اسکے ہاتھ کوئی چیز اُدھار بمیعاد معلومہ فروخت کیے ۔ التاتارخانیہ ۔ فقیہ رحمہ نے فرمایا کہ مضائقہ نہین کہ آدمی اُدھار لے ایسی ضرورت مین جس سے چارہ نہین ہی درحالیکہ اسکی نیت یہ ہو کہ مین اسکو ضرور ادا کرونگا اور اگر اسنے قرضہ لیا اور نیت یہ کہ دون یا نہ دون تو یہ حرامخوری ہی ۔ القنیہ ۔ ایک شخص مرا اور اسپر قرضہ ہی تو ناطفی رحمہ نے ذکر کیا کہ مجھے امید ہی کہ اگر اسکی نیت صادقہ ہو کہ مین اسکو ادا کرونگا تو وہ دار الآخرۃ مین ماخوذ نہوگا ۔ خزانۃ المفتین ۔ شاید معنی یہ ہین کہ اللہ تعالی اسکے قرضخواہ کو اپنے فضل سے راضی کر دیگا ۔ م ۔ ایک شخص پر دوسرے کا حق آتا ہی وہ اسطرح غائب ہوا کہ اسکا ٹھکانا معلوم نہین اور نہ معلوم کہ وہ زندہ ہی یا مرگیا تو اسپر واجب ہی کہ شہرون شہرون اسکو ڈھونڈھے ۔ القنیہ ۔ اگر کسی نے دوسرے کے قرضہ سے انکار کیا تو شیخ نصیر رحمہ نے فرمایا کہ قرضخواہ کو اس سے قسم لینے کا اختیار ہی ۔ پھر اگر قرضخواہ مرگیا تو قرضہ مذکور اُسکے وارثون کے واسطے ہو جائیگا پھر اگر مقروض نے وارثون کو ادا کر دیا تو بری ہو گیا اور تاخیر کا گناہ اسپر رہا اور اگر ادا نکیا تو آخرت مین مطالبہ خود قرضخواہ میت کے واسطے ہوگا نہ وارثون کے لیے ۔ الخزانہ والحاوی ۔ اور اگر قرضدار مقر ہو اور قرضخواہ مرگیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک قرضخواہ میت کو آخرت مین حق خصومت نہوگا ۔ اور بعض نے کہا کہ اُسی کو ہوگا ۔ الخزانہ ۔ میت کے قرضدارون سے کسی ظالم نے میت کا قرضہ لیا تو میت کا قرضہ اپنے دستور باقی رہیگا ۔ الملتقط ۔ اگر کسی پر متعدد مختلف لوگون کے حقوق از جنس غصب و مظلمہ و ٹکس وغیرہ ہین اور وہ حقدارون کو پہچان نہین سکتا پس اگر ادا کی نیت سے اسی قدر فقرا کو تصدق کر دیا یعنی یہ نیت ہی کہ اگر اصل حقدارون کو پاؤن تو انھین کو ادا کرون اور ساتھ ہی اللہ تعالے سے توبہ کی تو وہ معذور ہوگا ۔ اور اگر اسنے یہ مقدار اپنے محتاج ماں باپ و دادی دادا وغیرہ یا محتاج بالغ اولاد کی طرف صرف کر دی تو بھی معذور ہوگا ۔ اس سے معلوم ہوتا ہی کہ ایسی صورت مین یہ شرط نہین ہی کہ جسکا

جنس کا حق ہو اسی جنس سے تصدق کرے - القنیہ - ایک شخص پر قرضہ ہے وہ مرگیا اور وارث کو معلوم نہوا اور اسنے میراث صرف کرڈالی تو شیخ شداد رحہ نے کہا کہ وارث مذکور ماخوذ نہوگا اور اگر وارث کو معلوم ہوا تو اسپر میراث سے ادا کرنا واجب ہے اور اگر جاننے کے بعد وہ بھول گیا تو بھی دار الآخرت مین وارث ماخوذ نہوگا اور اسی طرح اگر ودیعت ہو اور وہ بھول گیا یہان تک کہ مرگیا تو وہ دار الآخرۃ مین ماخوذ نہوگا - ایک شخص پر قرضہ ہے اور قرضدار و قرضخواہ دونون راہ مین جلتے ہین کہ ناگاہ ان پر رہزنون نے ہجوم کیا اور اس حالت مین اسنے قرضخواہ کو اسکا قرضہ دیا تو بعض کے نزدیک قرضخواہ لینے سے انکار نہین کر سکتا ہو فقیہ ابو اللیث رحہ کے نزدیک انکار کر سکتا ہے - القاضیخان - نصرانی نے شراب فروخت کرکے اسی کے ثمن سے مسلمان کا قرضہ ادا کیا تو قرضخواہ لے سکتا ہے کیونکہ نصرانی کو شراب کی فروخت مباح ہے اور اگر مسلمان قرضدار نے ایسا کیا ہو تو مسلمان قرضخواہ کو لینا مکروہ ہے - السراج - کھرے درم قرضہ ہین اور قرضدار نے کھوٹے ادا کردیے اور اسنے خرچ کرڈالے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قرضدار پر اب کچھ نہین ہے - المضمرات - ایکنے کہا کہ مین نے اپنے سب قرضدارون کو بری کردیا حالانکہ انکو نام بنام نہین بیان کیا اور نہ انکی نیت کی اور نہ کسی ایک کی نیت کی تو ابن مقاتل رحہ نے کہا کہ ہمارے علمار رحہ کے نزدیک یہ لوگ بری نہونگے اگر کہا کہ ہر میرا قرضدار بس وہ حلت مین ہے - ابن مقاتل رحہ نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک اسکے قرضدار بری نہونگے - اسی طرح اگر کہا کہ اس شہر یا محلہ مین میرا کچھ نہین آتا ہے تو ابن مقاتل رحہ نے علماء سے نقل کیا کہ اگر اسکے بعد وہ یہان اگر اپنے قرضہ وغیرہ حق کا مدعی ہو تو اسکی سماعت ہوگی - ابن مقاتل رحہ نے کہا کہ میرے نزدیک دعوی مسموع نہوگا اور قرضدار لوگ بری ہوجاوینگے - تاتارخانیہ - سونار کو حکم دیا کہ چار ماشہ کی انگوٹھی اپنے پاس سے بناوے اور ایک دانگ اجرت ٹھہرائی تو وزن سے زیادہ لینا نہین جائز ہے - ت - مشاع چیز کا قرض جائز ہے مثلاً ہزار درم ایک شخص کو دیے اور کہا کہ انمین سے نصف بحصہ قرضہ ہین اور باقی نصف تیرے پاس آدھے کی مضاربت پر ہین تو روا ہے اور جیز - سرکہ و مربی و آب انگور اور شہد و گھی و تیل والے تیل کو پیمانہ سے قرض لینا جائز ہے اور لوہے و پیتل و کانسہ و بلچہ و کلھاڑی و آرہ وغیرہ کو وزن سے قرض لینا جائز ہے اور سوت کا قرض بھی وزن سے جائز ہے کانچ کے برتن وغیرہ کو قرض لینا اندھٹی کے برتنون کے نہین جائز ہے اور فواکہ کا استقراض بحساب گٹھون وغیرہ کے نہین جائز ہے - التاتارخانیہ - (**فصل انتفاع اشیاے مشترکہ**) شروط المبسوط مین امام محمد رحہ نے ذکر کیا کہ اگر ایک مکان دو شریکون مین مشترک ہو اور انمین سے ایک غائب ہے اور حاضر نے چاہا کہ اسمین کسی کو بساوے یا اجارہ پر چلاوے تو از راہ دیانت کے یہ نہین چاہیے اور ظاہر حکم قضاء مین وہ اس سے منع نہین کیا جائیگا پھر اگر اسنے کرایہ پر چلایا اور اجرت وصول کی تو اجرت مین سے شریک کا حصہ دیکھا جاوے پس جسقدر ہو وہ شریک مذکور کو دیدے اگر قدرت ہو ورنہ اسکو صدقہ کردے اور یہ حکم ایسا ہوا جیسے غاصب نے مکان کا کرایہ وصول کیا تو مالک کو دیتا ہے یا صدقہ کردیتا ہے اور جسقدر کرایہ اسکے حصہ مین پڑے وہ اسکو حلال ہے - المحیط - پھر جب صدقہ کیا اور شریک غائب آیا تو اسکو تاوان کا اختیار نہین ہے اسواسطے کہ عقد مذکور اسکی اجازت سے واقع نہین ہوا تھا اور اگر اجازت سے واقع ہوا ہو تو شریک حاضر کو صدقہ دینے کا اختیار نہین ہے - م - یہ اسوقت کہ اسنے دوسرے کو کرایہ پر دیا ہو اور اگر وہ خود اس مکان مین رہا تو قیاس و دیانت یہ تھا کہ خود بھی مکان مین رہ نہین سکتا لیکن استحساناً اسکو دیانت مین بھی یہ جائز ہے لیکن عیون مین لکھا کہ اپنے حصہ کی مقدار مکان مین سکونت کرے اور کل مکان مین سکونت نکرے اور امام محمد رحہ سے روایت ہے کہ اگر حاضر کو عدم سکونت کی صورت مین مکان گرجانے کا خوف ہو تو کل مکان مین سکونت کرے اور ابو مالک نے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحہ سے روایت کی کہ زمین مشترک کی صورت مین حاضر کو بقدر اپنے حصہ کے زراعت کرنے کا اختیار نہین ہے اور مکان مین اسکو سکونت کا اختیار ہے الحاصل مشترک جانور مین ایک شریک نے بدون اجازت دوسرے کے اسکو سواری یا بوجھ دینے مین استعمال کیا تو حصہ شریک کا

ضامن ہوا۔ الصغری۔ یعنی یہ ہین کہ اگر سواری یا باربرداری مین یہ جانور تلف ہو تو حصہ شریک کا تاوان دے یہانتک
کہ بدستور سابق یہ جانور شریک کے قبضہ مین ہو جاوے۔م۔ ایک احاطہ ایک قوم مین مشترک ہی تو بعض کو اسمین جانور
باندھنے اور وضو کرنے اور لکڑیان رکھنے کا اختیار ہی اور اگر اس سے کوئی شخص ٹھوکر کھا کر یا پھسل کر مر جاوے تو
وہ ضامن نہوگا اور کسی شریک کو یہ اختیار نہین کہ بدون اجازت شرکاء کے اسمین کنوان و گڈھا کھودے اور اگر عمارت
بنائی یا کنوان کھودا تو نقصان کا ضامن ہوگا اور عمارت دور کرنے کا حکم دیا جائیگا۔ الفتاوی العتابیہ۔ اگر کوچہ
غیر نافذہ مین کسی نے اپنی ضرورت سے اپنی ملکیت مین آمد و رفت کا راستہ توڑنا چاہا تو قاضی اس موقع کو دیکھے
اگر کوچہ والون کا ضرر نہو اور اسمین دروازہ لگا کر دیوار کیطرح کردے تو قاضی اسکو منع نکرے۔ الحاوی۔ اشارہ ہی کہ
دوسرون کو اپنے دعوی کا اختیار ہی کیونکہ قاضی نے صرف منع نہین کیا اور حکم نہین دیا ہی۔م۔ اگر عام راستہ پر جدید چھجہ یا
سائبان نکالنا چاہا حالانکہ وہ عام کی آمد و رفت مین مضر نہین ہی تو صحیح مذہب ابوحنیفہ یہ ہی کہ مسلمانون مین سے ہر فرد کو اختیار
ہی کہ روکے اور دور کرے اور امام محمد رح نے کہا کہ دور کرنے کا اختیار نہین ہی اور اگر کوچہ غیر نافذہ مین ایسا سائبان بنانا چاہا
تو اسمین ہمارے نزدیک ضرر و عدم ضرر کا اعتبار نہین بلکہ شرکاء کی اجازت معتبر ہی۔ المحیط۔ یعنی کل شرکاء راضی ہون
تو جائز ہی۔م۔ پھر دیانت کی راہ سے فقیہ ابوجعفر طحاوی نے کہا کہ عام راستہ پر چھجہ و سائبان جدید لگا لینا اسوقت
تک مباح ہی کہ کوئی مخاصمہ نکرے اور بعد مخاصمہ کے مباح نہین اور چھوڑنے مین گنہگار ہوگا اور صاحبین رح کے قول مین
اگر یہ عام کو مضر نہو تو اس سے انتفاع مباح ہی۔ المحیط۔ اگر کسی نے اپنی دیوار مین کھنگل یا چھجہ لگا کر عام راستہ سے اسقدر
کم کرنا چاہا تو قیاس عدم جواز تھا لیکن استحسانا چھوڑ دی جاوے اور نوادر مین ابوحنیفہ رح سے روایت ہی کہ اسکو چاہیے
کہ جسقدر رسولی کھنگل لگا دیگا اسی قدر دیوار کھرچ کر لگا دے تاکہ فضاء راہ سے کم نکرے۔ التاتارخانیہ۔ منتقی مین ہی
کہ عام راستہ پر چھتا یا پائخانہ بنایا پس اگر ارادہ ہی تو روکا جاوے اور اگر بنایا پھر کسی نے نالش کی تو قاضی موقع
دیکھے کہ اگر مضر ہو تو دور کرا دے ورنہ بحال خود چھوڑ دے۔ امام محمد رح نے کہا کہ اگر اسنے یہ پائخانہ اپنے احاطہ مین داخل
کرنا چاہا تو روکا جاوے۔ اگر کوچہ نافذہ پر چھتا ہو پس اگر دریافت نہو کہ قدیم ہی یا جدید ہی تو چھوڑ دیا جاوے اور اہل کوچہ
مین سے کوئی اسکو منہدم نہین کر سکتا ہی یعنے قدیم قرار دیا جاوے اور اگر معلوم ہو کہ اسنے کوچہ پر بنا لیا تو ہدم کیا جاوے
اور اگر کوچہ نافذہ ہو تو بہر صورت منہدم کر دیا جاوے خواہ جدید معلوم ہو یا دریافت نہو۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ مضر ہو
تو ہدم کیا جاوے ورنہ نہین۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ کوچہ غیر نافذہ مین اگر ایک قوم معدود ہو تو کوچہ خاصہ ہی اور اگر
غیر محصور ہون تو یہ کوچہ عامہ ہی حتی کہ اسمین بھی وہی حکم ہوگا جو شارع عام کا حکم ہی۔ الذخیرہ۔ کوچہ غیر نافذہ کے درمیان
مین گھورا ہی اور کسی نے چاہا کہ اپنا پائخانہ توڑ کر اس گھورے کی طرف بنا دے حالانکہ پڑوسیون کو اس سے ضرر پہونچتا ہی
تو اسکو روک دیا جائیگا اور اسی طرح ہر ایسے فعل سے جس سے پڑوسیون کو ایذاء شدید پہونچے روکا جائیگا۔ الحاوی۔
کوچہ نافذہ مین کسی نے اپنا مکان توڑا تو اسکو اختیار ہی کہ جیسا پہلے تھا ویسا ہی بنا دے اور اگر پہلے اسکا کھپریل نکلا ہوا تھا
تو اسی طرح بنا سکتا ہی اور کوئی اسکو روک نہین سکتا۔ اور کوچہ نافذہ مین اگر راستہ تنگ کرنے والا کھپریل ہو تو ہر ایک
اسکے واسطے دور کرانے کا اختیار رکھتا ہی اگرچہ قدیم ہو۔ النوازل۔ حوض وقف ہی اگر اسمین سے کسی نے گھڑا بھر کر چاہا
تو اسکے کنارے نہین رکھنا چاہیے ورنہ اگر کنارہ توڑ دیا تو ضامن ہوگا۔ الذخیرہ۔ (**فصل متفرقات**) کسی
کی جورو فاسقہ ہو جو جھڑکی سے باز نہین آتی تو اسکو طلاق دینا واجب نہین ہی۔ القنیہ۔ حدیث مین ہی کہ ایک نے پوچھا
کہ اسکی جورو کسی چھونے والے کا ہاتھ نہین روکتی ہی فرمایا کہ اسکو طلاق دیدے اسنے عرض کیا کہ مین اسکی جدائی پر صبر نہین

کرسکتا ہون فرمایا کہ بجبر استمتاع حاصل کر۔ رواہ النسائی وغیرہ۔ م۔ مرد نے ذکر اپنی جورو کے منھ مین داخل کیا تو کہا گیا کہ مکروہ تحریمی ہی۔ الذخیرہ۔ یہی صحیح ہی کیونکہ یہ فعل خلاف وضع فطری و تمالی ہازیکا ست نہین ہی۔ حالانکہ یہ شیطانی کھیل ہی۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔ تتمہ عورت کا اعتقاد مسئلہ حیض مین اجتہاد امام شافعی رح ہو یعنے انتہائے حیض پندرہ روز ہین اور اسکا شوہر حنفی المذہب ہی تو کیا مفتی اسکو فتوی دیگا کہ دس دن بعد گیارھوین روز وہ شوہر کو اپنے اوپر وطی کا قابو دے۔ شیخ نے جواب دیا کہ مفتی اپنے اجتہاد پر فتوی دیگا نہ مستفتی کے مذہب پر۔ التاتارخانیہ۔ مترجم کہتا ہی کہ صورت مسئلہ یہ کہ عورت مستحاضہ ہی اور اسکے ایام حیض کی عادت معین نہین ہی حتی کہ شافعی رح کے اجتہاد پر پندرہ دن کے بعد نہا کر نماز پڑھے اور حنفی اجتہاد پر بعد دس کے پاک ہی نہا کر نماز پڑھے پس اگر مفتی شافعی ہوگا تو پندرہ روز بعد حلت کا فتوی دیگا۔ اور مترجم کے نزدیک اس مسئلہ مین حق یہ ہی کہ عورت پر مرد کی اطاعت اس کام مین واجب ہی اور اجتہاد مذکور کسی جانب قطعی نہین ہی تو عورت کے واسطے اطاعت بہتر ہی اور مرد کے واسطے احتراز بہتر ہی واللہ تعالی اعلم اور بحث اسمین طویل ہی۔ م۔ عورت بغیر اجازت شوہر کے کسی غیر بچہ کو دودھ پلاتی ہی تو یہ مکروہ ہی لیکن اگر اس بچہ کی ہلاکت کا خوف کرے تو مضائقہ نہین ہی۔ القاضیخان۔ کافر کے واسطے شراب رکھ چھوڑی تو تحریماً مکروہ ہی التاتارخانیہ۔ گھر مین سرکہ کرنے کے واسطے شراب رکھی تو مکروہ نہین ہی اور اگر ستار و طبلہ وغیرہ ملاہی کی کوئی چیز رکھی تو مکروہ ہی اور گنہگار ہوگا اگرچہ اسکو استعمال نہ کرتا ہو۔ القاضی خان۔ اور خزانۃ المفتین مین اوطیہ کہ منع ہی۔ م۔ بوڑھے جاہل کو لائق نہین ہی کہ نوجوان عالم کے آگے چلے یا بیٹھے یا کلام کرے السراجیہ۔ عالم کا حق جاہل پر اور شاگرد کا حق استاد پر یکسان ہی کہ اس سے پہلے بات کرنے مین دلیری کرے اور اسکی جگہ نہ بیٹھے اگرچہ وہ موجود نہو اور اسکی بات کو رد نکرے اور چلنے مین آگے نہو۔ اور شوہر کا حق زوجہ پر اس سے زائد ہی اور زوجہ ہر امر مباح مین شوہر کی مطیع ہو اور شوہر کے حق کو اپنے اوپر مقدم رکھے۔ الوجیز۔ امام محمد رح نے کہا کہ اگر اسکی چھت اور پڑوسی کی چھت برابر ہو کہ چھت پر چڑھنے سے پڑوسی کے گھر مین نظر پڑتی ہی تو پڑوسی کو منع کا اختیار ہی جب تک وہ اوٹ نہ بنادے اور اگر چڑھنے سے نظر نہ پڑے بلکہ پڑوسی جب چھت پر چڑھین تو سامنا ہوتا ہو تو پڑوسی کو اختیار نہین کہ اسکو اپنی چھت پر چڑھنے سے منع کرے۔ الذخیرہ۔ راستہ مین کیچڑ پانی کی وجہ سے گذر نہین ہی پس وہ فقط غیر کی زمین مین راستہ پاتا ہی تو اسمین ہوکر نکل جانے مین مضائقہ نہین ہی۔ اور اہل سمرقند کے فتاوی مین ہی کہ اگر غیر کی زمین کے گرد چہار دیواری ہو تو گذرنا نہین جائز ہی ورنہ جائز ہی اور حاصل یہ کہ اس باب مین لوگون کے عادات معتبر ہین۔ المحیط۔ نوازل مین ہی کہ غیر کی زمین مین ہوکر جانے مین تفصیل یہ ہی کہ اگر دوسرا راستہ ہو تو نہ گذرے اور اگر نہو تو گذرے جب تک وہ منع نکرے اور بعد منع کے نہ گذرے اور یہ سب ایک آدمی کا حکم ہی اور اگر ایک جماعت ہو تو بدون رضامندی مالک زمین کے نہ گذرین۔ الذخیرہ ۔ جو پیدا راستہ اگر مالک نے نکال دیا تو اسمین گذرنا جائز ہی یہان تک کہ معلوم ہو کہ وہ غصب ہی۔ الحاوی۔ زید کے مکان کی نہر بکر کے احاطہ ہوکر جاری ہی اور زید اس نہر کے اندر ہوکر نہین چل سکتا اور نہ نہر کے کنارے چل سکتا ہی اور اسکو نالے کی درستی منظور ہی مگر بکر اسکو اپنے احاطہ مین آنے سے روکتا ہی تو بکر کو حکم دیا جائیگا کہ یا اسکو آنے دے کہ وہ درست کرلے یا تو اسکے نالے درست کرادے۔ فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین اور دیوار کے مسئلہ مین بھی یہی حکم ہی۔ اسی طرح اگر دیوار گری جسکی مٹی دوسرے کے احاطہ مین ہی تو احاطہ والے سے کہا جائیگا کہ اسکو آنے کی اجازت دے یا اسکی مٹی نکلوا دے۔ الذخیرہ۔ اگر غیر کی مزروعہ زمین مین ہوکر گذرا اگر ضرر پہونچایا ہو اسنے دیکھکر ایذا رسانی تو اس سے معافی لینا واجب ہی۔ القنیہ۔ اگر ریشم نکالنے کے واسطے بھٹا بنایا کہ شرارہ اڑکر دوسرے کیڑون سے ریشم جدا کرے پس اگر پڑوسیان کو

Marfat.com

[illegible] بنا یا ہو

ملا ہوا اسکو منع کرسکتا ہی اور اگر اپنے واسطے طاحونہ بنایا تو ممنوع نہوگا کیونکہ قلیل ہی اور اگر اجارہ کے واسطے ہو تو روکا جاوے
ہاں ہاروسونار کو کوٹنے سے بعد عشاء کے طلوع فجر تک روکا جاوے جبکہ پڑوسیون کو ضرر ہو۔ القنیہ۔ پڑوسی کی دیوار کے
نیچے درخت لگائے تو اسپر واجب ہی کہ دیوار سے اسقدر دور ہو کہ اسکی دیوار کو ضرر نہ پہونچے۔ القاضیخان۔ اسکے برفخانہ
کے قریب اسکے پڑوسی نے آتشدان بنانا چاہا تو منع نہیں ہوسکتا لیکن اسکو ایسا نہیں چاہیے۔ السراجیہ۔ پڑوسی نے
زیر دیوار کے مکان سکونت کو بدلکر اصطبل بنانا چاہا پس اگر گھوڑون کی پچھاڑی جانب دیوار ہو تو منع کرسکتا ہی ورنہ نہیں
الغیاثیہ۔ بزازون کی بازار مین باورچی نے دکان رکھنی چاہی یعنی اسکے دھوئے سے خوف ہی تو منع کیا جاوے اور اسی طرح ہر فعل
جس سے ضرر عام ہو رد کیا جاتا ہی اور اسی پر فقیہ ابو القاسم الصفار نے فتوی دیا ہی۔ الملتقط۔ ایک شخص نے بغیر اجازت
کے چوری سے پانی اپنے باغ مین جاری کیا تو محمد بن مقاتل نے کہا کہ پھلون کی پیداوار اسکو حلال ہی جیسے کسی نے دانہ گیہون
غصب کرکے اپنا گھوڑا موٹا کیا تو پاک ہی اور مغصوب کے مثل تاوان دے۔ بعض زاہدون سے منقول ہی کہ اسکی باری کے
خلاف وقت مین اسکے باغ انگور مین پانی آیا تو اسنے باغ کے درخت کاٹ ڈالنے کا حکم دیا اور ہم یہ نہیں کہتے ہین کہ باغ
کاٹ ڈالا جاوے ہان اگر پیداوار صدقہ کردے تو بہتر ہی اور واجب نہیں ہی۔ المحیط۔ ایک نے دوسرے کی زمین مین
بدون اجازت کے زراعت کرلی یہان تک کہ وہ کاٹنے کے قابل ہوئی تب مالک کو معلوم ہوا اور اسنے اجازت دیدی
یا پہلے کہا کہ مین راضی نہیں ہون پھر اجازت دیدی تو فقیہ ابو القاسم رح نے فرمایا کہ کاشتکار کو کھیتی کی پیداوار حلال ہی
فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ یہ استحسان ہی اور ہم اسی کو لیتے ہین۔ الذخیرہ۔ اگر ایسی زمین ہو کہ مالک نے بوجہ بار خراج کے
سلطان کو دیدی کہ اسکی منفعت بجاے خراج کے مسلمانون کے واسطے ہو اور اصل زمین اپنے مالک کی ملکیت مین رہے
تو اسکو ارض الحوز کہتے ہین پھر ایسی زمین اسکے متولی سے مزارعت پر لی یا بالنقد اجارہ پر لی تو فقیہ ابو القاسم نے فرمایا کہ
کاشتکارون کو انکا حصہ حلال ہی اور اگر اس زمین مین انگور یا دیگر پھلون کے درخت ہون پس اگر مالک زمین معلوم ہون
تو کاشتکارون کو یہ حلال نہیں اور اگر مالکون کا پتہ نہیں لگتا تو انکو انکا حصہ حلال ہی کیونکہ ایسی اراضی جنکے مالک معلوم
نہون تو سلطان کے اختیار مین انکی تدبیر ہوتی ہی اور یہ بمنزلہ ایسی اراضی کے ہی جو موات ہی یعنی کسی خاص مالک کی ملکیت
نہین بلکہ غیر مزروعہ پڑی ہی چنانچہ کتاب احیاء الموات مین معلوم ہوگا۔ پھر سلطان کو لازم ہی کہ نصف پیداوار کو مساکین پر
صدقہ کردے اور اگر اسنے ایسا نکیا تو وہ گنہگار ہوگا اور کاشتکارون کا حصہ انکو حلال ہی اور جو شخص کہ انکی رضامندی سے
کھاوے اسکو بھی حلال ہی اگرچہ یہ ایک طرح کے شبہہ سے خالی نہیں لیکن مشائخ نے فرمایا ہی کہ ہمارا زمانہ تو شبہات کا زمانہ
ہی پس مسلمان پر واجب ہی کہ آنکھون دیکھے حرام سے اجتناب کرے۔ فقیہ ابو بکر البلخی رح نے فرمایا کہ شوہر نے زوجہ کو ایسا
طعام دیا جو عین غصب نہیں ہی تو اسکو کھانے کی گنجائش ہی اور اسی طرح جب شوہر نے اسکے واسطے کھانا کپڑا ایسے مال سے
خریدا جو اصل مین پاکیزہ نہیں ہی تو زوجہ کو اسکے کھانے پہننے کی گنجائش ہی اور گناہ اسکے شوہر پر ہوگا۔ القاضیخان۔ اس مسئلہ
سے معلوم ہوا کہ جو لوگ رشوت و غصب وغیرہ حرام طریقون سے پیدا کرکے زوجہ و اولاد کو کھلاتے ہین حالانکہ ان بیچارون
کو معلوم نہیں کہ یہ وبال ان مردون پر ہی اور زوجہ و اولاد کے واسطے گنجائش ہی اور واضح ہو کہ بیان دو ہین۔ ایک یہ کہ
کمانے والے کا پیشہ حرام ہی اور سوائے اسکے کوئی ما صوات نہیں جیسے رنڈیان و بھڑوے و قوال و ناچنے والے بھانڈ
چانڈو و شراب وغیرہ کے ٹھیکے سے کمانے والا اور شراب بنانے والا و اسکی تجارت کرنے والا اور وہ نوکریان جو شرع مین
خلاف اصل احکام سے ناجائز ہین مثلاً سود کے احکام حکومت نافذ کرنا و نکس و مثل ذلک و کالظلم و مثل ذلک پس اگر جملہ

Marfat.com

زوجہ وغیرہ کو صریح ظلم ہی۔ دوم وہ نوکریان وتجارات جو جائز ہین جیسے پل وسڑک بنانے وتعمیرات فیض عام کی نوکریان
اور ملک کے ٹھیکہ وحفاظت عام ورفاہ عام کے وجوہ وتجارت ونوکری تو یہ صریح جائز ہین اور سوم یہ کہ طریقہ دوم والے
خلاف دیانت کے اپنے وجوہ معاش مین رشوت وخیانت سے پیدا کرتے ہین یا تجارات جائز ہین مگر بد دیانتی سے
غیر جائز اختلاط کرتے ہین اور اس صورت مین بال بچون کے لیے جائز ہو واللہ تعالے اعلم۔ پھر اس وقت مین معاملہ
اس سے بھی زیادہ دشوار ہی اور وجوہ معاش مین اختلاط حرام وخبیث بوجہ لوگون کی بد دیانتی کے عموماً شائع ہی اور
عورتون وبچون پر کار دشوار ہوگیا ہی واللہ تعالے ولی الخیر والجود وعلیہ التوکل وبہ الاعتصام۔ اگر ایک قوم پر ناحق
طور پر ٹکس بندھا اور انمین بعض کو یہ گنجایش کسی تدبیر سے نکلتی ہی کہ اپنے آپ کو ٹکس سے بچاوے تو اسکو اختیار ہی
بشرطیکہ اسکا بار دوسرون پر نہ پڑے ورنہ بہتر یہ کہ اپنے آپ کو نہ بچاوے۔ کسی شخص نے دوسرے کے ذمہ سے ظلم
دور کیا پس مظلوم نے اسکو بیس دینار دیے پس لینے والے نے ایک چادر بعوض ان بیس دینار کے فروخت کی تاکہ اسکو
حلال ہوجاوین تو یہ حلال نہونگے۔ القنیہ۔ مترجم کہتا ہی کہ جب یہ حکم ایسی صورت مین ہی کہ معین نے ظلم دور کیا ہو اور اگر
کچہری وغیرہ کے نوکر نے اپنا کام انجام دینے مین تاخیر سے حاجتمند کو لاچار کیا کہ اسنے کچھ روپیہ دیا تو یہ بلا خلاف رشوت
حرام مذموم ہی اور اسی طرح جب معین نے کسی کے کام مین ایسی اعانت کی کہ خلاف حق اسکا مطلب حاصل ہوگیا تو جو کچھ
اسنے دیا یہ ظلم کے واسطے رشوت ہی پس اسکی حرمت شدید ہی۔ اعاذنا اللہ تعالے من ذلک۔ م۔ شیخ اسمعیل نے کہا
کہ جسکو ایذا پہونچائی اس سے فوراً معافی چاہنا واجب ہی اگرچہ وہ غصہ مین ہو اور اگر اسکو بار بار سلام کیا اور احسان کیا
حتی کہ اسکے گمان مین آیا کہ اسنے معاف کیا ہی تو یہ کچھ نہین بلکہ معاف کرانا واجب ہی۔ القنیہ۔ واضح ہو کہ کھیتون مین بکریان
یا گائے وغیرہ راتون کو رکھتے ہین تاکہ انکی لید گوبر مینگنیاں بجاے کھاد کے ہوجاوین پس حیلہ یہ ہی کہ مالک سے یہ گاہ
مستعار مانگے اور مالک اپنے چرواہے کو حکم کرے کہ وہ اسکی زمین مین رات کو رکھے۔ پھر اگر چرواہے نے مالک کے حکم سے
نہین رکھا بدون اسکے کہ زمین والا اسکو کچھ دے تو یہ رشوت ہی اور اگر عاریت نہ لین بلکہ چرواہے کو کچھ دیا کہ وہ اس گلہ
کو رات مین معین رکھے تو بھی رشوت ہی اور اگر یہ گلہ خود چرواہے کی ملکیت ہو تو بھی رشوت ہی۔ القنیہ (فصل نوم وغیرہ)
واضح ہو کہ دوپہر کو قیلولہ کرنا مستحب ہی۔ الغیاثیہ۔ سونا طہارت کے ساتھ چاہیے اور کروٹ سے قبلہ رخ داہنا ہاتھ پر ایک
ساعت سووے پھر بائین کروٹ سوئے۔ السراجیہ۔ دن نکلے سونا اور مغرب وعشاء کے درمیان سونا مکروہ ہی داہنا ہاتھ
کا تکیہ گال کے نیچے لگا کر داہنی کروٹ پر لیٹے اور یاد کرے کہ عنقریب وہ اسی طرح لحد مین سوویگا کہ اسوقت سواے اعمال
صالحہ کے اسکے ساتھ کوئی نہوگا۔ داہنی کروٹ پر خواب مومنین ہی اور چت خواب مرسلین و بائین کروٹ خواب سلاطین ہی
اور پیٹ منھ کے بل خواب شیاطین ہی۔ خواب کے وقت اللہ تعالے کی تسبیح وتہلیل وتحمید کرتا رہے یہان تک کہ سوجاوے
اور حدیث شریف سے اسوقت کی قراءت وادعیہ معلوم کرلے مانند چارون قل وآخر سورہ بقرہ ومسبحات) کیونکہ سونے والا
جس حالت پر سویا اسی حالت پر جاگیگا۔ اور میت جس بات پر مرا اسی پر اٹھایا جائیگا۔ پھر صبح سے پہلے اٹھ کھڑا ہو
اور اسوقت اللہ تعالے کی یاد کرتا ہوا عزم کرے کہ حرام امور سے تقوی رکھونگا اور مخلوق الہی مین سے کسی پر ظلم نہین کرونگا۔
الغرائب۔ گیہون وغیرہ کی ڈھیری مین کسی جانب نجاست پہونچی اور وہ بعینہ معلوم نہین ہی پھر اسمین سے ایک قفیز
یا دو قفیز نکالکر دھوڈالے یا کسی فقیر کو ہبہ یا صدقہ کردیے یا فروخت کیے تو باقی ڈھیری پاک ہونے کا حکم دیا جائیگا اور اسکا کھانا
حلال ہوگا اور اس مسئلہ مین ائمہ حنفیہ سے کوئی روایت نہین بلکہ مشائخ نے اسکو مسئلہ مرویہ سے استخراج کیا ہی۔ الحیلہ علی ہذا
اگر کپڑے یا روئی دار کپڑے مین کسی جانب نجاست رقیق لگی اور وہ بعینہ معلوم نہین ہوتی ہی اور اسنے تحری سے کسی جانب دھوکر

Marfat.com

تو پاک ہونا چاہیے واللہ تعالے اعلم۔ م۔ مردار کی چربی اگر تیل مین مختلط ہو گئی اور تیل غالب ہو تو سوائے کھانے کے اسکا چراغ جلانے و کھال دباغت کرنے مین استعمال کرنا جائز ہی۔ السراجیہ۔ اور حدیث سنن نسائی وغیرہ جسمین مردار کی چربی اس کام مین لانے سے ممانعت ہو تو وہ اسی صورت مین کہ خالی چربی مردار ہو بخلاف مسئلہ مذکورہ کے کہ وہ تیل ہی اور اسمین نجاست چربی مل گئی ہی۔ فافہم واللہ تعالے اعلم۔ م۔ بعد عشاء کے باتین کرنا۔ فقیہ رحہ نے فرمایا کہ تین قسم ہی۔ اول مذاکرہ علم شریعت تو یہ خواب سے بہتر ہی۔ دوم یہ کہ قصص طومار جنکے کذب کا گمان غالب ہو و مذاق و مسخرہ پن کی حکایات تو یہ مکروہ ہین۔ سوم باہمی موانست کے طور پر بحالیکہ جھوٹ سے پرہیز ہو تو مضائقہ نہین ہی اور اس سے باز رہنا افضل ہی۔ اور اگر ایسا کرے تو چاہیے کہ آخر مین اللہ تعالے کا نام پاک یاد کرین اور تسبیح و استغفار پڑھ لین تاکہ خاتمہ بخیر ہو۔ الخلاصہ۔ احادیث صحیحہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملات مسلمین مین حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے مشورہ کرنا مروی ہی اور اس باب مین صحابہ دیگر رضی اللہ عنہم سے بھی وارد ہی چنانچہ احادیث صحیحہ کی طرف رجوع لانے سے معلوم ہوگا۔ م۔ شہر مین جو واقعات پیش آوین اُنکا پوچھنا و بیان کرنا مضائقہ نہین ہی۔ الخلاصہ۔ لیکن کذب سے احتراز واجب ہی کیونکہ حدیث مین ہی کہ جو کوئی ایسی بات بیان کرے جسکو وہ دروغ جانتا ہی تو وہ بھی دو جھوٹون مین سے ایک ہی۔ پھر اسمین اکثار مذموم ہی کیونکہ غیبت تک نوبت پہونچتا ہی و حدیث مین ہی کہ آدمی کی خوبی اسلام سے یہ بات ہی کہ جس بات سے اُسکا مقصود نہو ترک کرے۔ م۔ عالم کو روا ہی کہ بطور نعمت الٰہی عز و جل کے اظہار کرے کہ مین عالم ہون تاکہ لوگ اس سے استفادہ حاصل کرین۔ الغائیہ۔ فقیہ رحہ نے فرمایا کہ علم کے اقسام ہین اور اللہ تعالے کے نزدیک اچھے ہین اور کوئی فقہ کے مانند نہین ہی۔ اور آدمی کو چاہیے کہ اسکے نزدیک فقہ سیکھنا سب سے زیادہ اہتمام کی چیز ہو اور جب اسکو حصہ فقہ حاصل ہو جاوے تو اسی پر قصور نکرے بلکہ علم الزہد بھی سیکھے اور حکمائے اسلام و عادات صالحین پر توجہ کرے۔ علم طلب کرنا اسقدر فرض ہی کہ جس سے ضروریات دین مانند نماز و وضو وغیرہ معلوم ہو جاوین اور معاش کی ضرورت پوری ہو۔ اور اس سے زیادہ فرض نہین ہی چنانچہ سیکھنا افضل ہی ورنہ گنہگار نہوگا۔ السراجیہ۔ مترجم کہتا ہی کہ اس کلام کی توضیح یہ ہی کہ اصل زبان عربی اسقدر حاصل کرنا واجب ہی کہ عقائد توحید اہل السنۃ کو قرآن و حدیث سے خود حاصل کرے اور کچھ تشویش ہو تو عالم سے دریافت کرنے پر وہ اُسکو مقامات استدلال قرآن و حدیث بتلا وے حتی کہ وہ سمجھ جاوے کیونکہ ایمان ہر شخص پر فرض اصلی ہی اور اسمین تقلید نہین ہی بخلاف افعال کے۔ پھر افعال شرائع ضروریہ مانند نماز و روزہ و زکوٰۃ و حج کے ضروریات جاننے اور جس پیشہ کی کمائی کرتا ہی مثلاً تجارت تو اسکے ضروری احکام معلوم کرے لیکن زکوٰۃ و حج کے مسائل جبھی فرض ہین کہ وہ مالدار ہو۔ پھر تاتارخانیہ مین ابو عاصم سے لایا کہ حدیث طلب کرنا مفلسون کا پیشہ ہی۔ اور لکھا کہ اسکے معنی یہ ہین کہ جب اسنے حدیث سے فقہ حاصل نکی۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہی کہ اسکا حاصل یہ ہی کہ اس شخص کی غرض فقط روایت الفاظ ہی اور اسکے معنی سے فہم نہین حاصل کرتا ہی اور شاید ایسے لوگ مصنف مذکور کے زمانہ مین ہونگے ورنہ حدیث کا تحمل بعد فہم کے ہی اور اس سے خود باب عقائد و شرائع سے حظ وافی حاصل ہو جاتا ہی علاوہ ازینکہ حدیث شریف مین دقائق و حقائق ہین وہ علماء کو حاصل ہوتے ہین جیسے قرآن کے حقائق علوم ہین اور جب وہ قرآن و حدیث سے اس حظ کافی کو پہونچا تو یہ فقیہ ہوتا ہی ورنہ فقہ اسکا نام نہین ہی کہ حیض و نفاس کے مسائل اجتہادیہ ابوحنیفہ و شافعی کو یاد کرے کیونکہ ایسے فقہ یاد کرنے والے کو عامی سے صرف یاد کا فرق ہی اور فقیہ وہی ہی جو ائمہ اجتہاد کے مانند قرآن و حدیث و آثار و اصول و حقائق و اسرار پر واقف ہو۔ کیا نہین دیکھتے ہو کہ قرآن و حدیث تو فقہ کے واسطے اصل ہین پھر بغیر حدیث کے کیونکر فقیہ ہو سکتا ہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو قرآن کریم کے ساتھ احادیث شریف کو جمع کرے اور حضرت باری تعالے سبحانہ عز و جل کے جناب مین باادب حاضر ہو تاکہ اللہ تعالے رحمت

Marfat.com

فرمایا اسکو سفہ نفس سے نکال دے قال تعالے ومن یرغب عن ملة ابراہیم الا من سفہ نفسہ - لہٰذا ذوالنون علیہ الرحمۃ نے نکالا کہ جو نفس کا عارف ہوا اسنے رب عزوجل کو پہچانا اور اسوقت فقہ معروف کو اچھی طرح سمجھیگا اور جب وہ اس مرتبہ کو پہونچا تو مکائد شیطان ومزاق نفس وعجائب قدرت الٰہی عزوجل اس مخلوقات میں ظاہر ہونگی اور فتن وہوا جس ان شاء اللہ تعالے اسکے واسطے بصر ہونگے والکلام بطول واللہ تعالے ہو الہادی الی سبیل الرشاد - م - ستارون سے فقط شناخت قبلہ ومعرفت اوقات کا علم حاصل کرے اور اس سے زیادہ حرام ہے - الوجیز - مقدمہ میں توضیح دیکھو - م - علم الکلام جسکو عقائد توحید کے واسطے اصل قرار دیا گیا ہے وہ درحقیقت فقہ کے واسطے معارف کی راہ نہیں بلکہ بخلاف اسکے مشوش ہے اور وہ صرف اسواسطے ہے کہ جاہل گمراہ جسکی عقل نورانی ندارد ہے اور وہ عقل حیوانی کو عقل جانکر اوندھی راہ چلتا ہے اور بوجہ بے عقلی کے اسرار معارف اسکی سمجھ مین نہین آتے ہین حتی کہ اسکی مثال یہ ہوجاتی ہے کہ جیسے کسی کو گلستان کا شعر وحکمت سنایا گیا تو وہ اسکو الف بار مین تلاش کرتا اور نہین پاتا تو انکار کرتا ہے پس ایسے بیعقل کو ٹیڑھی راہ سے بذریعہ ان قواعد کے جو اسکی فہم کے مناسب مرتب کیے گئے ہین موڑ کر سیدھی جانب لاتے ہین یا ایسے خیالات کو جو مخالف اسلام لاتا تھا رد کرتے ہین تاکہ اپنی جہالت پر افسوس کرکے چپ رہے - رہا تحقیق امر وحقیق معرفت تو وہ صرف قرآن وحدیث سے حاصل ہے جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ جن بزرگون نے علم کلام کی اجازت دی انکی یہی مراد ہے کہ معارف حقہ سے جو لوگ خطا کرتے ہین مانند معتزلہ وشیعہ وخوارج کے انکو متنبہ کیا جاوے اور جو لوگ شرک وکفر مین مرتکب مبتلا ہین انکو راہ پر لایا جاوے یعنی وے اپنے مسلک کی غلطی پر آگاہ ہون پھر جب راہ راست بے فطرت کے موافق آئے تو قرآن وحدیث سے ہدایت پاینگے - اور جن بزرگون نے علم کلام سے منع فرمایا اور مذمت کی تو انکی غرض یہ ہے کہ خود اہل السنۃ مین سے جسنے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ علم کلام ہی مفید تحقیق ومعارف ہے وہ سخت غلط ہے بیحق کہ شیخ علامہ تفتازانی رح کا کلام خود اسی خطا کا معترف نظر آتا ہے اور شاید کہ علامہ رح کی مراد یہ نہو واللہ تعالی اعلم - اب بعض عبارات فقہا نقل کرنا مناسب ہے - فی الفتاوی - علم کلام سیکھنا اور اسمین نظر ومناظرہ کرنا سوائے قدر ضرورت کے مکروہ ہے - بعض نے کہا کہ کثرت مجادلہ ومبالغہ مکروہ ہے کیونکہ اس سے انجام کو بدعات وفتنہ شیطانی وعقائد کی پریشانی پھیلتی ہے - جواہر الاخلاطی - جو شخص مسئلہ کلامیہ کو ٹھیک طور پر جانتا ہو وہ دوسرے سے اسمین مناظرہ نکرے اور امام محمد رح مناظرہ کرتے تھے - الملتقط - ابو یوسف رح نے بشر المریسی سے مناظرہ کیا اور جب وہ معروف ہوا تو اس سے توبہ طلب کی پس وہ شہر چھوڑکر بھاگ گیا - م - صدر الاسلام ابو الیسر رح نے فرمایا کہ مین نے ان کتابون کو ملاحظہ کیا جنکو لوگون نے علم التوحید کے نام سے تالیف کیا ہے پس مین نے بعض کو فلاسفہ کے اصول پر پایا جیسے تصانیف ابو اسحق کندی وغیرہ اور یہ سب راہ مستقیم سے خارج اور گمراہی مین پڑے ہین ان کتابون کا دیکھنا اور انکا رکھنا حلال نہین ہے کیونکہ یہ سب شرک وگمراہی سے بھری ہوئی ہین اور مین نے بہت سی کتابین اس فن مین فرقہ معتزلہ مانند عبد الجبار رازی وجبائی وکعبی ونظام وغیرہ کی دیکھین جنھون نے اسلامی پیرایہ مین خلاف حق قدم اٹھائے اور بہتیرے گمراہی مین چلے گئے پس ان کتابون کا دیکھنا ورکھنا بھی جائز نہین ہے - یعنی جو شخص قرآن وحدیث ومعارف حقہ تک نہین پہونچا وہ انکی غلطیان نہین پہچانیگا اور پریشان ہوکر شیطان کے پھندے مین پھنس جائیگا - اسی طرح اس فن مین بہت سے مجسمہ مانند محمد بن ہیصم کی تصانیف بھی محض گمراہی وغلط ہین - ہان شیخ ابو الحسن الاشعری نے اس علم مین بہت توغل کیا اور جب حق کا پتہ نہ پایا تو آخر سنت قوم کو مضبوط پکڑا اور اللہ تعالے نے اسکو تحقیق کی ہدایت کی - م - معتزلہ کے مذاہب کی تردید کی اور ابو الحسن اشعری سے پہلے ابو محمد عبد اللہ بن سعید القطان نے

سنت

Marfat.com

تصانیف فرمائیں اور وہ سوائے معدود چند مسائل کے سب میں حق معرفت پر قائم ہے - ملخص الظہیریہ - منجملہ علوم مذمومہ کے فنون فلاسفہ ہیں سکو جو شخص بتحر محقق ہو مرد انکی کتابوں کو نہ دیکھے کہ وہ انکے دھوکے و غلطیوں سے چھٹکارا نہ پاوے گا سبب فائدہ پریشان ہوگا - جواہر الفتاوی - مترجم کہتا ہے کہ توضیح یہ ہے کہ علوم و فنون فلاسفہ کے اقسام ہیں - اول فنون ریاضیہ مانند حساب و پیمایش و جبر و مقابلہ و اقلیدس وغیرہ کے کہ ان فنون میں کوئی خرابی نہیں ہے - اور دوم فنون طبیعیات اور دوم خاصیات اشیاء دریافت کرنا جس سے فنون طبیہ و کلون کی ساخت نکلتی ہے اور اسی سے آلات حرب و فنون کاشتکاری وغیرہ کلیئے ہیں اور یہ بھی مفید ہے - سوم الٰہیات یعنی اس عالم کی پیدایش و خلقت وغیرہ میں بحث کرنا جیسے مباحث عربی زبان میں میبذی و صدرا و شمس بازغہ وغیرہ میں مذکور ہیں اور یہ محض جہالت و ضلالت ہے اور بھید یہ ہے کہ جہاں تک مادیات سے تعلق تھا وہ تو حواس و عقل حیوانی سے ادراک کیا گیا اور یہ قسم اول و دوم ہے اور قسم سوم کا علم بذریعہ عقل نورانی و انوار ربانی ہو سکتا ہے حالانکہ یہ اس سے بے بہرہ ہیں جبتک اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت نہو اور عقائد حق نہوں اور وہ سوائے نبوت کے کسی طرح ممکن نہیں ہے اسی واسطے یہ لوگ گمراہ ہوئے اور واضح ہو کہ فنون اول و دوم اگرچہ مفید ہیں لیکن بیشتر انکا نفع اصلی صرف دنیاوی زندگی میں ہے ولیکن بالتبع انکو ثواب آخرت کے کام میں لانا اسطرح ممکن ہے کہ مثلاً مخلوق کو راحت دیکر فارغ البال ہو کر عبادت باری تعالیٰ کی فرصت پاویں یا آلات حرب مہیا کرنا جس سے جہاد میں مفسدوں کو زیر کریں جو زمین میں فتنہ برپا کر کے رب عزوجل کی عبادت میں حرج و مشقت پیدا کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ سوائے دنیا کے آخرت کا نام باطل کریں اور یہ سخت خوار و خسارہ میں ہیں کہ موت آتے ہی خواری جہنم میں گرفتار ہو جاتے ہیں - پھر واضح ہو کہ منطق مذموم نہیں ہے کیونکہ وہ تو قواعد ہیں جن سے ذہن و فکر کو تحقیقات استدلالی میں مدد ملتی ہے غیر از ینکہ اکثر کتب مروجہ منطق مثل شرح السلم وغیرہ میں مباحث عقائد فلاسفہ خلط و خبط ہو گئے ہیں اور بیشتر کلام نفس منطق میں ہے - م - علوم تین قسم ہیں - اول علم نافع جسکا حاصل کرنا واجب ہے اور وہ علم معرفت خالق عزوجل بصفات مقدسہ ہے اور علم مخلوقات - اور اسکے بعد علم حلال و حرام و امر و نہی و بعثت انبیاء م - دوم - وہ علم جن سے اجتناب واجب ہے اور وہ علم سحر و طلسمات و فلسفہ و نجوم سوائے قدر معرفت قبلہ و اوقات ہے - سوم وہ علم کہ جسکا کچھ نفع راجع بآخرت نہیں ہے اور وہ علم جدل مناظرہ ہے جو متاخرین فقہ سیکھنے والوں نے نکالا جس سے سوائے عمر ضائع ہونے اور باہم منافقات پیدا ہونے کے کوئی فائدہ نہیں اور اس جدل سے دوسرون کو ساکت کرنا مقصود ہوتا ہے - جواہر الفتاوی - اور غزالی علیہ الرحمہ کے مانند شارحین عین العلم نے اسکی مذمت بلیغ فرمائی ہے اور وہ قابل مذمت ہے - م - اگر دو شخص علم شریعت سیکھتے ہیں انمیں سے ایک کی نیت یہ ہے کہ خود پڑھوں اور دوسروں کو پڑھاؤں اور دوسرے کی یہ نیت ہے کہ مجھے اپنی ذات کے واسطے عمل کرنا حاصل ہو تو اول کی نیت افضل ہے - خزانۃ المفتین - گنہگار کو اس نیت سے تعلیم دینا کہ عصیان سے باز رہے جائز ہے - التاتارخانیہ - عربی زبان سب زبانوں سے افضل ہے اور یہی اہل جنت کی زبان ہوگی پس جسنے خود پڑھی یا دوسروں کو سکھلائی تو ثواب پاویگا - السراجیہ بعض بیباک راویوں نے گڑھکر بنایا کہ حدیث میں ہے کہ زبان اہل جنت عربی و دری فارسی ہے - علمائے حدیث نے لکھا کہ یہ موضوع کلام ہے اور عربی زبان ہونا مستنبط کیا جاتا ہے اور یہ استنباط جید ہے اور ما سوائے اسکے فارسی و ترکی وغیرہ کسی کے بارہ میں کچھ ثبوت نہیں ہے - م - سب نیک کاموں سے علم شریعت حاصل کرنا جبکہ نیت صحیح ہو افضل ہے اور اسی طرح علم زیادہ کرنے میں مشغول ہونا بھی سب اعمال نیک سے افضل ہے جبکہ نیت صحیح ہو بسواسطے کہ اسکا نفع عام ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اسکے فرائض میں کمی نہ آوے اور نیت صحیح ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس سے رضائے الٰہی و دار آخرت مقصود ہو اور دنیا یا لوگوں کے نزدیک آبرو یا دولت مقصود نہو اور اگر قصد کیا کہ جہالت سے نکلوں اور خلق کو نفع پہنچاؤں و علم زندہ کروں

Marfat.com

تو بھی کہا گیا کہ نیت صحیح ہی۔ او میز۔ اگر کسی طالب علم سے نیت کی درستی نہو سکے تو بھی پڑھنا افضل ہی۔ الغرائب ۔ مترجم کہتا ہی
کہ جسقدر علم فرض ہی اسمین نیت صحیح ہو یا نہو اسکو ترک نہین کر سکتا اور باقی علم مزید مین جاننا چاہیے کہ جب تک آدمی اصل
معانی کے ادراک تک نہین پہونچتا ہی اسوقت تک نیت کے مفاسد باقی رہتے ہین اور جب علم وافی حاصل ہوا اور وہ سمجھا تو
نیت خود بخود صحیح ہو جاتی ہی اگرچہ وساوس و معارضات نفس و شیطان تو دم مرگ تک باقی رہتے ہین اور اس سے کوئی
ولی بھی معصوم نہین ہوتا چنانچہ بعض فقہاء نے قولہ تعالے فان کنت فی شک الآیہ سے استدلال کیا ہی اگرچہ سرور عالم صلی اللہ
علیہ وسلم کی خصوصیت خاصہ تھی کہ آپ نے فرمایا کہ لا اشک ولا اسأل یعنے مین اپنے پروردگار کے صدق وحی و رسالت مین
شک نہین کرتا اور نہ اہل کتاب سے پوچھون۔ پھر یہ امر ظاہر ہی کہ دفع وساوس پر جبھی استطاعت ہوگی کہ مکر و فریب کو
پہچانے اور یہ علم ہی سے ہوتا ہی واللہ تعالی یہدی من یشاء الے صراط مستقیم ۔م ۔ طالب علم کو چاہیے کہ اخلاق جمیلہ سے
متصف ہو اور بتکلف حاصل کرے ۔ج ۔ اور بخیل نہو حتی کہ جب اس سے کوئی شخص مستعار کتاب مانگے یا کوئی مسئلہ
سمجھنا چاہے تو ہرگز بخل نکرے کیونکہ وہ منفعت خلق چاہتا ہی تو فی الحال منفعت روک نہین سکتا اور حضرت عبداللہ
بن المبارک رح سے مروی ہی کہ جسنے اپنے علم کے ساتھ بخل کیا تو وہ تین باتون مین سے کسی بات مین مبتلا ہوگا ۔ ۱ ۔
مر جاویگا تو علم جاتا رہیگا ۔ ۲ ۔ یا سلطان کے جھگڑے مین مبتلا ہوگا ۔ ۳ ۔ یا جو یاد کیا وہ بھول جائیگا ۔ الغرائب ۔
اور اللہ تعالے نے مثل بیان فرمائی ۔ فاما الزبد فیذہب جفاء واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض ۔ چنانچہ مترجم کی تفسیر
مین توضیح تلاش کرو ۔م ۔ طالب علم کو چاہیے کہ علم کی توقیر کرے اور خاک پر کتاب نہ رکھنا چاہیے ۔ جب پاخانہ سے
نکلکر کتاب چھونی چاہے تو وضو کرنا مستحب ہی ورنہ ہاتھ خوب پاک کر لے تب کتاب چھووے ۔ طالب علم کو چاہیے کہ قلیل
معاش پر زندگی بسر کرے اور عورتون سے الگ رہے لیکن کھانے و پینے و خواب سے اپنے نفس کی حفاظت ترک نکرے
الغرائب ۔ یعنی ایسی قلیل معاش پر کفایت نہو کہ جس سے حواس مین خلل پیدا ہو بلکہ صحت و تندرستی کے مناسب کھانا
پینا اور اسی کے لائق سونا ملحوظ رکھے ۔م ۔ طالب علم کو چاہیے کہ لوگون کے خلط ملط سے پرہیز رکھے اور لایعنی امور مین مشغول
نہو ۔ الغرائب ۔ مترجم کہتا ہی کہ اور اسپر واجب ہی کہ علماے سابقین مین سے کسی کی نسبت بدگمانی و خفت اپنے دل مین
نہ لاوے اور ہر ایک کے اجتہادی اقوال کو انکے و اللہ تعالے کے درمیان معاملہ خیر پر محمول کرے جبکہ اسکا استدلال
بہ سنت ہو اگرچہ طالب علم کے نزدیک اس مسئلہ مین اسکے اجتہاد کی دلیل ظاہر نہو اور یہان سر لطیفہ ہی جو فہم کتاب مجید و سنت
حمیدہ سے ظاہر ہوتا ہی اور اللہ تعالی کے علم غیر متناہی کے ظہور کا ہر ایک مظہر خاص ہوتا ہی اور ہر ایک کے واسطے مشرب خاص
ہی اگرچہ انسانی طبقہ واحدہ ہی لیکن ہر ایک کے اخلاق مین تفاوت ظاہر حتی کہ فرمایا ۔ قد علم کل اناس مشربہم ہر ایک کے واسطے
مشرب علیحدہ کر دیا ۔ فافہم ۔ اور جن لوگون کا ماخذ و متمسک سواے سنت کے راے و بدعت ہی تو انکے کسی قول کی تحسین
نکیجے اگرچہ یہ قول اہل حق کے اجتہاد سے موافق ہوا اور بھید یہ ہی کہ ثمرہ تو اصل درخت کی بنیاد پر ہی اور پتیان یکسان
ہونے سے کچھ فائدہ نہین ہی مثلاً شریفہ و سیمن کی پتیان موافق ہوتی ہین لیکن پھل کبھی موافق نہوگا اسی واسطے جو کوئی کہ
وحدانیت الٰہی عزوجل پر اصل قائم کرتا ہی تو یہ اصل ثمر ثواب ہی اور یہ سلطان عادل ہی جس شخص نے دنیا کو اصل قرار
دیا اور اللہ تعالے سے خواہ انکار کیا یا شرک کیا تو وہ اسی بنیاد پر قانون جاری کرتا ہی اگرچہ وہ مفید ہو کہ کہا جائیگا
اسکے بعض قانون سے آرام ہی لیکن وہ اصل نہین ہی اسلیے کہ خالق عزوجل سے کفر و شرک کرنا خود سب سے بڑا ظلم و
جور ہی اور وہی بنیاد ہی تو جسکی جڑ و اصل یہ ہو اسکی پتیان و پھل کیونکر اصل ہو سکتی ہین ۔م ۔ طالب علم جب پڑھانے
کے لائق ہو یا ابھی حاصل کرتا ہو ۔ بہرحال اسکو چاہیے کہ ہمیشہ فکر سلیم و راے مستقیم و معتدل کے ساتھ سائل کا

Marfat.com

درس جاری رکھے خواہ اپنے ساتھیون کے ساتھ مین ہو یا تنہا ہو۔ مترجم کہتا ہی کہ نکرہ مذکورہ مین ایک راہ سے خارج ہونے
پاوے اور وہ راہ یہ ہی کہ اصل مقصود رضاے آلہی عز وجل و دار آخرت ہی مثلاً کسی شخص نے اول نماز مین قرارت
فاتحہ پوری نہ پڑھی یا رکوع مین طمانینت نہ کی تو ایسے جاہل کو یہ کہکر دلیر نکرے کہ امام رح کے نزدیک اسی قدر فرض ہی کیونکہ
کہ جب یہ نماز واجب الاعادہ ہی تو اصلی مقصود حاصل نہوا اور مثلاً کسی جاہل نے پوچھا کہ وضو مین مجھے نیت کرنا فرض
ہی تو اسکو یون نہ تبلاوے کہ امام رح کے نزدیک نیت شرط نہین ہی اسواسطے کہ یہ بحث شرط نیت یا عدم شرط کی دوسرے
محل کے واسطے ہی اور یہان تو جاہل مذکور کو اسکے ثواب کی بات تبلانی چاہیے حالانکہ بدون نیت کے وہ ثواب وطاعت
سے محروم رہجائیگا۔ م۔ اگر طالب علم کو کسی کے ساتھ نزاع ہو یعنے کسی سالہ مین اتفاق نہو تو مادہ نزاع دور کرنے مین اسکے
ساتھ نرمی وعدل وانصاف سے سمجھو تکرکے یہ مادہ دور کرے اگرچہ دو... ر جاہل اسمین تندی وتا انصافی ونفس کی سرکشی
کے تابع ہو تاکہ عالم وجاہل مین فرق ظاہر ہو۔ شاگرد کو چاہیے کہ استاد کے حقوق وآداب لحاظ رکھے اور اپنے اموال
مین کسی چیز کے ساتھ اُس سے دریغ نکرے اور اگر استاد نے کسی مسئلہ مین ہو کیا ہو تو اُس سے مباحثہ نکرے مگر
اس مسئلہ مین اُسکی اقتدا نکرے۔ الغرائب۔ اور شیخ استاد رح کے حق کو اپنے والدین و دیگر مسلمانون سب پر مقدم
رکھے اور اگر اُسکو مولانا کہے تو مضائقہ نہین ہی اور تواضع رکھے لیکن یہ روا نہین ہی کہ اسکے آگے یا اسکے بے جھک
پڑے یا پیرون پر گرے کہ یہ فعل خلاف اسلام ہی اور شیخ استاد پر کسی غیر کو اختیار نکرے یعنی مثلاً شیخ استاد کی
مجلس چھوڑکر دوسرے کی مجلس اختیار کرے یا دوسرے کی مجلس کو ترجیح دے۔ منجملہ اجلال شیخ استاد کے یہ امر ہی
کہ استاد کا دروازہ نہ بجاوے بلکہ اسکے تشریف لانے کا منتظر رہے۔ التاتارخانیہ۔ پس پکارنا فحش بے ادبی ہی
اگر استاد کسی خدمت کا اشارہ کرے تو بہت جلدی وبہت خوشی کے ساتھ تعمیل پر آمادہ ہو جاوے اور اگر کوئی اسکو
بُرا کہتا ہو تو اس سے رنجش وانیار کا اظہار کرکے تہدید کرے کہ مین تجھکو مطلقاً چھوڑ دونگا اور امرحق مین اسکو سمجھاوے
کہ تیری خطا ہی ورنہ سکوت کرے۔ م۔ علم ایسے لوگون کو پڑھاوے جو اسکی لیاقت رکھتے ہون اور نا اہل کو نہ پڑھاوے
تاکہ علم ضائع نہو اور جن لوگون کو علم کی اہلیت ہو انسے انکار کرنا ظلم ہی۔ ابن مقاتل رح سے روایت ہی کہ پانچ ہزار مرتبہ
قل ہو اللہ احد پڑھنے سے علم کا مطالعہ افضل ہی۔ التاتارخانیہ۔ یعنی کثرت عبادت سے علم کی تحصیل افضل ہی اور شاید اصل
اسمین وہ حدیث ہی کہ عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہی جیسے میری فضیلت تم مین سے ادنی آدمی پر ہی۔ اور بعض روایات
مین چودھوین رات کے چاند کو ستارہ پر ہی۔ چونکہ یہ فضیلت قیاس سے زائد ہی تو ابن مقاتل رح نے استنباط مذکور کیا
پھر یہ امر کہ علم کی لیاقت کس شخص کی ہی تو یہ بات وسیع ہی اور فہم کے واسطے نمونہ کا بیان یہ ہی کہ اگر ایک خاندان سپاہ رسم
کے اوضاع واطوار عموماً بے ستراب ہین کہ انمین فسق وفجور وغیرہ جاری ہی اور شان امارت کے طور پر علم ذکر کیا جاتا ہی لیکن
علم بغرض تقوی نہین بلکہ بطریق رسم وامارت دنیاوی ہی تو یہ نالائق لوگ ہین۔ اور اگر خاندان عوام مین نماز وروزہ وبندگی
آلہی وعلم کی تکریم جاری ہی اگرچہ دنیاوی طور پر انکو رذیل کہتے ہین تو یہ لائق ہین انکو پڑھانا چاہیے اور حدیث سے
معلوم ہوتا ہی کہ علامات قیامت سے ہی کہ قرب قیامت کے فساد کی یہ نوبت ہوگی کہ جولاہہ علم حاصل کرینگے۔ شوکانی رح
نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہی اور قرآن مجید مین ہی کہ طالوت بادشاہ کو علم دیا گیا تھا حالانکہ بیان کیا جاتا ہی کہ وہ بدذات تھا
پس مدار نالائقی کا یہ معلوم ہوتا ہی کہ علم کو سبب تو قیر کرے یا اسکو دنیا کمانے کا وسیلہ بناوے اور علماء سے مجادلہ کرے اور
یہ حالت موجودہ وعلامات سے ظاہر ہو جاتا ہی واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ایک نے تھوڑا قرآن پڑھا پھر فراغت پائی تو اسکو تمام
کرے اور اس سے فقہ سیکھنا افضل ہی۔ القاضیخان۔ مراد یہ ہی کہ ناظرہ قرآن پڑھنے سے مسائل ضروریات سیکھ لینا افضل

اور اگر دونون جمع کرنا ممکن ہو تو جمع افضل ہے۔ اور جو معانی کے ساتھ قرآن پڑھے تو اسکو دو امین فقہ سے مزید حاصل ہوگی۔ م۔ آدمی رات مین نماز پڑھ سکتا اور دن مین علم کا مطالعہ کر سکتا ہے تو کیا رات مین بھی علم کا مطالعہ کرے۔ جواب یہ کہ اگر اسکو ذہن و عقل ایسی سلیم عطا ہوئی ہے کہ مطالعہ سے وہ علم زائد حاصل کریگا قرات کی نماز سے علم مزید حاصل کرنا افضل ہے اور نماز نفل سے تمام قرآن کی تلاوت سیکھ لینا افضل ہے۔ خزانۃ المفتین۔ فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ اگر معلم کو منظور ہو کہ اسکا کام مانند تبلیغ انبیاء علیہم السلام ہو اور ثواب جمیل یاوے تو اسکو پانچ باتون پر عمل کرنا چاہیے۔ اول یہ کہ اجرت شرط نکرے اور نہ تقاضا کرے بلکہ جو کوئی دے تو لے ورنہ طالب نہو اور اگر حروف ہجا یا بچہ کی حفاظت پر اجرت ٹھہرا دے یعنی پڑھانے پر نہ ٹھہراوے تو جائز ہے اور ثواب باقی رہیگا۔ دوم وضو سے رہا کرے۔ سوم توجہ و خیال سے پڑھانے پر متوجہ ہو۔ چہارم قرآن و علوم شریعت پڑھنے والون مین برابر نظر رکھے اور تونگر و فقیر مین فرق نکرے۔ پنجم۔ بچون کو سخت مار نہ مارے۔ خزانۃ الفتاوی۔ اور اسکی اولی غرض یہ ہو کہ یہ بچہ اس علم مین کامل ہوجاوے اور افضل ہے کہ اسکے واسطے دعا کرتا رہے۔ م۔ بیت المال مین فقہاء کا حصہ نہین سوائے ایسے فقیہ کے جسنے تعلیم ہی کے لیے اپنے آپ کو وقف کیا ہو کہ قرآن یا حدیث یا فقہ پڑھاوے۔ الحاوی۔ استاد و شیخ کو چاہیے کہ شاگردون پر اپنی منت نہ رکھے بلکہ اپنے اوپر انکی منت سمجھے اور اگر کسی کا خدمت مین دو انکار کرے تو برا نمانے بلکہ اہل تقوی انسے خدمت لینا اپنے ثواب مین کمی جانتے تھے۔ اور اپنے دل مین عالم ہونے کا خیال نہ باندھے اور اپنے نفس کے واسطے مرتبہ و فضیلت نہ سمجھے بلکہ خوفناک رہے کہ حدیث مین وارد ہے کہ لوگون سے سخت عذاب اس عالم پر ہوگا جسنے علم کے موافق عمل نکیا۔ غرضکہ اپنے نفس کو سراسر خاطی جانے اور امیدوار ہو کہ شاید ان پڑھنے والون مین سے کسی کی دعا سے اللہ تعالے عفو فرماوے اور عالم کے حق مین خطرات بہت و بیان طویل ہے غفرانک اللہم غفرانا و اسعادا انت العفو الغفور۔ م۔ کھڑے ہوکے پیشاب کرنا بعض نے جائز جانا اور بعض نے بغیر عذر کے مکروہ جانا اور یہی فقیہ ابو اللیث رح کا مختار ہے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے بدلیل حدیث عائشہ رض کہ جو کوئی بیان کرے کہ آنحضرت صلعم کھڑے پیشاب کرتے تو تم اسکی بات کو سچ مت مانو اور آپ تو سوائے بیٹھنے کے پیشاب نہین کرتے تھے۔ رہی حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کہ آپ ایک قوم کے گھورے پر آئے پس کھڑے ہوئے پیشاب کیا۔ ابوداؤد وغیرہ۔ تو یہ عذر پر محمول ہے خواہ کسی پھوڑے وغیرہ سے یا جگہ نجس ہونے سے بیٹھ نہ سکتے ہون۔ واللہ تعالے اعلم اور حدیث ابن مسعود رض وغیرہ مین ہے کہ حدیث مین جب ایسی بات سنو کہ وہ تمہاری سمجھ مین مکروہ معلوم ہو تو یقین کرلو کہ یہ کسی سمجھ کا قصور ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایسے امر سے پاکیزہ ہین جو ناگوار ہو۔ رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔ جوتی پھاڑ کر پانی مین ڈال دینا بیفائدہ مال کی بربادی مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ شیخ ابو بکر البلخی رح سے پوچھا گیا کہ موت کی تمنا کرنا کیا مطلقاً ممنوع ہے جواب دیا کہ اگر محتاجی و فاقہ کی وجہ سے یا دشمن کے غصہ سے پامال جاتے رہنے کے خوف و اسکے مانند وجوہ سے موت کی تمنا کرے تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر زمانہ کے تغیرات دیکھکر اپنے حق مین معصیات مین گرفتار ہوجانے کا خوف کرکے تمنا کی تو مضائقہ نہین ہے۔ الحاوی۔ یہ تفسیر حدیث ہے کہ کوئی تم مین سے ہرگز موت کی تمنا بوجہ کسی مضرت کے جو اسپر نازل ہوئی ہو نکرے کما فی الصحیح۔ اور حضرت یوسف علیہ السلام کے کلام سے تمنائے موت ظاہر ہے کما قال توفنی اور امام بخاری علیہ الرحمہ نے موت کی تمنا کی۔ اور حدیث الرؤیا مین ہے۔ واذا اردت بعبادک الفتنۃ فاقبضنی الیک غیر مفتون۔ یعنی جب تجھے اپنے بندون کے حق مین فتنہ مراد ہو تو مجھے ایسی حالت مین اپنی جانب مقبوض فرما کہ مین فتنہ سے بچا ہوا ہون۔ رواہ الترمذی وحسنہ اور ابن الجوزی نے من طریق احمد بن حنبل رحمہ اللہ روایت کرکے کہا کہ اسکے اسناد حسن ہے کا ذکرہ فی العلل المتناہیۃ۔ اور ظاہر تفسیر دعائے حضرت یوسف علیہ السلام یہ ہے کہ اگر رغبت آخرت کی وجہ سے موت چاہے تو بھی جائز ہے بلکہ یہ استدلال ذرا حضرت سید عالم صلے اللہ علیہ وسلم کی سنت سے نکل سکتا ہے اور اسکا بیان یہ ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا نے

کی کہ پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالے پیغمبر کو قبل موت کے دنیا و آخرت مین اختیار دیتا ہی کہ چاہے
ابھی دنیا مین رہے اور یہ مضمون حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے خطبہ ایام مرض مین موجود ہین کہ اللہ تعالی نے اپنے ایک بندے
کو دنیا مین رہنے یا اُسکی نعمت قرب مین آنے مین اختیار دیا پس اُسنے وہ اختیار کیا جو اللہ تعالے عز وجل کے قرب مین ہی۔ پھر
حضرت ام المومنین فرماتی ہین کہ قریب وفات کے آنکھ کھول کر فرمایا کہ۔ اللھم الرفیق الاعلی۔ تو مین جانا کہ اب ہم لوگون کو نہ
اختیار فرماوینگے یعنی اب دنیا مین رہنا پسند نہین کیا۔ پس ثابت ہوا کہ آپ نے وفات کی دعا فرمائی اور یہ دعا موت برغبت
درجات علیہ آخرت ہی۔ فافہم واللہ تعالے اعلم۔ م۔ اگر کسی کے مکان مین زلزلہ آیا تو وہان سے بھاگ جانا مستحب ہی اور یہ
قضائے الٰہی عز وجل سے بجانب قضائے الٰہی فرار ہی۔ اور حدیث مین ہی کہ جب کسی زمین مین وبا واقع ہو تو تم وہان مت جاؤ
اور اگر تم وہان موجود ہو تو مت نکلو۔ امام طحاوی رح نے اسکی یہ تاویل بیان کی کہ اگر اُس شخص کی یہ حالت ہو کہ اگر وہان جاکر
وبا مین مبتلا ہو تو اسکے دل مین آویگا کہ بیان آنے ہی سے مین مبتلا ہوا اور وہان سے نکل جانے مین اسکے زعم مین واقع
ہوگا کہ نکل بھاگنے ہی سے مین بچ گیا تو حفاظت اعتقاد کے واسطے وہ بچا رہے اور نہ نکلے۔ اور اگر یہ شخص عالم ہو کہ وہ
خوب اعتقاد رکھتا ہو کہ ہر چیز اللہ تعالے کی تقدیر پر واقع ہوتی ہی یعنے جو مقدر فرمایا وہ ضرور واقع ہوتا ہی اور آدمی کو وہی
پہونچتا ہی جو اُسکے واسطے لکھ دیا گیا ہی تو ایسے شخص کو وہان جانے یا نکلنے مین کچھ مضائقہ نہین ہی۔ الظہیریہ۔ اور مترجم
کہتا ہی کہ اسرار احادیث جہان تک معلوم ہوسکتے ہین خوب ہین لیکن اسمین اسرار دقیق وحقیق بہت ہین کہ اُنپر اطلاع مشکل
ہی حتی کہ اسی صورت مین اگر یہ وہ وہان رہا اور مبتلا ہوا تو شاید اسکے دل مین یہ وسوسہ آوے کہ اگر نکل جاتا تو بچ جاتا حالانکہ یہ بھی
تقدیر سے غفلت ہی۔ پھر آیات واحادیث مین اوّل یہ فرض ہی کہ جو معنی مراد الٰہی عز وجل و مراد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہین
وہ یقیناً حق ہین مین انپر ایمان لایا اور انکا جاننا میرے اوپر فرض نہین ہی بلکہ انکے حکم کی تعمیل فرض ہی لہذا اولے یہ کہ وہان
بچا رہے اور نہ نکلے۔ اور اللہ تعالے سے پناہ مانگے۔ م۔ فقیہ رح نے فرمایا کہ آدمی کو چاہیے کہ خوش کلامی وخندہ پیشانی کے ساتھ
بدکار و نیکوکار و سنی و بدعتی یعنے روافض و شیعہ و معتزلہ و خوارج وغیرہ سب سے پیش آوے بدون اسکے کہ مداہنت ہو یعنی دنیاوی
برتاؤ مین اسکا حال شائستہ ہو لیکن ایسے طور پر کلام نکرے کہ ان بد اعتقادون کو معلوم ہو کہ یہ میرے مذہب سے خوش ہی۔
السراجیہ۔ آدمی نے جو مکان کرایہ دیا اسکے شکست و ریخت دیکھنے کے واسطے صاحبین کے نزدیک بغیر اجازت مستاجر کے اسمین
داخل ہوسکتا ہی اور امام رح کے نزدیک بدون اجازت مستاجر کے داخل نہین ہوسکتا ہی۔ التاتارخانیہ۔ مترجم کہتا ہی کہ بلا اجازت
داخل ہونے کے معنی سمجھ مین نہین آتے اسواسطے کہ اجازت واجب ہی اور اسمین فتنہ و فساد مضمر پس فتوی بقول امام رح متعین
ہی واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔ اگر ایک شخص کسی کی چیز لیکر بھاگا اور اپنے گھر مین گھس گیا تو مالک کو روا ہی کہ اسکے پیچھے
گھس جاوے اور اپنی چیز چھین لاوے۔ المحیط۔ یعنی ایسی صورت مین اجازت کا حکم معاف ہی اور وہ گنہگار نہوگا۔ م۔
ایک شخص کے ہزار درم دوسرے کے گھر مین گر پڑے یعنی مثلاً تھیلی کر پڑے اسکے مکان کے گوشہ مین جہان اونچی گھاس لگی ہی گر پڑی
اور مالکِ مال کو خوف ہی کہ اگر مین اسکو اطلاع دیتا ہون تو وہ لے لیگا اور مال سے بھی منکر ہوگا پس کیا بغیر اجازت کے جاکر لے لے
تو شیخ محمد بن مقاتل رح نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ پرہیزگارون کو اس امر سے مطلع کرے اور اگر وہان کوئی پرہیزگار شفیق نہو تو
دیکھا جاوے کہ اگر یہ ممکن ہو کہ بدون اجازت جاکر نکال لاوے بدون اسکے کہ کوئی اسکو دیکھے تو ایسا کرے اور یہ سب اسوقت
کہ اسکو مالک مکان کی بد دیانتی سے خوف ہو اور اگر یہ خوف نہو تو مالک مال کو بدون اجازت مالک مکان کے اسکے گھر مین
داخل ہونا حلال نہین ہی بلکہ وہ مالک مکان کو مطلع کرے تاکہ وہ اسکو اندر داخل ہونے کی اجازت دے یا مال باہر نکالکر اسکو
دیدے۔ القاضی خان رحمہ اللہ تعالے۔ کنگھی و مانگ کرنے مین نشاستہ و سپیدہ استعمال کرنا بقول شیخ ابو الفضل الکمانی

جائز ہے۔ اور بقول شیخ علی بن احمد رح اس سے احتراز بہتر ہے۔ شیخ ابو حامد رح سے پوچھا گیا کہ ابابیل نے گھونسلا لگایا اور بچے
دیے اور اسکی بیٹ کپڑون و بوریہ پر گرتی ہے تو کیا گھونسلا مع بچون کے پھینک دے فرمایا کہ نہین بلکہ صبر کرے اور یہی معنی ابو اللیث
نے کتاب الاستحسان مین ذکر کیے ہین۔ التاتارخانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ سابق مین اسکے خلاف ذکر ہوا ہے اور مترجم نے وہان
اشارہ کیا کہ پھینک دینا بطور حکم وقیاس ہے اور استحساناً و دیانۃً نہین جائز ہے واللہ تعالے اعلم۔ م۔ اگر مسجد کی دیوار گرائی تو حکم دیا جائیگا
کہ بنوا دے اور نقصان کا ضامن ہوگا اور اگر کسی کے گھر کی دیوار ہو تو نقصان کا ضامن ہے اور بنوانے کا حکم ہوگا۔ کذا فی نوادر
ابن رستم۔ قاضیخان۔ وطی کے وقت باتین کرنا مکروہ ہے۔ بعد طلوع فجر کے نماز تک سوائے نیک بات کے منھ سے نہ نکالے اور
بعض نے کہا کہ بعد اسکے طلوع آفتاب تک بھی یہی حکم ہے۔ سوتے وقت ہنسنا مکروہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ ان صورتون مین کراہت
تنزیہی ہے اور بعد نماز کے صرف یہ حکم ہوتا چاہیے کہ طلوع تک ذکر الٰہی عز وجل اولے و افضل ہے اور یہی سنت ہے پس شاید کہ
اسکے خلاف ترک سنت ہوگا۔ م۔ مین نے شیخ رح سے پوچھا کہ لوگ ماہ صفر مین سفر کرنا و نکاح کرنا وغیرہ مکروہ جانتے ہین اور
حدیث بیان کرتے ہین کہ آپ نے فرمایا کہ جو کوئی مجھے ماہ صفر نکل جانے کی خوشخبری سنا دے مین اُسکو جنت کی خوشخبری دون
تو کیا یہ صحیح ہے۔ اور ماہ صفر مین کوئی نحوست ہے تو فرمایا کہ عرب زمانۂ جاہلیت مین ایسا گمان رکھتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی طرف یہ نسبت کرنا محض جھوٹ ہے۔ جواہر الفتاوی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت موضوع ہے کسی خبیث نے اسکو
بداعتقادی پھیلانے کے لیے وضع کیا ہے چنانچہ میزان الاعتدال و موضوعات مین مفصل مذکور ہے۔ م۔ مین نے پوچھا کہ
اسی طرح جب قمر برج عقرب مین ہو تو بھی سفر مکروہ جانتے ہین اور برج اسد مین لباس قطع نہین کرتے ہین تو فرمایا کہ
یہ باتین نجومیون نے نکالی ہین اور اپنی باتین رواج دینے کے لیے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہین
حالانکہ محض جھوٹ ہے۔ جواہر الفتاوی۔ مترجم کہتا ہے کہ جسنے عمداً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ باندھا اسکا ٹھکانا جہنم ہے
چنانچہ صحاح الستۃ وغیرہ کی حدیث صریح ہے۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ م۔ اگر کوئی شخص ایسا خواب دیکھے جس سے خوش ہو
تو اللہ تعالے کی حمد و ثنا کرے پھر چاہے ایسے شخص سے بیان کرے جسکی نیک تعبیر دینے پر اعتماد ہو یا بیان نکرے۔ اور جو
اور اگر ایسا خواب دیکھے جو ناگوار سمجھے تو بائین طرف تین بار تھوک دے اور اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ پڑھے اور کروٹ
بدلکر سو رہے اور کسی سے بیان نکرے پھر اُسکو کچھ ضرر نہین ہوگا۔ یہ حدیث صحیح مین مروی ہے اور حدیث مین ہے کہ خواب مانند
پرندہ کے آدمی پر اُڑتا رہتا ہے جب تک تعبیر نہ دیا جاوے پھر جب تعبیر دی گئی تو گر پڑتا ہے۔ کما فی الصحاح۔ لہذا واجب ہے
کہ بیہودہ آدمی سے خواب بیان نکرے۔ م۔ حرام ہے کہ آدمی یون کہے کہ فلان ستارے سے پانی برسا۔ الغیاثیہ۔ حدیث مین
ایسا کہنے والے کو کافر سے تعبیر فرمایا ہے اور اسی قسم سے نکمت ہین جیسے عوام جاہل کہا کرتے ہین کہ ہتھیا لگا ہے یہ خوب
برسیگا اور یہ گفتگو حرام اور اگر یہی اعتقاد ہو تو کفر ہے کیونکہ فاعل حقیقی مختار اللہ تعالے جل شانہ ہے۔ کیا ان جاہلون کو
اسقدر سمجھ نہین ہے کہ جب قحط پڑتا ہے اور ایک قطرہ نہین گرتا تو اسوقت ہتھیا وغیرہ سب کہان چلے جاتے ہین پھر جب یہ سب
ساون بھادون و ہتھیا وغیرہ موجود ہوتے ہین تو انمین کچھ بھی تاثیر نہین ہے اور اسکی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالے نے اس
عالم مین اسباب جاری کیے ہین پس یہ سب کفار خوارق انھین اسباب پر ایمان لے آئے اور انکے حواس ہی حواس
مین اور عقل نورانی ندارد ہے اور اللہ تعالے کی شان عظمت سے محض جاہل رہے اور اہل ایمان سبحان اسباب کو
دیکھتے ہین اور سمجھتے ہین لیکن انکو موثر نہین جانتے ہین بلکہ سب کو حضرت مسبب یعنی خالق عز وجل کے قبضۂ قدرت مین
مسخر جانتے ہین پس اگر حضرت رب العزۃ عز شانہ نے ان اسباب کو تاثیر دی تو ظہور ہوتا ہے اور اگر روک دیا تو کچھ بھی
نہین ہے اور یہ اسباب تو علامات ہین جیسے ابر اُٹھا تو پانی برسنے کا نشان نظر آیا لیکن ابر کو برسنے کا اختیار نہین ہے

چنانچہ دیکھو اگر اللہ تعالےٰ نے چاہا تو برسا ورنہ کچھ نہوا اسی طرح آفتاب کی گردش مدتون سے دیکھتے دیکھتے تجربہ ہوگیا ہی کہ اکثر ایسا ہوا کرتا ہی لیکن اہل عقل توجان چکے ہین کہ جبھی ہوتا ہی کہ حق تعالےٰ عز و جل نے ایسا کیا اور اگر روک دیا تو کچھ نہین ہوتا ہی۔ اور عجب کہ بہت سے جاہل مسلمان یہی کہا کرتے ہین اور یہ بے ایمانی کی دلیل ہی۔ اس سے توبہ کرنا فرض ہی۔ م۔ اسی قسم سے یہ قول کہ سہیل نکلا اب جاڑا آیا۔ الخلاصہ جیسے دیوالی آئی جاڑا لائی۔ یہ سب کلمات کفری ہین۔ واضح ہو کہ مہینون کا شمار ایک تو آفتاب کی گردش پر ہوتا ہی جیسے چیت بیساکھ وغیرہ ہین اور دوسرا حساب چاند کے طلوع پر ہوتا ہی اور ان دونون کے شمار مین ایک سال مین قریب ایک ہفتہ کے فرق ہوتا ہی تو تین سال مین ملاکر قریب ایک مہینہ کے فرق ہوجاتا ہی اور خوب معلوم ہی کہ سردی گرمی وغیرہ تو آفتاب کی گردش سے ہی جب آفتاب سید ھا چڑھتا اور دن بڑا ہوتا ہی تو گرمی و برسات تک ہی اور جب نیچا ہوگیا اور رات بڑھی تو جاڑا ہوگیا پس چاند سے گرمی سردی کا موسم نہین بدلتا بلکہ آفتاب سے ہوتا ہی تو چاند سے شمار کرنے مین موسم کا حساب نہ آویگا۔ ہان اگر تین سال بعد ایک مہینہ کا فرق ملالیا کرو تو موسم ٹھیک پڑے تو ہندو لوگ یہی کرتے ہین اور اس مہینہ کا نام لوند رکھتے ہین تاکہ موسم کا حساب ٹھیک رہے اور انگریز لوگ چاند سے شمار نہین کرتے بلکہ ہر مہینہ مین ایک دو روز چاند سے بڑھاتے جاتے اور ۳۰۔ ۳۱۔ کا شمار لگا کے جاتے ہین تو انکو لوند لگانے کی ضرورت نہین پڑتی ہی بلکہ ہر سال جاڑا گرمی برسات اسی مہینون مین پڑیگی جنمین اگلے سالون مین واقع ہوئی تھی۔ پس بہت سے جاہل لوگ لوند کو اعتقادی کفر سے ٹھیک سمجھتے ہین حالانکہ ہندوون مین خود یہ حسابی بات ہی نہ اعتقادی۔ پس مسلمانون مین سے جسنے جہالت کا اعتقاد کیا تو اسپر کفر کا خوف صحیح ہی۔ اعاذنا اللہ تعالےٰ وجمیع المسلمین عن ذلک۔ حدیث مین ہی کہ چاند دیکھے تو یہ دعا کرے۔ اللھم اہلہ علینا بالامن والایمان والسلامۃ والاسلام ربی وربک اللہ یعنی اے پروردگار اس چاند کو نکال ہمپر امن وامان وسلامتی و اسلام کے ساتھ فرمائیو۔ اور چاند کو کہے کہ ہمارا و تیرا رب اللہ تعالےٰ وحدہ لاشریک ہی۔ یعنی چاند کو کچھ نفع و ضرر کا اختیار نہین ہی بلکہ یہ ایک نیا حساب زمانہ کا شروع ہوا تو اسوقت ہمنے اپنے اللہ تعالےٰ وحدہ لاشریک سے دعا کی۔ م۔ اور چاند کی طرف تعظیم کے واسطے انگلی نہ اٹھاوے کہ یہ حرام ہی۔ ہان اپنے ساتھیون کو دکھلانے کے لیے اشارہ سے بتلانا کچھ مضائقہ نہین ہی۔ خزانۃ المفتین۔ اگر پن چکی غصب کی اور اسکا پانی غیر کی زمین مین بدون اسکی رضامندی کے جاری کیا تو شیخ ابو بکر رحنے فرمایا کہ جو شخص اسکے غصب سے واقف ہو اسکو حلال نہین کہ یہ پن چکی خریدے یا اجارہ لے یا اناج پیسنے کو وہان لیجاوے یا عاریت لے۔ الحاوی۔ اگر کسی دستاویز پر اپنی گواہی لکھی اور صاحب حق نے نالش کی اور اس سے گواہی ادا کرنے کی درخواست کی پس اگر اسکے بغیر اسپر گواہی کی کافی جماعت ہو یا اسکی گواہی جلد قبول ہوگی تو اس کو انکار روا نہین ہی ورنہ گنجائش ہی۔ تاتارخانیہ۔ اور ظاہر قولہ تعالےٰ ولا یاب الشہداء اذا ما دعوا۔ گواہی اٹھانے اور ادا کرنے دونون کو شامل ہی اور مطلقا انکار روا نہین ہی اور شیخ مؤلف نے اسکو معلل کیا کہ جب حق تلف ہونے کا خوف ہو تو انکار جائز نہین ہی واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ شیخ ابو الفضل الکرمانی و یوسف بن محمد وغیرا وبری وغیرا الحافظ رحسے سوال ہوا کہ باپ پر اولاد کی لباس کی حاجت پوری کرنا واجب ہی یا انکی ملکیت مین کردینا لازم ہی حتی کہ اسکو اختیار ہو کہ ایک کا لباس دوسرے کو دیدے یا نہین تو فرمایا کہ اسپر اولاد کی حاجت پوری کرنی لازم ہی اور ہر ایک کو مالک کرنا واجب نہین ہی حتی کہ ضرورت کے وقت ایک کا لباس دوسرے کو دے سکتا ہی اور یہی جواب شیخ حسن بن علی مرغینانی رحنے لکھا۔ اور شیخ ابو الفضل الکرمانی و یوسف بن محمد رحنے فرمایا کہ یہی حکم زوجات کے حق مین جاری ہی۔ تاتارخانیہ۔ یعنی زوجات کی حاجت لباس پوری کرنی واجب ہی حتی کہ اگر ضرورت کے وقت ایک زوجہ کا کپڑا ایک اسنے دوسری زوجہ کو دیدیا تو ضامن نہوگا۔ م۔ ایک شخص کے چند اولاد ہین مگر اسنے اپنی تمام ملکیت کا ایک اولاد کے واسطے اقرار

کر دیا تو گنہگار ہوگا - جواہر الفتاوی - اور اسی طرح اگر اولاد مین سے اسنے ایک کو کچھ عطیہ دیا اور دوسرون کو نہین دیا تو یہ مکروہ ہی
چنانچہ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہی کہ مجھے میرے باپ نے عطیہ دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسپر شاہد کرنا
چاہا تو آپنے فرمایا کہ کیا تونے اپنی ہر اولاد کو اسکے مثل دیا ہی تو عرض کیا کہ نہین - پس فرمایا کہ تب مجھے ظلم پر گواہ مت کر
کما فی الصحیح - اس سے ظاہر ہوتا ہی کہ ظاہر حکم مین عطیہ واقع ہو جائیگا مگر فاعل گنہگار ہی - م - پھر اگر کسی قاضی نے معتبر دلیل
شرعی سے اسکا اقرار باطل کیا اور یہ قاضی فقیہ یعنی مجتہد ہی تو جائز ہی مدد نہین - اور یہ حکم اسوقت ہی کہ اولاد سب نیک بخت
ہون - اور اگر بعض فاسق ہون پس اسنے اولاد صالح کے واسطے کل ملکیت کا اقرار کر دیا تو گنہگار نہوگا - جواہر الفتاوی -
اور حجت یہ کہ قرآن مجید مین ظلم و عدوان پر مدد کرنا منع ہی حالانکہ اگر فاسقون کو دے تو ظلم پر مدد ہوگی اور ابھی اسکی زندگی مین
کسی حقدار کی میراث نہین مقرر ہوئی ہی - م - راستہ عام پر پانی چھڑکنا تاکہ غبار بیٹھ جاوے کچھ مضائقہ نہین ہی اور ضرورت اور حاجت سے
زیادہ جائز نہین ہی - الملتقط - بلبل کو پنجرے مین بند کر کے لٹکانا تو جائز نہین ہی - القنیہ - ساحر اور گلا گھونٹنے والے کو قتل کر دیا جائے
کیونکہ وہ زمین مین فساد پھیلاتے ہین اور اگر انھون نے توبہ کی تو قبول نہوگی اور اگر یہ گرفتار ہوئے پھر توبہ کی تو قبول نہوگی
اور قتل کر دیے جاوینگے - اور زندیق جو اپنی باطن کی جانب بلاتا ہو وہ بھی قتل کیا جائیگا اسی پر فتوی دیا جائے - خزانۃ المفتین

(كتاب التحری) اسمین چند ابواب ہین - (باب اول تحری کی تفصیل و رکن و شرط و حکم کے بیان مین) تحری کی
تفصیل یہ ہی جب کسی چیز کی اصلی حقیقت پر وقوف ممکن نہو تو غالب رائے سے اسکو دریافت کرنا تحری کہلاتا ہی - المبسوط -
اور اسکا رکن یہ ہی کہ اپنے دل سے ٹھیک بات دریافت کرے کیونکہ تحری کا قیام اسی کے ساتھ ہوتا ہی اور تحری اسوقت جائز
ہوتی ہی کہ کوئی دلیل موجود نہو اور حالت مشتبہ ہو کیونکہ تحری تو اشتباہ ہی کی حالت مین حجت ہی اور دلیل نہ ادراک ہوتا اسواسطے
شرط ہی کہ تحقیقی حال معلوم ہونے سے عاجزی ثابت ہو - تحری کا حکم یہ ہی کہ شرع مین یہ عمل ٹھیک واقع ہوتا ہی - محیط السرخسی -
دو آدمیون نے تحری کی مگر ایک نے ٹھیک بات پائی اور دوسرے نے نہین پائی تو ثواب مین دونون برابر نہونگے بلکہ
جسنے ٹھیک بات پائی کیونکہ اسکو صواب کا ثواب زائد حاصل ہوگا - مجموعۃ الفتاوی - اگر وقت نماز مشتبہ ہو پس اگر وقت
آنے مین اشتباہ ہی تو تحری نہین بلکہ صبر کرے یہانتک کہ وقت آجانے کا یقین ہو جاے اور اگر وقت نکل جانے مین شک
ہو تو اس روز کی اس نماز کی نیت کرے یعنی مثلاً نماز عصر روز چہارشنبہ جواہر الفتاوی - اگر میدان مین عشاء کی نماز پڑھی اور
آسمان صاف ہی مگر اسکو ستارون کی پہچان نہین ہی پھر ظاہر ہوا کہ اسنے قبلہ کی جہت مین خطا کی تو شیخ ظہیر الدین نے فرمایا
کہ اسکی نماز جائز ہی اور دوسرے مشائخ نے فرمایا کہ نہین جائز ہی - الظہیریہ - اگر ایک عورت آنکھ کی بینائی سے معذور ہو
اسکو کوئی ایسا شخص نہین ملتا جو قبلہ کی طرف متوجہ کرے پس اگر وقت تنگ ہو جاوے اور کوئی نملے تو وہ تحری کرے -
جواہر الفتاوی - اور مبسوط کے باب صلوۃ المریض مین ایک ایسا مسئلہ مذکور ہی جس سے معلوم ہوتا ہی کہ تحری قبلہ جیسے شہر سے
باہر جائز ہی ویسے شہر کے اندر بھی جائز ہی اسکی صورت یہ ہی کہ چند بیمارون نے رات مین ایک مکان کے اندر نماز پڑھی اور
انمین سے ایک امام بنا پس بعض کا رخ قبلہ کی جانب تھا اور بعض کا نہین تھا حالانکہ ان سب کا گمان یہ ہی کہ ہم ٹھیک قبلہ
کی جانب ہین یعنی انھون نے تحری سے یہ گمان کیا تھا پس ان سب کی نماز جائز ہی کیونکہ جب تندرست لوگون سے یہ بات
حالت اشتباہ مین جائز ہی تو بیمارون سے بدرجہ اولی جائز ہی وجہ استدلال یہ ہی کہ امام محمد نے بدون تفصیل کے انکی نماز
جائز ہونے کا حکم دیا خواہ یہ مکان شہر مین ہو یا شہر سے باہر ہو اور شیخ طوائی نے ذکر فرمایا کہ اگر مہمان نے رات مین نماز
پڑھنی چاہی اور لوگ سو گئے ہین پس اگر نماز فرض ہو تو تحری نہین جائز ہی اور اگر نفل یا تہجد ہو تو جائز ہی ولیکن مشائخ نے
کہا کہ صحیح یہ ہی کہ شہر مین تحری نہین جائز ہی - المحیط - ایک شخص کسی قوم کی مسجد مین داخل ہوا پس اگر اہل مسجد مین کوئی

Marfat.com

شخص موجود ہو تو اُس سے دریافت کرے اور تحری جائز نہیں ہی اور اگر اُسنے تحری کرکے نماز پڑھی پس اگر جہت ٹھیک
پائی تو جائز ہی ورنہ نہیں - اور اگر مسجد والون مین سے کوئی شخص نہو پھر اُسنے تحری سے نماز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اُسنے غیر قبلہ
کی جانب پڑھی ہی تو بھی جائز ہی اور اگر تحری نکی ہو تو جائز نہین ہی اور اگر اپنی مسجد ہو تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسکا حکم مثل گھر کے ہی
اور بعض نے کہا کہ اسکا حکم غیر کی مسجد کے مانند ہی - کتاب الحجۃ مین مذکور ہی دو آدمی ایک جنگل مین نکل گئے اور ہر ایک نے تحری
کی اور دونون کی تحری ایک دوسرے کے مخالف واقع ہوئی تو بھی دونون کی نماز جائز ہی پھر اگر درمیان نماز مین ایک
کی رائے بدلی کہ اپنے ساتھی کی جانب پھر جاوے اور اقتدا کرلے تو جائز ہی بشرطیکہ اُسنے از سر تو تکبیر کہی ہو ورنہ جائز نہین
ہی - التاتارخانیہ - (باب دوم زکوٰۃ مین تحری کرنے کے بیان مین ہی) اگر زکوٰۃ دینے مین تحری کی اور غالب رائے مین
آیا کہ یہ فقیر ہی یا اُسنے آگاہ کیا کہ مین فقیر ہون یا کسی عادل نے تبلایا کہ یہ فقیر ہی یا اُسکو فقیرون کے لباس مین یا فقیرون کی
صف مین یا لوگون سے سوال کرتے دیکھکر غالب گمان کیا کہ یہ فقیر ہی اور اپنی زکوٰۃ اُسکو دیدی پھر اُسکو اشتباہ ہوگیا تو
ان سب صورتون مین اگر اُسنے فقیر جانا تھا یا اُسکی غالب رائے مین فقیر تھا یا اُسکو کچھ علم نہین ہوا یا اُسکی غالب رائے مین
تونگر تھا یا اُسنے تونگر جانا تھا تو ان سب صورتون مین امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک زکوٰۃ ادا ہو جائیگی اور امام ابو یوسف کے
نزدیک فقط ایک صورت مین جب اُسنے تونگر جانا ہی زکوٰۃ ادا نہوگی - المحیط - (باب سوم کپڑون و برتنون مین تحری کرنے کے
بیان مین) اگر ایک شخص کئی کپڑے ہین جنمین سے بعض نجس اور بعض پاک ہین پس اگر کسی علامت سے تمیز ممکن ہو تو جدا
کرے اور اگر بالیقین اُسکو پاک کپڑا نہین ملا اور ایسی چیز بھی نہین جس سے کوئی کپڑا دھوئے حالانکہ نماز کی ضرورت ہی تو تحری
کرکے جو کپڑا پاک نظر آوے اُسمین نماز پڑھے اور اگر حالت اضطرار نہو تو تحری فقط ایسی صورت مین جائز ہی کہ جب یہ معلوم
ہو کہ ان مختلط کپڑون مین اکثر پاک ہین ورنہ نہین جائز ہی - الذخیرہ - اور اگر دو کپڑون مین سے ایک ظاہر ہو تو اُسکی تحری
مین واقع ہوا پس اُسمین اُسنے ظہر کی نماز پڑھی پھر اُسکی تحری مین آیا کہ دوسرا کپڑا پاک ہی اور اُس سے عصر کی نماز پڑھی تو جائز
نہین کیونکہ جب پہلے ظہر جائز ہونے کا حکم دیا تو یہ مستلزم ہی کہ دوسرا کپڑا نجس ہی پھر اسکے خلاف اُسکی تحری معتبر نہوگی ہان اگر اُسکو
یقین ہو جائے کہ جس کپڑے مین ظہر کی نماز پڑھی وہی نجس ہی تو ظہر کا اعادہ کرے - محیط السرخسی - دو شخصون نے تیراندازی
کی مشق کی درحالیکہ وضو کے ساتھ ہین پھر انمین سے کسی ایک کے بدن سے ایک قطرہ خون ٹپکا مگر ہر ایک منکر ہی کہ میرے
بدن سے نہین ٹپکا پھر ہر ایک نے علیحدہ علیحدہ نماز پڑھی تو ہر ایک کی نماز جائز ہی اور اگر ایک نے دوسرے کی اقتدا
کی تو مقتدی کی نماز نہین جائز ہی - المحیط - اگر سفر مین آدمی کے پاس چند برتن ہون جنمین سے بعض نجس اور بعض پاک
ہین پس اگر یہ معلوم ہو کہ پاک زیادہ ہین تو حالت اختیاری و حالت اضطراری دونون مین تحری کرنا وضو کرنے اور پانی
پینے دونون کے واسطے جائز ہی اور اگر نجس زیادہ ہون یا دونون برابر ہون پس اگر حالت اختیاری ہو تو پانی پینے یا وضو
کرنے کسی کے واسطے تحری نہین جائز ہی اور اگر حالت اضطراری ہو تو پانی پینے کے واسطے تحری کرنا بالاجماع جائز ہی
اور وضو کے واسطے تحری ہمارے نزدیک نہین ہی بلکہ تیمم کرے - الذخیرہ - اور اصل مین مذکور ہی کہ پانی بہاکر تیمم کرے
اور یہ واجب نہین بلکہ احتیاط ہی اور امام طحاوی نے فرمایا کہ دونون پانی خلط کرکے تیمم کرے اور یہ زیادہ بہتر و اوسط ہی کیونکہ
بہا دینے سے پانی کی منفعت جاتی رہیگی اور خلط کرنے مین وہ اپنے جانورون وغیرہ کو پلا سکتا ہی بلکہ کبھی عاجز و مضطر ہوکر
خود اس پانی کو پی سکتا ہی - المبسوط - اور اگر اُسنے دونون پانیون سے وضو کرکے نماز پڑھی تو بھی اُسکی نماز جائز ہو جائیگی
بشرطیکہ سر مین سے ہر ایک پانی سے علیحدہ جگہ مسح کیا ہو - محیط السرخسی - اگر سفر مین اسکا برتن اسکے ساتھیون کے برتنون
مین مل گیا حالانکہ ساتھی لوگ اسوقت غائب ہین تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ تحری کرکے ایک برتن لیکر اُس سے وضو کرے

Marfat.com

جیسے طعام ایک جماعت کے درمیان مشترک ہو پھر ایک شخص کو ضرورت پڑی حالانکہ ساتھی غائب ہین تو اپنے حصہ کے قدر
نکال لے اور اسی طرح اگر اُسکی روٹی اُسکے ساتھیون کی روٹی مین مخلط ہو گئی تو بھی بعض مشائخ کے نزدیک تحری کرے اور
بعض مشائخ نے فرمایا کہ برتنون و روٹیون مین تحری نہین کریگا بلکہ یہان تک انتظار کرے کہ اُسکے ساتھی آجاوین لیکن
یہ اُسوقت تک ہے کہ حالت اختیاری باقی ہو اور اگر حالت اضطرار تک نوبت پہونچی تو بہرحال اُسکو تحری جائز ہے۔ الذخیرہ
اگر چند جانور کھال کھینچے ہوے موجود ہون مگر ان مین سے بعض مردار ہین پس اگر کسی علامت سے انکی شناخت ممکن ہو
تو سب صورتون مین امتیاز کرے اور تناول مباح ہے اور اگر امتیاز کسی علامت سے ممکن نہو تو دیکھا جاے کہ اگر حالت
اضطراری ہے یعنی بالیقین حلال کیا ہوا جانور نہین ملتا اور نہ حلال غذا ملتی ہے حتی کہ وہ اسمین سے کھانے کے واسطے
مضطر ہو تو بہرحال تحری کرکے تناول کرے اور اگر حالت اختیاری باقی ہو پس اگر زیادہ مردار ہون یا برابر ہون تو تحری
کے ساتھ تناول نہین جائز ہے اور اگر حلال زائد ہون تو تحری کرکے تناول جائز ہے۔ المحیط۔ اگر دس گھڑے سرکے کے بھرے
ہون اور انمین سے ایک مین مردار چوہا پاکر اُسکو نکال کے پھینکدیا پھر بھول گیا کہ یہ کون گھڑا تھا تو وہ بلی چھوڑے
پس جس مٹکے پر بیٹھے وہی نجس ہے اور باقی پاک ہین۔ القنیہ۔ یہ سب زیادات ضروریہ غایۃ اضطراری مین م۔

کتاب احیاء الموات

یہ کتاب مردہ اراضی کو زندہ کرنے کے بیان مین ہے۔

قال الموات مالا ینتفع بہ من الاراضی لانقطاع الماء عنہ او لغلبۃ الماء علیہ او ما اشبہ ذلک مما یمنع الزراعۃ
سمی بذلک لبطلان الانتفاع بہ۔ قدوری نے کہا کہ موات وہ اراضی ہین جن سے انتفاع نہو خواہ اسوجہ سے کہ
اسنے پانی منقطع ہے یا اسوجہ سے کہ اسپر پانی چڑھ آیا ہے یا اسکے مانند کوئی وجہ ہو جو زراعت سے مانع ہے اور موات یعنی مردہ
اسوجہ سے اُسکا نام رکھا گیا کہ اُسکے ساتھ انتفاع نہار دہے۔ ف۔ اور فتاوی مین ہے کہ زمین موات وہ زمین ہے جو شہر
سے باہر کسی کی ملک نہو اور نہ اسمین کوئی حق خاص ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ شہر کے اندر موات نہین ہوسکتی اگرچہ
غیر مزروعہ ہو اسی طرح شہر سے باہر جو کسی کی ملک ہو وہ بھی موات نہوگی اور جس زمین سے کوئی حق متعلق ہو وہ بھی موات
نہوگی جیسے وہ زمین کہ جہان سے شہر والے لکڑیان لاتے ہین یا وہ نکی چراگاہ ہے یا نمک کی جھیل وغیرہ ہے حتی کہ امام کو جائز نہین
کہ ایسی زمین کسی کو اقطاع کرے پھر ظاہر الروایۃ مین یہ شرط نہین ہے کہ وہ آبادی سے دور ہو حتی کہ اگر آبادی کے قریب
کوئی جھیل یا نرکل کا جنگل جو کسی کی ملک نہ تھا خشک ہو گیا تو وہ زمین موات ہے اور یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ قال فما کان
منہا عادیا لا مالک لہ او کان مملوکا فی الاسلام لا یعرف لہ مالک بعینہ وہو بعید من القریۃ بحیث اذا وقف
انسان من اقصی العامر فصاح لا یسمع الصوت فیہ فہو موات۔ پس ان اراضی مین سے جو زمین عادی ہو
یعنی قدیمی خراب پڑی ہو کہ اُسکا کوئی مالک نہین ہے یا اسلام مین مملوک ہو مگر اُسکا مالک معین معلوم نہین ہوتا ہے اور حال
یہ کہ آبادی سے اسقدر دور ہو کہ اگر آبادی کے کنارے کوئی شخص کھڑا ہو کر بہت بلند آواز سے چلائے تو اس زمین تک
آواز نہ پہونچے پس ایسی زمین کو زمین موات کہتے ہین۔ قال رضی اللہ عنہ ہکذا ذکرہ القدوری ومعنی العادی
ما قدم خرابہ والمروی عن محمد رح انہ یشترط ان لا یکون مملوکا لمسلم او ذمی مع انقطاع الارتفاق بہا
لتکون میتۃ مطلقا فاما التی ہی مملوکۃ لمسلم او ذمی لا تکون مواتا واذا لم یعرف مالکہ یکون لجماعۃ المسلمین ولو
ظہر لہ مالک ترد علیہ ویضمن الزراع نقصانہا والبعد عن القریۃ علی ما قال شرطہ ابو یوسف رح لان الظاہر

ان لایکون قریبا من القریۃ لانقطع ارتفاق اہلہا عنہ فیدار الحکم علیہ ومحمد رح اعتبر انقطاع ارتفاق اہل القریۃ عنہا حقیقۃ وان کان قریبا من القریۃ کذا ذکرہ الامام المعروف بخواہرزادہ وشمس الائمۃ السرخسی رح اعتمد علی ما اختارہ ابو یوسف رح۔ شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ یون ہی قدوری نے ذکر کیا ہی اور عادی کے معنی وہ زمین جو قدیم سے ویران ہو اور امام محمد رح سے یہ مروی ہی کہ شرط یہ ہی کہ یہ زمین کسی مسلمان یا ذمی کی ملک نہو اور باوجود اسکے فہرا لوگوں کا انتفاع اس سے منقطع ہوتا کہ یہ مطلقا مردہ ہو اور اگر وہ کسی مسلمان یا ذمی کی ملک ہو تو وہ موات نہوگی اور درصورتیکہ اسکا مالک معلوم نہو تو یہ جمیع مسلمانوں کے واسطے ہوگی اور اگر اسکا کوئی مالک ظاہر ہوا تو اُسکو واپس کردیجائیگی اور جس شخص نے اسمین زراعت کی وہ اسکے نقصان کا ضامن ہوگا اور رہا آبادی سے دور ہوجانا جیسا قدوری نے ذکر فرمایا یہ امام ابو یوسف نے شرط کیا ہی کیونکہ ظاہرا جو زمین کہ آبادی سے قریب ہو اُس سے آبادی والون کا انتفاع منقطع نہین ہوتا ہی تو اسی پر حکم کا مدار ہوگا اور امام محمد رح نے درحقیقت آبادی والون کا انتفاع منقطع ہونا اعتبار کیا ہی یعنے اگر حقیقت مین اُس سے انتفاع منقطع ہو تو وہ موات ہی اگرچہ آبادی سے قریب ہو ایسا ہی شیخ الاسلام خواہرزادہ نے ذکر فرمایا ہی اور شمس الائمہ سرخسی نے مختار ابو یوسف رح پر اعتماد کیا ہی۔ ثم من احیاہ باذن الامام ملکہ وان احیاہ بغیر اذنہ لم یملکہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یملکہ لقولہ علیہ السلام من احیی ارضا میتۃ فہی لہ ولانہ مال مباح سبقت یدہ الیہ فیملکہ کما فی الحطب والصید ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام لیس للمرء الا ما طابت بہ نفس امامہ وما رویاہ یحتمل انہ اذن لقوم لا نصب لشرع ولانہ مغنوم لوصولہ الی ید المسلمین بایجاف الخیل والرکاب فلیس لاحد ان یختص بہ بدون اذن الامام کما فی سائر الغنائم ویجب فیہ العشر لان ابتداء توظیف الخراج علی المسلم لا یجوز الا اذا سقاہ بماء الخراج لانہ حینئذ یکون ابقاء الخراج علی اعتبار الماء فلو احیاہا ثم ترکہا وزرعہا غیرہ فقد قیل الثانی احق بہا لان الاول ملک استغلالہا لا رقبتہا فاذا ترکہا کان الثانی احق بہا والاصح ان الاول ینزعہا من الثانی لانہ ملکہا بالاحیاء علی ما نطق بہ الحدیث اذ الاضافۃ فیہ بلام التملیک وملکہ لا یزول بالترک ومن احیی ارضا میتۃ ثم احاط الاحیاء بجوانبہا الاربعۃ من اربعۃ نفر علی التعاقب فعن محمد رح ان طریق الاول فی الارض الرابعۃ لتعینہا لتطرقہ وقصد الرابع ابطال حقہ۔ پھر جس شخص نے امام کی اجازت سے اس زمین کو معمور کیا تو اسکا مالک ہوا اور اگر بغیر اجازت امام کے معمور کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکا مالک نہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ مالک ہوجائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے زمین مردہ کو احیاء کیا تو یہ زمین اُسی کے واسطے ہوگی۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن حبان باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ یہ زمین مال مباح ہی کہ پہلے اس شخص کا ہاتھ اُسپر پہونچا تو یہ اسکا مالک ہوجائیگا جیسے لکڑیون و شکار مین ہوتا ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کے واسطے کچھ نہین ہوتا سوائے اُسکے جو اُسنے اپنے امام کی خوشی خاطر کے ساتھ پایا ہو۔ رواہ الطبرانی باسناد ضعیف۔ اور صاحبین نے جو حدیث روایت کی اسمین احتمال ہی کہ وہ کسی قوم کے واسطے اجازت خاص ہو اور یہ نہین کہ شرع کے واسطے اصل کلی ہی اور اس دلیل سے کہ یہ اراضی بھی مال غنیمت مین داخل ہی کیونکہ وہ مسلمانون کے قبضہ مین اسطرح پہونچی کہ اُنھون نے سوار لشکر حملہ کرکے اُسکو حاصل کیا تو کسی کو یہ اختیار نہ رہا کہ بدون اجازت امام کے کسی ٹکڑے کو اپنے واسطے خاص کرے جیسے دیگر اموال غنیمت مین ہوتا ہی۔ پھر جس مسلمان نے احیاء کیا تو اسمین عشر واجب ہوگا کیونکہ مسلمان پر ابتداءً خراج مقرر کرنا جائز نہین ہی لیکن اگر اُسنے خراجی پانی سے اس زمین کو سیراب کیا ہو تو خراج واجب ہوگا اسوجہ سے کہ پانی کے لحاظ سے یہ ابتداءً خراج نہین بلکہ بقاء خراج ہی۔ پھر اگر اُسنے یہ زمین چھوڑدی اور دوسرے نے اسکی زراعت کی تو بعض نے کہا

کہ دوسرا شخص اسکا حقدار ہو جائیگا کیونکہ اول صرف اسکی حاصلات کا مالک تھا اور اسکے رقبہ کا مالک نہین تھا تو جب اُسنے چھوڑ دی تو دوسرا اسکا حقدار ہوگیا ولیکن صحیح یہ ہی کہ پہلا شخص اسکو دوسرے کے ہاتھ سے نکال سکتا ہی کیونکہ موافق حکم حدیث کے پہلا شخص احیاء کرنے سے اسکا مالک ہوگیا تھا کیونکہ حدیث مین ملکیت کی اضافت موجود ہی اور چھوڑ دینے سے اُسکی ملکیت زائل نہوگی۔ اگر کسی نے زمین موات کو زندہ کیا پھر اس زمین کے چارون طرف اراضی موات کو چار آدمیون نے آگے پیچھے حیا کیا تو امام محمدؒ سے روایت ہی کہ اول کا راستہ چوتھی زمین سے ہوگا کیونکہ آخر مین اسی طرف سے اُسکا راستہ متعین تھا حالانکہ چوتھے شخص نے اُس جانب کی زمین احیاء کرکے اسکا حق مٹا یا۔ قال ویملکہ الذمی بالاحیاء کما یملکہ المسلم لان الاحیاء سبب الملک الا عند ابی حنیفۃ رح اذن الامام من شرطہ فیستویان فیہ کما فی سائر اسباب الملک حتی الاستیلاء علی اصلنا۔ اور ذمی بھی زمین موات کو احیاء کرنے سے اُسکا مالک ہو جائیگا جیسے مسلمان اُسکا مالک ہوجاتا ہی کیونکہ احیاء کرنا تو ملکیت کا سبب ہی لیکن ابو حنیفہ رح کے نزدیک اتنی بات ہی کہ ملکیت کی شرط یہ ہی کہ امام کی اجازت ہو پس ملکیت حاصل ہونے مین مسلمان و ذمی برابر ہین جیسے دیگر اسباب ملک یعنی مانند خرید و میراث و شفعہ وغیرہ مین برابر ہوتے ہین حتی کہ ہمارے اصول پر کفار ہمارے مال پر مستولی ہوکر مالک ہوجانے مین ف حتی کہ اگر کفار نے حملہ کرکے غلبہ سے مسلمانون کا مال چھین لیا اور اپنی ملک مین لے گئے تو مالک ہوجاتے ہین اور امام شافعی کے نزدیک مالک نہین ہوتے ہین۔ قال ومن حجر ارضا ولم یعمرہا ثلث سنین اخذہا الامام ودفعہا الی غیرہ لان الدفع الی الاول کان لیعمرہا فتحصل المنفعۃ للمسلمین من حیث العشر والخراج فاذا لم تحصل یدفعہ الی غیرہ تحصیلا للمقصود ولان التحجیر لیس باحیاء لیملکہ بہ لان الاحیاء انما ہو العمارۃ والتحجیر للاعلام سمی بہ لانہم کانوا یعلمونہ بوضع الاحجار حولہ او یعلمونہ لحجر غیرہم عن احیائہ فبقی غیر مملوک کما کان ہو الصحیح۔ اگر کسی نے زمین کے گرداگرد پتھر رکھے لیکن تین سال تک اُسکو زراعت کے قابل نہین کیا تو امام اُسکو لیکر دوسرے کو دیدیگا کیونکہ اول شخص کو دینا اسی واسطے تھا کہ وہ اسکو احیاء کرے تاکہ عشر و خراج کی راہ سے مسلمانون کو اُسکی منفعت حاصل ہو پس جب یہ منفعت حاصل نہوئی تو امام یہ زمین دوسرے کو دیدیگا تاکہ مقصود ہر وہ پورا ہو اور اس دلیل سے کہ خالی پتھر رکھنا اس زمین کا احیاء نہین ہی تاکہ پتھر رکھنے سے وہ اسکا مالک ہوجائے کیونکہ احیاء تو اس زمین کو قابل زراعت کرنے کا نام ہی اور پتھر رکھنا صرف آگاہی کے واسطے ہوتا ہی اور اسکا نام تحجیر اسواسطے رکھا کہ وہ لوگ اُسکے گرد پتھر رکھکر اسکی موات ہونے کا اعلام کرتے تھے یا غیر کو اُسکے احیاء سے روکنے کا اعلام کرتے تھے غرضکہ بہرصورت وہ جیسی تھی ویسی ہی غیر مملوک باقی رہی یہی صحیح ہی۔ وانما شرط ترک ثلاث سنین لقول عمر رضی اللہ عنہ لیس لمتحجر بعد ثلاث سنین حق ولانہ اذا اعلمہ لابد من زمان یرجع فیہ الی وطنہ وزمان یہیئ امورہ فیہ ثم زمان یرجع الیٰ ما یحجرہ فقدرناہ بثلاث سنین لان مادونہا من الساعات والایام والشہور لا یفی بذلک واذا لم یحجر بعد انقضائہا فالظاہر انہ ترکہا قالوا ہذا کلہ دیانۃ فاما اذا احیاہا غیرہ قبل مضی ہذہ المدۃ ملکہا لتحقق الاحیاء منہ دون الاول فصار کالاستیام فانہ یکرہ ولو فعل یجوز العقد۔ پھر تین سال تک چھوڑ رکھنے کی شرط اسواسطے لگائی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کسی پتھر رکھنے والے کے واسطے بعد تین سال کے کچھ حق نہین ہی اور اس دلیل سے کہ جب اُسنے پتھر رکھکر اعلام کیا تو یہان اتنا زمانہ ضرور ہی کہ اُسمین اپنے وطن کو جاوے اور اتنی مدت بھی ضرور ہی کہ اپنے کامون کو وہان درست کرے پھر ایک مدت ضرور ہی کہ واپس ہوکر زمین پتھر کی اصلاح کرے پس ہمنے تین برس اسکا اندازہ کیا کیونکہ اس سے کم مدت جو مہینے و ایام ہین وہ اس کام کے واسطے کافی نہین ہوسکتے ہین پھر جب وہ تین برس کے بعد حاضر نہوا تو ظاہر اُسنے اس کام کو چھوڑ دیا مشائخ نے فرمایا کہ یہ سب حکم بطور دیانت ہی اور رہا یہ کہ اس مدت گذرنے سے پہلے کسی دوسرے نے

Marfat.com

اُسکو احیا کیا تو اسکی جانب سے احیاء پایا گیا اور اول کی جانب سے نہیں پایا گیا تو ایسا ہو گیا جیسے غیر کی خرید پر چکانا چنانچہ یہ
چکانا مکروہ ہے لیکن اگر کیا جائے تو عقد جائز ہوتا ہے۔ ثم التحجیر قد یکون بغیر الحجر بان غرز حولها اغصانا یابسة
او نقی الارض واحرق ما فیها من الشوک او حصد ما فیها من الحشیش او الشوک وجعلها حولها وجعل
التراب علیها من غیر ان تتم المسناة لیمتنع الناس من الدخول او حفر من بیر ذراعا او ذراعین وفی
الاخیر ورد الخبر ولو کربها وسقاها فعن محمد رح انه احیاء ولو فعل احدهما یکون تحجیرا ولو حفر انهارها ولم یسقها
یکون تحجیرا وان کان سقاها مع حفر الانهار کان احیاء لوجود الفعلین ولو حوطها او سنمها بحیث
یعصم الماء یکون احیاء لانه من جملة البناء وکذا اذا بذرها۔ پھر تحجیر کبھی سوائے پتھروں کے دوسرے طور پر
ہوتی ہے بایں طور کہ اسکے گرد سوکھی لکڑیاں گاڑدیں یا زمین کو کوڑے کرکٹ سے پاک کیا اور اُسکے کانٹے جلا دیے یا اس
زمین کے اندر جو گھانس یا کانٹے لگے تھے وہ کاٹ کر گرداگرد لگائی یا اُس زمین میں مٹی ڈالی بدون اسکے کہ پانی کی باندھ نالیاں
پوری کرے تاکہ لوگ زمین میں جانے سے باز رہیں یا اس زمین میں کوئی کنواں ایک ہاتھ یا دو ہاتھ کھود کر چھوڑ دیا اور اسی
اخیر کے بارہ میں خبر وارد ہوئی ہے (لیکن پائی نہیں گئی۔ الزیلعی) اور اگر اُسنے زمین کو گوڑ کر پانی سے سینچا تو امام محمد رح سے
روایت ہے کہ یہ احیاء ہے یعنے تحجیر نہیں بلکہ احیاء پورا ہو گیا۔ اور اگر اُسنے ان دونوں میں سے ایک کیا یعنی خالی زمین کو گوڑا
یا سینچا تو یہ بھی تحجیر ہے۔ اور اگر اُسنے اس زمین میں نہریں کھودیں مگر ابھی پانی جاری نہیں کیا تو بھی یہ تحجیر ہے اور اگر نہریں
کھودنے کے ساتھ اُسنے زمین میں پانی جاری کیا تو یہ احیاء ہے کیونکہ دونوں باتیں پائی گئیں۔ اور اگر اُسنے اس زمین کے
گرد دیوار بنائی یا اُسکے گرد منڈیریں بنائیں کہ جس سے پانی رک جائے تو یہ احیاء ہے کیونکہ یہ بھی بمنزلہ تعمیر کے ہے اور اسی طرح
اگر اُسنے زمین میں تخم بوئے تو بھی احیاء ہے۔ قال ولا یجوز احیاء ما قرب من العامر ویترک مرعی لاهل
القریة ومطرحا لحصائدهم لتحقق حاجتهم الیها حقیقتها او دلیلها علی ما بیناه فلا یکون مواتا لتعلق حقهم بها
بمنزلة الطریق والنهر وعلی هذا قالوا لا یجوز ان یقطع الامام ما لا غنی بالمسلمین عنه کالملح والآبار التی یستقی
الناس منها لما ذکرنا۔ جو زمین آبادی سے قریب ہو اُسکا احیاء نہیں جائز ہے اور وہ اس گاؤں والوں کے واسطے چراگاہ
اور اُن کے کھلیان کے واسطے جگہ چھوڑی جائیگی کیونکہ اس زمین کی جانب ان لوگوں کو حاجت ہے خواہ بحقیقت بقول محمد رح
یا بدلیل حاجت بدلیل ابو یوسف رح جیسا کہ ہمنے سابق میں بیان کیا ہے تو یہ زمین موات نہوگی کیونکہ اس سے لوگوں کا حق متعلق
ہے تو یہ بمنزلہ شارع عام و نہر کے ہے اور اسی بناء پر مشائخ نے فرمایا کہ امام کو جائز نہیں ہے کہ ایسی چیز کسی کو اقطاع میں دے جس سے
مسلمانوں کی حاجات متعلق ہیں جیسے نمک کی کھان یا وہ تالاب و جھیلیں و کنوئیں جس سے پانی بھرتے و سینچتے ہیں اسی وجہ
سے کہ ان چیزوں سے لوگوں کی حاجات و حقوق متعلق ہیں۔ قال ومن حفر بیرا فی بریة فله حریمها ومعناه اذا حفر
فی ارض موات باذن الامام عنده او باذنه وبغیر اذنه عندهما لان حفر البیر احیاء۔ اور اگر کسی نے جنگل میں
کنواں کھودا تو اُسکو اس کنوئیں کے واسطے حریم ملیگا یعنی گرداگرد ایک حد تک اُسی کی ملکیت ہو جائیگی حتیٰ کہ دوسرا اسمیں کچھ
تصرف نہیں کر سکیگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ اُسنے زمین موات میں کنواں کھودا مگر ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام کی اجازت سے
کھودا اور صاحبین کے نزدیک خواہ اجازت سے یا بغیر اجازت کھودا بہرحال اُسکو حریم ملیگا کیونکہ کنواں کھودنا بھی زمین کے
احیاء میں شامل ہے۔ قال فان کانت للعطن فحریمها اربعون ذراعا لقوله علیه السلام من حفر بیرا فله مما حولها
اربعون ذراعا عطنا لماشیته۔ اور اگر یہ کنواں اُسنے جانوروں کے عطن کے واسطے بنایا ہو تو اُسکو کنوئیں کے گرد
سے چالیس ذراع ملیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے کوئی کنواں کھودا تو اُسکے واسطے کنوئیں کے گرد چالیس

Marfat.com

اسکے گھر نے عطن کے واسطے ہی ف۔ عطن۔ اونٹ وبکریوں وغیرہ کی آرامگاہ جو پانی کے گرد ہو۔ اور اس حدیث کو
ابن ماجہ نے عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً اور امام محمد نے حدیث ابوہریرہ سے مرفوعاً روایت کی اور
دارقطنی نے کہا کہ صحیح مرسل ہی یعنی ابوداؤد نے مراسیل میں سعید بن المسیب سے مرسل روایت کی کہ ارض موات کے کنوئیں
کا حریم پچاس ہاتھ ہی دارقطنی نے اسکو حسن بن ابی جعفر کے ذریعہ سے ابوہریرہ کو زیادہ کرکے موصول کیا ولیکن حسن
بن ابی جعفر کو امام احمد ونسائی وابن معین وابن مدینی وبخاری نے ضعیف کہا۔ ابن حبان نے لکھا کہ یہ شخص عابد زاہد
مستجاب الدعوات تھا لیکن دنیا کے مکاروں سے واقف ہونے کی وجہ سے حدیث پرکھنے سے غافل تھا اسواسطے
اسکی حدیث نہین لیجائیگی مین کہتا ہون کہ مسئلہ ثابت کرنے کے واسطے مرسل سعید بن المسیب کافی ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔
ثم قیل اربعون من کل الجوانب والصحیح انہ من کل جانب لان فی الاراضی رخوۃ ویتحول الماء الی
ما حفر دونہا۔ پھر کہا گیا کہ ہر چہار جانب سب کے واسطے چالیس ہاتھ ہی اور صحیح یہ ہی کہ ہر ایک جانب کے واسطے
چالیس ہاتھ ہی کیونکہ اراضی مین نرمی ہوتی ہی تو چالیس ہاتھ سے کم مین دوسرا کنوان کھودنے سے پانی اُسکی جانب لوٹ
جائیگا۔ وان کانت للناضح فحریمہا ستون ذراعا وہذا عندہما وعند ابی حنیفۃ رح اربعون ذراعا لہما قولہ
علیہ السلام حریم العین خمس مائۃ ذراع وحریم بیر العطن اربعون ذراعا وحریم بیر الناضح ستون ذراعا
ولانہ قد یحتاج فیہ الی ان یسیر دابتہ للاستقاء وقد یطول الرشاء وبیر العطن للاستقاء منہ بیدہ فقلت
الحاجۃ فلا بد من التفاوت۔ اور اگر اُسنے وہان پانی سینچنے کے واسطے کنوان کھودا ہو تو اُسکا حریم ساٹھ ہاتھ ہی اور
یہ حکم صاحبین کے نزدیک ہی اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ چالیس ہاتھ ہی صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا چشمہ کا حریم پانسو ہاتھ ہی اور جو کنوان جانورون کو پانی پلانے کے واسطے ہو اُسکا حریم چالیس ہاتھ ہی اور جو کنوان
سینچنے کے واسطے ہو اُسکا حریم ساٹھ ہاتھ ہی۔ رواہ ابو یوسف بسند ضعیف عن الزہری مرسلا۔ اور دوسری دلیل یہ ہی
کہ سینچنے کے واسطے پانی نکالنے مین کبھی چرس کھینچنے والے بیل یا اونٹ کو چلانے کی ضرورت پڑتی ہی حالانکہ رسی بلحاظ کنوئیں
کی گہرائی کے کبھی دراز ہوتی ہی اور جانورون کو پانی پلانے کے واسطے جو کنوان ہوتا ہی اُسمین ہاتھ سے کھینچکر پانی
نکالا جاتا ہی تو درازی کی حاجت کم ہی تو ان دونون مین تفاوت ضرور ہی۔ ولہ ما رویناہ من غیر فصل والعام
المتفق علی قبولہ والعمل بہ اولی عندہ من الخاص المختلف فی قبولہ والعمل بہ ولان القیاس یابی
استحقاق الحریم لان عملہ فی موضع الحفر والاستحقاق بہ ففیما اتفق علیہ الحدیثان ترکناہ وفیما تعارضا
فیہ حفظناہ ولانہ قد یستقی من العطن بالناضح ومن بیر الناضح بالید فاستوت الحاجۃ فیہما ویمکنہ ان یدیر البعیر حول البیر
فلا یحتاج الی زیادۃ مسافۃ۔ دلیل امام ابوحنیفہ کی وہ حدیث ہی جو ہمنے اوپر روایت کی کہ اُسمین کوئی تفصیل سینچنے
کے کنوئیں یا جانورون کو پانی پلانے کے کنوئیں کی نہیں ہی اور قاعدہ یہ ٹھہرا کہ حدیث عام جسکے قبول کرنے اور اُسپر عمل کرنے
مین اتفاق ہو وہ ایسی حدیث خاص پر مقدم ہی جسکے قبول وعمل مین اختلاف ہو (لیکن اس حدیث کے اطلاق مین تامل
ہی کیونکہ اُسمین بیر عطن مذکور ہی۔ م۔) اور اس دلیل سے کہ حریم کا استحقاق خلاف قیاس ہی کیونکہ کنوان کھودنے والے
نے اپنا کام اسی جگہ کیا جہان گڑھا کھودا ہی حالانکہ کام کے ذریعہ سے استحقاق ہوتا ہی یعنی پھر اس گڑھے سے علاوہ
استحقاق کیون ہو مگر یہ قیاس چھوڑکر بوجہ حدیث کے ہمنے استحقاق لیا مگر دونون حدیثین کچھ مختلف ہین تو جس مقدار
مین دونون حدیثون مین اتفاق ہی یعنی چالیس ہاتھ تو ہمنے اسمین قیاس چھوڑ دیا اور جس مقدار مین تعارض ہی تو اسمین
ہمنے قیاس کو محفوظ رکھا یعنی اس سے زیادہ استحقاق نہین ہی اور بروقت [illegible]
[illegible]

اور کبھی پانی چلنے کے کنوئیں سے سینچنے کا کام لیا جاتا ہے اور کبھی سینچنے کے کنوئیں سے ہاتھ سے پانی چلنے کا کام لیا جاتا ہے
تو ضرورت ان دونوں میں یکساں ہوگی اور اسکے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ چرس کھینچنے والا جانور اس کنوئیں کے گرد
پھرایا جاوے تو زیادہ مسافت کی ضرورت نہوگی۔ قال وان کانت عینا فحریمها خمس مائة ذراع لما روینا
ولان الحاجة فیه الی زیادة مسافة لان العین تستخرج للزراعة فلا بد من موضع یجری فیه الماء ومن حوض
یجمع فیه الماء من موضع یجری فیه الی الزراعة فلهذا یقدر بالزیادة والتقدیر بخمس مائة بالتوقیف۔ و
الاصح انه خمس مائة ذراع من کل جانب کما ذکرنا فی العطن والذراع هو المکسرة وقد بیناه من قبل وقیل
ان التقدیر فی العین والبئر بما ذکرناه فی اراضیهم لصلابتها وفی اراضینا رخاوة فیزداد کیلا یتحول الماء
الی الثانی فیتعطل الاول۔ اور اگر چشمہ ہو تو اسکا حریم پانسو ہاتھ ہے بدلیل اُس حدیث کے جو ہمنے اوپر روایت
کی اور اس دلیل سے کہ چشمہ کی صورت میں زیادہ مسافت کی حاجت ہوتی ہے کیونکہ چشمہ تو زراعت کے واسطے نکالا جاتا ہے
تو ایسی جگہ چاہیے جہاں پانی جاری ہو اور ایسا حوض چاہیے جہاں پانی جمع ہو اور ایسی جگہ جہاں ہو کر پانی کھیت میں
جاوے لہذا اسکے حریم کی مقدار زائد ہوگی پھر ہمنے حدیث سے دریافت کیا کہ وہ پانسو ہاتھ ہے پھر اصح یہ ہے کہ یہ پانسو
ہاتھ اُسکے ہر طرف ہونگے جیسا ہمنے چاہ عطن میں ذکر کیا ہے اور ہاتھ سے مراد مکسر گز ہے جو چھ مٹھی کا ہوتا ہے اور ہمنے اسکو
سابق میں بیان کردیا ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ حریم چشمہ یا کنوئیں کی یہ مقدار جو اوپر مذکور ہوئی یہ عرب کی اراضی کے
واسطے تھی کیونکہ وہ زمینیں سخت تھیں اور ہماری زمینیں نرم ہوتی ہیں تو جہاں ضرورت ہو اس مقدار سے زیادہ
حریم لیا جائیگا تاکہ پانی لوٹ کر دوسرے کے کنوئیں یا چشمہ میں نجائے کہ جس سے پہلے شخص کا کام معطل ہوجائے
قال فمن اراد ان یحفر فی حریمها منع منه کیلا یؤدی الی تفویت حقه والاخلال به وهذا لانه بالحفر ملک
الحریم ضرورة تمکنه من الانتفاع به فلیس لغیره ان یتصرف فی ملکه۔ پھر اگر کسی دوسرے نے اسکے حریم کے
اندر کنواں کھودنا چاہا تو وہ اس سے منع کیا جائیگا تاکہ اول کا حق ضائع نہو اور نہ اسمیں خلل پیدا ہو اور اسکی وجہ یہ ہے
پہلا شخص کنواں یا چشمہ کھودنے کے ذریعے حریم کا مالک ہوگیا تھا تاکہ اُسکو اپنے کنوئیں یا چشمہ سے انتفاع ممکن ہو
تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اُسکی ملکیت میں تصرف کرے۔ فان احتفر آخر بئرا فی حد حریم الاول
فللاول ان یکبسه تبرعا ولو اراد اخذ الثانی فیه قیل له ان یاخذه بکبسه لان ازالة جنایة حفره
به کما فی الکناسة یلقیها فی دار غیره فانه یؤخذ برفعها وقیل یضمنه النقصان ثم یکبسه بنفسه کما اذا هدم
جدار غیره وهذا هو الصحیح ذکره فی ادب القاضی للخصاف وذکر طریق معرفة النقصان وما عطب فی
الاولی فلا ضمان فیه لانه غیر متعد ان کان باذن الامام فظاهر وکذا ان کان بغیر اذنه عندهما والعذر
لابی حنیفة رح انه یجعل الحفر تحجیرا وهو بسبیل منه بغیر اذن الامام وان کان لا یملکه بدونه وما عطب فی
الثانیة ففیه الضمان لانه متعد فیه حیث حفر فی ملک غیره وان حفر الثانی بئرا وراء حریم الاولی فذهب
ماء البئر الاولی لا شیء علیه لانه غیر متعد فی حفرها وللثانی الحریم من الجوانب الثلثة دون الجانب الاول ل
سبق ملک الحافر الاول فیه پھر اگر کسی دوسرے نے اول کے حریم میں کنواں کھودا تو اول کو اختیار ہے کہ دوسرے
کا کنواں بطور احسان کے پاٹ دے یعنی پاٹ دینے میں اسکی مدد کرے۔ اور اگر اول نے چاہا کہ دوم سے مواخذہ کرے
تو بعض نے کہا کہ اول کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کو اپنا کھودا ہوا کنواں پاٹ دینے کے واسطے ماخوذ کرے کیونکہ دوم
[illegible] جیسے اپنا کوڑا کسی غیر کے گھر میں ڈالدے تو اسکا جرمانہ یہی کہ اسکو وہاں

Marfat.com

کوڑا اُٹھانے کا حکم دیا جائے۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دوم سے نقصان کا تاوان لے پھر اسکو خود پاٹ دے جیسے غیر کی دیوار گرا دی تو یہی حکم ہوتا ہے۔ یہی حکم صحیح ہے چنانچہ خصاف رح کے ادب القاضی میں صریح مذکور ہے اور اسمین نقصان پہچاننے کا طریقہ یہی مذکور ہے یعنے چاہ اول کی قیمت قبل دوسرے کے کھودنے کے اندازہ کیجاوے اور پھر بعد دوسرے کے کھودنے کے اندازہ کی جاوے جو فرق ہو وہی نقصان ہے ع- پھر چاہ اول کی وجہ سے جو کوئی آدمی یا جانور رخمی تلف ہو تو کھودنے والا اسکا ضامن نہوگا کیونکہ اُسنے تعدی نہین کی چنانچہ اگر اُسنے امام کی اجازت سے کھودا ہو تو ظاہر ہے اور اگر بغیر اجازت امام ہو تو صاحبین کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ اُنکے نزدیک احیار بدون اجازت امام جائز ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن نہونے کا عذر یہ ہے کہ کنوان کھودنا بمنزلہ تحجیر قرار دیا جائیگا اور تحجیر بدون اجازت امام جائز ہے اگرچہ احیاء بدون اجازت نہین جائز ہے اور اگر چاہ دوم مین کوئی جانور وغیرہ تلف ہوا تو اُسکا کھودنے والا ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے ظالمانہ طور پر یہ کنوان کھودا ہے کیونکہ اُسنے غیر کی ملکیت مین کھودا ہے ف- ولیکن اگر اول نے بغیر اجازت امام کھودا ہو تو ابو حنیفہ رح کے قول پر یہ حکم مشکل ہے مگر آنکہ بغیر اجازت بھی اول کے واسطے حریم ثابت ہو- فافہم- م- اور اگر دوسرے آدمی نے حریم اول کے باہر کنوان کھودا جس سے چاہ اول کا پانی جاتا رہا تو دوسرے پر کچھ الزام نہین ہے کیونکہ وہ دوسرا کنوان کھودنے مین متعدی نہین ہے پھر دوسرے کو اپنے کنوئین کا حریم صرف تین طرف سے ملیگا اور چاہ اول کی جانب نہین ملیگا کیونکہ اول نے اپنی ملکیت بوجہ سبقت کے حاصل کرلی- **والقناة لها حريم بقدر ما يصلحها وعن محمد رح انه بمنزلة البئر في استحقاق الحريم وقيل هو عندهما وعنده لا حريم لها ما لم يظهر الماء على الارض لانه نهر في التحقيق فيعتبر بالنهر الظاهر قالوا وعند ظهور الماء على الارض هو بمنزلة عين فوارة فيقدر حريمه بخمس مائة ذراع-** اور کاریز جو زمین کے نیچے بطور پٹی ہوئی نہر کے جاری ہوتی ہے تو اُسکا حریم اُسکے لائق مقرر ہوگا اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ حریم کے استحقاق مین وہ بمنزلہ کنوئین کے ہے یعنی چالیس گز ہوگا بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ صاحبین کا قول ہے اور امام رح کے نزدیک کاریز کے واسطے کچھ حریم نہین ہے جب تک اُسکا پانی زمین پر ظاہر نہو کیونکہ وہ درحقیقت نہر ہے تو کھلی ہوئی نہر پر اُسکا قیاس ہوگا مشائخ نے فرمایا کہ جب اُسکا پانی زمین پر ظاہر ہو تو وہ بمنزلہ جوش مارنے والے چشمہ کے ہے پس اُسکا حریم پانچسو گز مقرر کیا جائیگا- **والشجرة تغرس في ارض موات لها حريم ايضا حتى لم يكن لغيره ان يغرس شجرا في حريمها لانه يحتاج الى حريم يجد فيه ثمره ويضعه فيه وهو مقدر بخمسة اذرع من كل جانبه ورد الحديث-** زمین موات مین جو درخت بویا جائے اُسکے واسطے بھی حریم ہوتا ہے حتی کہ غیر کو یہ اختیار نہین ہوتا کہ اُسکے حریم مین کوئی درخت بووے کیونکہ درخت لگانے والے کو حریم کی اسواسطے ضرورت ہوتی ہے کہ پھل توڑکر وہان جمع کرے اور خشک کرے اور اس حریم کی مقدار ہر طرف سے پانچ گز ہے اور یہی حدیث مین وارد ہے ف- یہ حدیث امام ابو داؤد نے آخر کتاب الاقضیہ مین روایت کر کے سکوت کیا یعنی حدیث حسن ہے- **قال وما ترك الفرات او الدجلة وعدل عنه الماء ويجوز عوده اليه لم يجز احياؤه لحاجة العامة الى كونه نهرا-** اور دریاے فرات یا دریاے دجلہ نے یعنی کسی دریا نے جو زمین چھوڑ دی اور اُسکا دھارا ہٹ کر بہنے لگا پس اگر یہ امید ہو کہ پھر وہ اس مقام پر عود کریگا تو اس زمین کا احیار جائز نہین ہے کیونکہ عام لوگون کو اُسکی نہر رہنے کی حاجت ہے- **وان كان لا يجوز ان يعود اليه فهو كالموات اذا لم يكن حريما لعامر لانه ليس في ملك احد لان قهر الماء يدفع قهر غيره وهو في يد الامام-** اور اگر یہ امید نہو کہ دریا پھر یہان عود کریگا تو یہ زمین بمنزلہ زمین موات کے ہے بشرطیکہ کسی زمین معمور کی حریم نہو اور اُسکے موات ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ کسی کی ملکیت مین نہین ہے کیونکہ دریا کا غلبہ دوسرے کا غلبہ دور

اور اسکے ہٹ جانے کے بعد وہ امام کے قبضہ میں ہے ف۔ تو اسکی اجازت سے دوسرے کو احیاء کرنا جائز ہے۔ قال و من کان له نهر فی ارض غیره فلیس له حریم عند ابی حنیفة رح الا ان یقیم بینة علی ذلک وقالا له مسناة النهر یمشی علیها ویلقی علیها طینه۔ اگر کسی کی نہر کسی غیر کی زمین میں واقع ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس نہر کا حریم نہ ہوگا مگر جبکہ مالک نہر کا حریم ہونے پر اپنے گواہ قائم کرے اور صاحبین نے فرمایا کہ اُسکے واسطے نہر کے کناروں کی پٹریاں ہونگی جن پر وہ چلے اور نہر کا گارا کر اُنپر مٹی ڈالے۔ قیل هذه المسألة بناء علی ان من حفر نهرا فی ارض موات باذن الامام لا یستحق الحریم عنده وعندهما یستحقه لان النهر لا ینتفع به الا بالحریم لحاجته الی المشی لتسییل الماء ولا یمکنه المشی عادة فی بطن النهر والی القاء الطین ولا یمکنه النقل الی مکان بعید الا بحرج فیکون له الحریم اعتبارا بالبئر۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ مسئلہ بر بناء مسئلہ دیگر ہے کہ اگر کسی نے زمین موات میں سلطان کی اجازت سے نہر کھودی تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک حریم کا مستحق نہیں ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک مستحق ہوتا ہے کیونکہ بدون حریم کے نہر سے انتفاع ممکن نہیں ہے اسلیے کہ اُسکو ایک تو یہ حاجت ہے کہ پانی بہلانے کے واسطے نہر کے کنارے چلے اور نہر کے اندر ہوکر از راہ عادت کے چلنا ممکن نہیں ہوتا اور دوسری حاجت یہ ہے کہ اُسکی اگاری ہوئی مٹی کہیں ڈالے اور اس کیچڑ کو یہاں سے لیجا کر کہیں دور ڈالنا نہیں ممکن ہے مگر بحرج ومشقت حالانکہ شرع میں حرج دور کیا گیا ہے تو کنوئیں پر قیاس کرکے نہر کے واسطے بھی حریم ہوگا۔ وله ان القیاس یاباه علی ما ذکرناه فی البئر عرفناه بالاثر والحاجة الی الحریم فیه فوقها الیه فی النهر لان الانتفاع بالماء فی النهر ممکن بدون الحریم ولا یمکن فی البئر الا بالاستقاء ولا استقاء الا بالحریم فتعذر الالحاق ووجه البناء ان باستحقاق الحریم تثبت الید علیه اعتبارا تبعا للنهر والقول لصاحب الید ولعدم استحقاقه تنعدم الید والظاهر یشهد لصاحب الارض علی ما نذکره ان شاء الله تعالی وان کانت مسألة مبتدأة فلهما ان الحریم فی ید صاحب النهر باستمساکه الماء به ولهذا لا یملک صاحب الارض نقضه وله انه اشبه بالارض صورة ومعنی اما صورة فلاستوائهما ومعنی من حیث صلاحیته للغرس والزراعة والظاهر شاهد لمن فی یده ما هو اشبه به کاثنین تنازعا فی مصراع باب لیس فی یدهما والمصراع الآخر معلق علی باب احدهما یقضی للذی فی یده ما هو اشبه بالمتنازع فیه والقضاء فی موضع الخلاف قضاء ترک ولا نزاع فیما به استمساک الماء انما النزاع فیما وراءه مما یصلح للغرس علی انه ان کان مستمسکا به نهره فالآخر دافع الماء عن ارضه والمانع من نقضه تعلق حق صاحب النهر لا ملکه کالحائط لرجل وللآخر علیه جذوع لا یتمکن من نقضه وان کان ملکه وفی الجامع الصغیر نهر لرجل الی جنبه مسناة وللآخر خلف المسناة ارض تلزقها ولیست المسناة فی ید احدهما فهی لصاحب الارض عند ابی حنیفة رح وقالا هی لصاحب النهر حریما لملقی طینه وغیر ذلک وقوله ولیست المسناة فی ید احدهما معناه لیس لاحدهما علیه غرس ولا طین ملقی فینکشف بهذا اللفظ موضع الخلاف اما اذا کان لاحدهما علیه ذلک فصاحب الشغل اولی لانه صاحب ید ولو کان علیه غرس لا یدری من غرسه فهو من مواضع الخلاف ایضا و ثمرة الاختلاف ان ولایة الغرس لصاحب الارض عنده وعندهما لصاحب النهر واما القاء الطین فقد قیل انه علی الخلاف وقیل ان لصاحب النهر ذلک ما لم یفحش واما المرور فقد قیل یمنع صاحب النهر عنه وقیل لا یمنع للضرورة قال الفقیه ابوجعفر آخذ بقوله فی الغرس وبقولهما فی القاء الطین ثم عن ابی یوسف رح ان حریمه مقدار نصف بطن النهر من کل جانب وعن محمد رح مقدار بطن النهر من کل جانب۔

Marfat.com

ہذا ارفق بالناس - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلقاً حریم ثابت ہونا خلاف قیاس ہے چنانچہ ہمنے اوپر بیان کر دیا پھر کنوئین کے واسطے حریم ہونا ہمکو بدلیل حدیث معلوم ہوا ہے یعنے حدیث کی وجہ سے ہمنے وہان قیاس ترک کر دیا اور نہر کو اسپر قیاس نہین کر سکتے اسواسطے کہ کنوئین مین حریم کی حاجت بہ نسبت نہر کے بڑھکر ہے اسلیئے کہ نہر مین پانی سے انتفاع بدون حریم کے ممکن ہے اور کنوئین کے پانی سے انتفاع بدون بھرنے کے ممکن نہین اور بھرنا بدون حریم کے ممکن نہین ہے پس جب احتیاج کی علت کنوئین مین زیادہ قوی ہے اور نہر مین کم ہے تو نہر کو کنوئین کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہین ہے پھر مسئلہ مذکورہ کا حریم نہر پر مبنی ہونا اسوجہ سے ہے کہ صاحبین کے نزدیک حریم کے استحقاق سے مالک نہر کا قبضہ اُسکے حریم پر بہ تبعیت نہر کے ثابت ہوگا جیسے زمین موات کی نہر مین ہوتا ہے اور قول اُسی کا قبول ہوتا ہے جسکا قبضہ موجود ہو اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک حریم کا استحقاق نہونے سے قبضہ نہ ہوگا تو اُسکو گواہ لانے کی ضرورت ہوگی اور ظاہر حال تو مالک زمین کے واسطے شاہد ہے یعنی نہر کا کنارہ بھی اُسکی زمین سے ظاہر و باطن متصل و مشابہ ہے تو بظاہر یہ اُسی کی زمین ہے چنانچہ ان شاء اللہ تعالے ہم بیان کرینگے (یہ استدلال اُسوقت ہے کہ مسئلہ مذکورہ بربنائے مسئلہ نہر ہو-م-) اور اگر یہ مسئلہ ابتدائی قرار دیا جائے تو صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ نہر مذکور کا حریم بھی مالک نہر کے قبضہ مین ہے کیونکہ وہ حریم کے ذریعہ سے اپنی نہر کا پانی روکے ہوئے ہے اور اسی جہت سے مالک زمین کو کنارۂ حریم توڑ دینے کا اختیار نہین ہے پس جب مالک نہر قابض حریم ہوا تو حریم کی ملکیت مین اسی کا قول مقبول ہے - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حریم مذکور صورت و معنی دونون طرح سے زمین کے مشابہ ہے پس صورت مین مشابہت تو ظاہر ہے کیونکہ حریم و زمین دونون کی صورت یکسان ہے اور معنوی مشابہت اسوجہ سے کہ زمین کی طرح حریم بھی پیڑ لگانے و زراعت کرنے کے قابل ہے اور ظاہر حال اُسی کے واسطے شاہد ہوتا ہے جسکے قبضہ مین ایسی چیز ہو جو متنازعہ چیز سے زیادہ مشابہ ہے جیسے دو شخصون نے ایک کواڑ مین جھگڑا کیا یعنی دونون اسکی ملکیت کے مدعی ہین حالانکہ وہ کواڑ ان دونون مین سے کسی کے قبضہ مین نہین ہے اور اسکی جوڑی کا دوسرا کواڑ ان دونون مین سے ایک کے دروازہ مین لگا ہوا ہے تو جسکے دروازہ مین یہ کواڑ جو متنازعہ کواڑ سے زیادہ مشابہ ہے لگا ہوا ہے اوسی کے واسطے اس متنازعہ کواڑ کا حکم دیا جائیگا اور جاننا چاہیے اس مسئلہ مین کہ ایک کی نہر دوسرے کی زمین مین جاری ہے تو اسمین حریم کی بابت حکم قاضی بمعنی ترک ہے یعنے ظاہری حالت پر چھوڑ دینا اور بمعنی ملک نہین ہے یعنی یہ حکم دیا جائیگا کہ نہر کا حریم بھی مالک زمین کے قبضہ مین چھوڑا جاوے اور یہ حکم نہ دیا جائیگا کہ وہ مالک زمین کی ملک ہے لہٰذا اگر مالک نہر اپنی ملکیت کے گواہ قائم کرے تو مقبول ہونگے - رہا یہ بیان کہ مالک نہر بذریعہ حریم اپنا پانی روکے ہوئے ہے تو ہم کہتے ہین کہ اُس کنارہ مین اختلاف نہین جسکے ذریعہ سے پانی رکا ہے بلکہ اُسکے علاوہ جو پٹری کہ درخت لگانے کے قابل ہے اسمین اختلاف ہے علاوہ برین اگر مالک نہر اُسکے ذریعہ سے اپنی نہر کا پانی روکتا ہے تو مالک زمین اُسکے ذریعہ سے پانی کو اپنی زمین بھر جانے سے روکتا ہے رہا یہ خیال کہ مالک زمین اس حریم کو توڑ نہین سکتا تو توڑنے کا اختیار نہونا مالک نہر کا حق متعلق ہونیکی وجہ سے ہے اور اس سے مالک نہر کی ملکیت لازم نہین آتی جیسے ایک دیوار زید کی ملکیت ہو اور بکر کو اس دیوار پر اپنی دھنیان رکھنے کا حق حاصل ہو تو زید کو یہ اختیار نہین ہوتا کہ دیوار توڑ دے یعنی بوجہ حق بکر کے دیوار توڑ نہین سکتا ہے اگرچہ دیوار زید کی ملک ہے ف - پھر واضح ہو کہ محل اختلاف ایسا حریم ہے جو زمین سے موازی ہو کہ انکے درمیان کوئی چیز فاصل نہو اور وہ ان دونون مین سے کسی کے حق مین پھنسا نہو یعنی اُسمین کسی کی کھیتی یا درخت وغیرہ کوئی حق نہو - ک ف - اور جامع صغیر مین مذکور ہے کہ ایک شخص کی نہر ہے مثلاً اُسکا نام زید ہے اور نہر کے پہلو مین پانی کا باندھ ہے اور ایک شخص دیگر مثلاً بکر کی زمین اس باندھ سے ملحق ہے یعنے کچھ فصل نہین ہے اور یہ باندھ زید و بکر دونون مین سے کسی کے قبضہ مین نہین ہے

Marfat.com

تو دعویٰ کی صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ مالک زمین کا قرار دیا جائیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ وہ مالک نہر کا قرار دیا جائیگا کہ نہر کی مٹی اگار کر اسپر ڈالے وغیرہ کے واسطے وہ نہر کا حریم ہوگا اور یہ جو فرمایا کہ یہ باندھ ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ باندھ پر کسی کے درخت نہیں اور اگاری ہوئی مٹی نہیں پڑی ہے پس اس لفظ سے کھل گیا کہ محل خلاف کون صورت ہے۔ رہا یہ کہ اگر دونوں میں سے کسی کے درخت یا مٹی وغیرہ اس باندھ پر ہو تو بالاتفاق وہی مستحق ہے جسکا اس باندھ سے تعلق ہے کیونکہ وہی قابض ہے۔ اور اگر اس باندھ پر درخت ہوں مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان درختوں کس نے لگایا ہے تو یہ بھی امام و صاحبین کے نزدیک محل اختلاف ہے یعنے صاحبین کے نزدیک وہ مالک نہر کے قبضہ میں چھوڑے جائینگے اور امام رح کے نزدیک مالک زمین کے قبضہ میں چھوڑے جائینگے پھر باندھ میں اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ اسپر درخت لگانے کا اختیار امام رح کے نزدیک مالک زمین کو ہے اور صاحبین کے نزدیک مالک نہر کو ہے۔ رہا نہر اگار کر مٹی ڈالنا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اختلافی ہے یعنے صاحبین کے نزدیک نہر والا اگار کر اپنی کیچڑ نہر کی حریم پر ڈال سکتا ہے اور امام رح کے نزدیک نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ بالاتفاق مالک نہر کو یہ اختیار ہے جب تک کہ نقصان فاحش نہ ہو (یہی صحیح ہے الکفایہ)، یا نہر کے حریم پر چلنا تو بھی بعض نے کہا کہ امام رح کے نزدیک مالک نہر روکا جائیگا اور بعض نے فرمایا کہ بضرورت نہیں روکا جائیگا (یہی اشبہ ہے۔ الکافی) فقیہ ابو جعفر نے فرمایا کہ میں درخت لگانے کے حکم میں ابو حنیفہ رح کا قول لیتا ہوں اور اگاری مٹی ڈالنے کے حق میں صاحبین کا قول لیتا ہوں ف۔ یعنی ملکیت حریم بظاہر مالک زمین کی ہے مگر مالک نہر کو اسپر اگاری مٹی ڈالنے کا حق ہے اور مذہب صاحبین رح یہ کہ مالک نہر اُسکے حریم کا مالک ہے۔ م ع۔ پھر امام ابو یوسف سے روایت یہ کہ نہر کا حریم نہر کی نصف چوڑائی کی مقدار دونوں جانب ہوگا (یہی طحاوی نے اختیار کیا۔ الزیلعی۔) اور امام محمد سے روایت یہ کہ حریم بقدر چوڑائی نہر کے ہر جانب ہوگا اور یہی قول لوگوں کے واسطے زیادہ آسان ہے ف۔ اور اسی کو کرخی رح نے اختیار کیا ہے۔ الزیلعی اور اسی کو شیخ مصنف نے ترجیح دی۔

فصول فی مسائل الشرب

یہ چند فصلیں مسائل شرب کے بیان میں ہیں۔

شرب بالکسر لغت میں پانی کا حصہ۔ اور شریعت میں شرب اپنی کھیتی یا باغ و باڑی کو سینچنے کے لیے پانی اپنی باری پر لینا۔ اور صورت یہ کہ جن ملکوں میں کنویں یا جھیل تالاب نہیں ہوتے ہیں بلکہ ایک نہر سے پانی باری باری دیا جاتا ہے تو ہر ایک کے واسطے اسکی باری مقرر ہے پھر پیدائشی دریاؤں وغیرہ میں اور کھودی ہوئی نہروں عام میں اور خاص نہروں میں فرق ہے اور ہر ایک کے ساتھ حقوق خاص و عام متعلق ہیں لہذا پانیوں کے اقسام و انکے حقوق و احکام بیان کیے۔ واضح ہو کہ شفعہ آدمی یا جانور کا پانی پی لینا اور یہ حق ہر ایک پانی سے متعلق ہوتا ہے کما ستعرف۔ م۔

فصل فی المیاہ

یہ فصل پانیوں کے اقسام و احکام میں ہے۔

واذا کان لرجل نہر او بئر او قناۃ فلیس لہ ان یمنع شیئا من الشفعۃ۔ اگر کسی شخص کی ملکیت میں نہر یا کنواں یا کاریز ہو تو شفعہ میں سے کسی کو منع نہیں کر سکتا ف۔ حتی کہ جو آدمی یا جانور چاہے پانی پیے یا فقد اسکو پلاوے۔ والشفعۃ الشرب لبنی آدم والبہائم۔ اور شفعہ کے معنی آدمی یا بہائم کا پانی پینا۔ اعلم ان المیاہ انواع منہا ماء البحار ولکل

واحد من الناس فیہا حق الشفۃ وسقی الاراضی حتی ان من اراد ان یکری نہرا منہا الی ارضہ لم یمنع من ذلک والانتفاع بماء البحر کالانتفاع بالشمس والقمر والہواء فلا یمنع من الانتفاع بہ علی ای وجہ شاء والثانی ماء الاودیۃ العظام کجیحون وسیحون ودجلۃ والفرات للناس فیہ حق الشفۃ علی الاطلاق وحق سقی الاراضی بان احیی واحد ارضا میتۃ وکری منہ نہرا لیسقیہا ان کان لا یضر بالعامۃ ولا یکون النہر فی ملک احد لانہا مباحۃ فی الاصل اذ قہر الماء یدفع قہر غیرہ وان کان یضر بالعامۃ فلیس لہ ذلک لان دفع الضرر عنہم واجب وذلک فی ان یمیل الماء الی ہذا الجانب اذا انکسرت صفتہ فیغرق القری والاراضی وعلی ہذا نصب الرحی علیہ لان شق النہر للرحی کشقہ للسقی بہ والثالث اذا دخل الماء فی المقاسم فحق الشفۃ ثابت والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الناس شرکاء فی ثلث فی الماء والکلاء والنار وانہ ینتظم الشرب والشرب خص منہ الاول وبقی الثانی وہو الشفۃ ولان البیر ونحوہا ما وضع للاحراز ولا یملک المباح بدونہ کالظبی اذا تکنس فی ارضہ ولان فی ابقاء الشفۃ ضرورۃ لان الانسان لا یمکنہ استصحاب الماء الی کل مکان وہو محتاج الیہ لنفسہ وظہرہ فلو منع عنہ افضی الی حرج عظیم۔ واضح ہو کہ پانیوں کے چند اقسام ہیں ازانجملہ سمندروں کا پانی خواہ میٹھا ہو یا کھاری ہو اور اسمیں ہر ایک کو پینے اور اراضی سینچنے کا حق حاصل ہے حتی کہ اگر کسی نے چاہا کہ سمندر سے نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لاوے تو وہ اس سے منع نہ کیا جائیگا یعنی اگر بڑی جھیل وغیرہ سے کہ وہ بھی سمندر کہلاتی ہے کسی نے چاہا کہ نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لاوے تو ممنوع نہیں ہے اور آب سمندر سے انتفاع حاصل کرنا ایسا ہے جیسے چاند وسورج وہوا سے انتفاع جس طرح انتفاع چاہے منع نہ کیا جائیگا۔ دوم دریاہے بزرگ کا پانی مانند دریاے جیحون وسیحون ودجلہ وفرات اس پانی سے پینے کا حق مطلقاً حاصل ہے اور اراضی سینچنے کا حق بھی حاصل ہے۔ پھر اگر کسی نے زمین موات کا احیاء کیا اور چاہا کہ دریاے کلان سے نہر کاٹ کر لاوے جس سے اس زمین کو سیراب کرے تو اسمیں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ضرر عام نہو تو جائز ہے اور دریاے کلان کسی کی ملک نہوگا کیونکہ وہ در اصل مباح ہے اسلیئے کہ پانی کا غلبہ غیر کے غلبہ کو دور کرتا ہے۔ دوم یہ کہ نہر کاٹنے سے ضرر عام ہو تو اسکو یہ اجازت نہوگی کیونکہ ضرر عام دور کرنا واجب ہے اور ضرر عام کی صورت یہ ہے جس جانب نہر کالی گئی ادھر دریا کا کنارہ ٹوٹ جانے کی وجہ سے پانی جھکے کہ جس سے گاؤں واراضی غرق ہو جائیں وعلی ہذا دریا پر پن چکی قائم کرنے میں بھی یہی تفصیل ہے کیونکہ پن چکی کے لیے دریا کا کنارہ کاٹنا جیسے سینچنے کے واسطے کاٹنا دونوں برابر ہیں۔ قسم سوم وہ پانی جو بٹوارے میں داخل ہو چکے تو ایسے پانیوں سے پینے کا حق ثابت ہے اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ ان چیزوں میں سب لوگ شریک ہیں۔ پانی وگھاس وآگ رواہ ابوداؤد وابن ماجۃ والطبرانی و ہو حدیث حسن۔ اور یہ حدیث اگرچہ پانی کے حصہ کو اور پانی پینے کو مطلقاً شامل ہے مگر اس سے پانی کا حصہ خاص کر لیا گیا یعنی پانی کا حصہ بٹائی نہیں کر سکتا اور رہا پانی پینے کا حق تو وہ باقی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کنوان واسکے مانند حوض وغیرہ اسواسطے نہیں ہیں کہ انمیں پانی بھر کر اپنی ملکیت میں کر لیا جائے حالانکہ مباح چیز کی ملکیت جبھی ہوتی ہے کہ جب اپنی ملک میں احراز کرلے تو پانی کا کنواں وغیرہ ایسا ہوگیا جیسے کسی کی زمین میں ہرن نے اپنا گھر بنا یا یعنی ہرن اسکی ملکیت میں نہ ہوگا جب تک اسکو نہ پکڑے ورنہ جو پکڑے وہ لیجائیگا۔ اور تیسری دلیل یہ ہے کہ پانی پینے کا حق باقی رہنے کی ضرورت ہے کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ آدمی ہر جگہ پانی اپنے ساتھ لیے پھرے حالانکہ آدمی کو اپنی ذات کے پینے اور اپنی سواری کے لیے پانی کی ضرورت

ہوتی ہے پس اگر وہ پانی پینے سے ممنوع ہو تو حرج عظیم تک نوبت ہوئیگی۔ فان اراد رجل ان یسقی بذلک
ارضا احیاہا کان لاہل النہر ان یمنعوہ عنہ اضر بہم او لم یضر لانہ حق خاص لہم ولا ضرورۃ ولانا لو ابحنا
ذلک لانقطعت منفعۃ الشرب والرابع الماء المحرز فی الاوانی وانہ صار مملوکا لہ بالاحراز وانقطع حق
غیرہ عنہ کما فی الصید الماخوذ الا انہ بقیت فیہ شبہۃ الشرکۃ نظرا الی الدلیل وہو ما روینا حتی لو سرقہ
انسان فی موضع یعز وجودہ وہو یساوی نصابا لم تقطع یدہ ولو کان البیر او العین او الحوض او النہر فی
ملک رجل لہ ان یمنع من یرید الشفۃ من الدخول فی ملکہ اذا کان یجد ماء آخر بقرب من ہذا الماء فی غیر
ملک احد وان کان لا یجد یقال لصاحب النہر اما ان تعطیہ الشفۃ او تترکہ یاخذہ بنفسہ بشرط ان
لا یکسر ضفتہ وہذا مروی عن الطحاوی رح وقیل ما قالہ صحیح فیما اذا احتفر فی ارض مملوکۃ لہ اما اذا احتفرہا
فی ارض موات لیس لہ ان یمنعہ لان الموات کان مشترکا والحفر لاحیاء حق مشترک فلا یقطع الشرکۃ فی
الشفۃ ولو منعہ عن ذلک وہو یخاف علی نفسہ او ظہرہ العطش لہ ان یقاتلہ بالسلاح لانہ قصد اتلافہ بمنع
حقہ وہو الشفۃ والماء فی البیر مباح غیر مملوک بخلاف الماء المحرز فی الاناء حیث یقاتلہ بغیر السلاح لانہ قد
ملکہ وکذا الطعام عند اصابۃ المخمصۃ وقیل فی البیر ونحوہا الاولی ان یقاتلہ بغیر سلاح بعصا لانہ ارتکب
معصیۃ فقام ذلک مقام التعزیر لہ والشفۃ اذا کان یاتی علی الماء کلہ بان کان جدولا صغیرا وفیما یرد
من الابل والمواشی کثرۃ ینقطع الماء لشربہا قیل لا یمنع منہ لان الابل لا یردہا فی کل وقت فصار
کالمیاومۃ وہو سبیل فی قسمۃ الشرب وقیل لہ ان یمنع اعتبارا بسقی المزارع والمشاجر والجامع تفویت
حقہ ولہم ان یاخذوا الماء منہ للوضوء وغسل الثیاب فی الصحیح لان الامر بالوضوء والغسل فیہ کما قیل یؤدی
الی الحرج وہو مدفوع۔ پھر اگر کسی شخص نے مجاورہ کے پانی سے ایسی زمین سینچنی چاہی جو اسنے موات زمین سے احیاء
کی ہے تو نہر والوں کو اختیار ہے کہ اسکو منع کریں خواہ اس سے انکو ضرر ہو یا نہو کیونکہ یہ پانی انکا حق خاص ہے اور
سینچنے والے کے واسطے کوئی ضرورت متحقق نہیں ہے اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اسکو مباح سمجھیں تو پینے کی منفعت
منقطع ہو جاوے۔ قسم چہارم وہ پانی ہے جو برتنوں میں احراز کر لیا گیا اور وہ احراز کی وجہ سے مملوک ہو گیا اور اس سے
غیر کا حق بالکلیہ منقطع ہو گیا جیسے پکڑے ہوئے شکار میں ہوتا ہے لیکن اتنی بات ہے کہ اسمیں ایک طرح کا شبہہ شرکت
بنظر دلیل مذکور باقی رہیگا اور دلیل مذکور وہ حدیث ہے جو ہمنے اوپر روایت کی یعنے تین چیزوں میں لوگ شریک ہیں الخ۔ یعنے
شاید ایسی صورت میں بھی شرکت باقی رہتی ہو اور اس شبہہ کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے برتن کا پانی ایسے
مقام میں چرا لیا جہاں پانی کمیاب ہے حالانکہ اُسکی قیمت وہاں دس درم نقد ہو پہنچتی ہے تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا
کیونکہ حدود بوجہ شبہات کے دفع ہو جاتی ہیں۔ م۔ اور اگر کنواں یا حوض یا چشمہ یا نہر کسی شخص کی ملکیت میں واقع ہو اور
کسی نے اسمیں سے پانی پینا چاہا تو اسکو یہ اختیار ہے کہ اپنی ملک میں داخل ہونے سے اسکو روکے بشرطیکہ پیاسے کو اسکے
قریب ایسے مقام پر پانی ملتا ہو جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہے اور اگر دوسرے ایسے مقام پر اسکو پانی نہ مل سکتا ہو تو اس سے
کہا جائیگا کہ یا تو اسکو پانی پلا دے یا اسکو آنے دے کہ وہ خود پانی پی لے بشرطیکہ اسکے حوض یا نہر کا کنارہ نہ توڑے۔ اور
یہ امام طحاوی رح سے مروی ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ حکم جو امام طحاوی رح سے مروی ہے ایسی صورت میں صحیح ہے کہ اس شخص نے
کنواں یا نہر یا حوض اپنی ملکیت میں کھودی ہو اور اگر اسنے زمین موات میں کھودی ہو تو اسکو یہ اختیار نہیں کہ پیاسے کو آنے
سے روکے اسواسطے کہ زمین موات تو مشترک تھی اور کنواں وغیرہ کھودنا ایک حق مشترک حاصل ہونے کے واسطے ہوتا ہے یعنی تاکہ

اس سے عشر یا خراج حاصل ہو جو عام مسلمانون مین مشترک حق ہوتا ہی تو اس سے حق شفہ ساقط ہوگا - اور اگر ایسی صورت مین کہ پیاسے کو حق شفہ حاصل ہی اور دوسرے نے اسکو روکا حالانکہ پیاس سے اسکو اپنی جان یا اپنی سواری کے جان جانے کا خوف ہی تو اسکو جائز ہی کہ روکنے والے سے بذریعہ ہتھیار کے مقاتلہ کرے اسواسطے کہ روکنے والے نے چاہا کہ اُسکو تلف کر دے اسطرح کہ حق شفہ جو اُسکو حاصل ہی وہ نہ دے - حالانکہ کنوئین مین جو پانی ہی وہ کسی کی ملک خاص نہین ہی بخلاف اُس پانی کے جو کسی نے اپنے برتن مین احراز کر لیا ہو کہ وہ اُسکی ملک ہی چنانچہ اگر ایسی صورت مین وہ روکے تو بغیر ہتھیار کے اُس سے لڑائی کر سکتا ہی کیونکہ وہ اس پانی کا مالک ہو چکا ہی - اسی طرح اگر کسی کو بھوک سے مخمصہ کی حالت پہونچے تو طعام والے سے بھی بغیر ہتھیار کے مقاتلہ کر سکتا ہی اور بعض نے فرمایا کہ کنوئین وغیرہ کی صورت مین بھی اولی یہی ہی کہ بغیر ہتھیار کے صرف لکڑی وغیرہ سے مقاتلہ کرے کیونکہ پانی روکنے والا ایک معصیت کا مرتکب ہوا تو سوائے ہتھیار کے لکڑی وغیرہ سے اسکو مارنا اُسکے حق مین تعزیر کا قائم مقام ہوگیا - پھر واضح ہو کہ اگر آدمی و جانورون کا پینا اس پانی کے حق مین یہان تک نوبت پہونچا کہ پورا پانی ندارد ہو جاے مثلاً چھوٹی نالی یا حوض ہو حالانکہ اونٹ و مواشی جو اُسپر پینے آتے ہین اس کثرت سے ہون کہ اُنکے پینے سے پانی منقطع ہو جائیگا تو اس صورت مین بعض مشائخ نے کہا کہ پانی والا روک نہین سکتا ہی کیونکہ مویشی کا ورود ہر وقت نہین ہوتا تو یہ گویا پیہ باری ہو گئی اور پانی پینے کا بٹوارہ کرنے مین یہی راہ ہی اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ وہ منع کر سکتا ہی جیسے وہ کھیتی یا درخت سینچنے کے واسطے پانی لینا چاہے تو منع کرنا جائز ہی اور قیاس کی علت جامعہ یہ ہی کہ دونون صورتون مین پانی والے کا حق مٹا جاتا ہی پھر شفہ کے سوائے اگر لوگون نے اسمین سے وضوء کرنے یا کپڑے دھونے کے واسطے پانی لینا چاہا تو صحیح قول مین یہ جائز ہی کیونکہ اگر لوگون کو یہ حکم دیا جائے اسی جدول یا حوض صغیر مین وضوء کرین یا دھووین جیسا بعض نے زعم کیا ہی تو حرج و مشقت تک نوبت پہونچیگی حالانکہ شرع نے یہ حرج دفع کیا ہی ف‍ - تو معلوم ہوا کہ شرع نے اُسمین سے وضوء یا دھونے کا پانی لینے کی اجازت دی ہی - وان اراد ان یسقی شجرا او خضرا فی داره حملا بجراره له ذلک فی الاصح لان الناس یتوسعون فیه ویعدون المنع من الدناءة - اور اگر اُسنے چاہا کہ اس حوض صغیر وغیرہ سے گھڑی مین پانی بھر کر اپنے درخت یا سبزہ کی نیاری کو جو اُسکے گھر مین لگی ہین سینچے تو اصح قول مین اُسکو یہ اختیار ہی کیونکہ لوگ ایسا کرنے مین گنجائش دیتے ہین اور اس سے روکنے کو کمینہ پن سمجھتے ہین - ولیس له ان یسقی ارضه ونخله وشجره من نهر هذا الرجل وبیره وقناته الا باذنه نصا وله ان یمنع من ذلک لان الماء متی دخل فی المقاسم انقطعت شرکة الشرب بواحدة لان فی ابقائه قطع شرب صاحبه ولان المسیل حق صاحب النهر والضفة تعلق بها حقه فلا یمکنه التسییل فیه ولا شق الضفة فان اذن له صاحبه فی ذلک او اعاره فلا باس به لانه حقه فتجری فیه الاباحة کالماء المحرز فی اناءه - اور کسی کو یہ اختیار نہین ہی کہ کسی خاص شخص کی نہر یا کنوئین یا کاریز سے اپنی زمین یا درخت سینچے مگر جبکہ وہ شخص صریح اجازت دیدے اور اُس شخص کو یہ اختیار ہی کہ اسے روکے کیونکہ جب پانی بٹوارہ مین داخل ہو جاتا ہی تو اُس سے سینچنے کی شرکت بالکلیہ منقطع ہو جاتی ہی کیونکہ اگر باقی رہے تو اس مالک خاص کا شرب منقطع ہو جائے اور اس دلیل سے کہ مسیل تو صاحب نہر کا حق ہی اور کنارہ سے اسکا حق متعلق ہی تو غیر کو یہ اختیار نہین کہ اُسمین پانی جاری کرے اور یہ بھی اختیار نہین کہ اُسکا کنارہ توڑ کر پانی بہا لیجا دے ہان اگر مالک نہر نے سینچنے کی اجازت دی اور نہر عاریت دی تو کچھ مضائقہ نہین ہی کیونکہ یہ اُسکا حق ہی تو وہ جسکے واسطے چاہے مباح کر دے جیسے کسی نے اپنے برتن مین پانی احراز کیا تو وہ ہر ایک کو مباح کر سکتا ہی -

فصل فی کری الانہار

یہ فصل نہروں کے اُکھارنے کے بیان میں ہے

قال رضی اللہ عنہ الانہار ثلثۃ نہر غیر مملوک لاحد ولم یدخل ماؤہ فی المقاسم بعد کالفرات ونحوہ و
نہر مملوک دخل ماؤہ تحت القسمۃ الا انہ عام ونہر مملوک دخل ماؤہ فی القسمۃ وہو خاص والفاصل
بینہما استحقاق الشفعۃ بہ وعدمہ فالاول کریہ علی السلطان من بیت مال المسلمین لان منفعۃ الکری
لہم فتکون مؤنتہ علیہم ویصرف الیہ من مؤنۃ الخراج والجزیۃ دون العشور والصدقات لان الثانی
للفقراء والاول للنوائب فان لم یکن فی بیت المال شیئ فالامام یجبر الناس علی کریہ احیاء للمصلحۃ
العامۃ اذ ہم لا یقیمونہا بانفسہم وفی مثلہ قال عمر رضی اللہ عنہ لو ترکتم لبعتم اولادکم الا انہ یخرج لہ من کان
یطیقہ ویجعل مؤنتہ علی المیاسیر الذین لا یطیقونہ بانفسہم واما الثانی فکریہ علی اہلہ لا علی بیت المال لان
الحق لہم والمنفعۃ تعود الیہم علی الخصوص والخلوص ومن ابی منہم یجبر علی کریہ دفعا للضرر العام وہو ضرر
بقیۃ الشرکاء وضرر الآبی خاص ویقابلہ عوض فلا یعارض بہ ولو ارادوا ان یحصنوہ خیفۃ الانبثاق وفیہ ضرر
عام کغرق الاراضی وفساد الطرق یجبر الآبی والا فلا لانہ موہوم بخلاف الکری لانہ معلوم واما الثالث
وہو الخاص من کل وجہ فکریہ علی اہلہ لما بینا ثم قیل یجبر الآبی کما فی الثانی وقیل لا یجبر لان کل واحد
من الضررین خاص ویمکن دفعہ عنہم بالرجوع علی الآبی بما انفقوا فیہ اذا کان بامر القاضی فاستوت
الجنبتان بخلاف ما تقدم ولا جبر لحق الشفعۃ کما اذا امتنعوا جمیعا ومؤنۃ کری النہر المشترک علیہم من اعلاہ فاذا
جاوز ارض رجل رفع عنہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہی علیہم جمیعا من اولہ الی آخرہ بحصص الشرب
والاراضی لان لصاحب الاعلی حقا فی الاسفل لاحتیاجہ الی تسییل ما فضل من الماء فیہ ولہ ان المقصود
من الکری الانتفاع بالسقی وقد حصل لصاحب الاعلی فلا یلزمہ انفاع غیرہ ولیس علی صاحب المسیل
عمارتہ کما اذا کان لہ مسیل علی سطح غیرہ کیف وانہ یمکنہ دفع الماء عن ارضہ بسدہ من اعلاہ ثم انما یرفع
عنہ اذا جاوز ارضہ کما ذکرنا وقیل اذا جاوز فوہۃ نہرہ وہو مروی عن محمد رح والاول اصح لان لہ رایا فی
اتخاذ الفوہۃ من اعلاہ واسفلہ فاذا جاوز الکری ارضہ حتی سقطت عنہ مؤنتہ قیل لہ ان یفتح الماء لیسقی ارضہ
لانتہاء الکری فی حقہ وقیل لیس لہ ذلک ما لم تفرغ شرکاؤہ نفیا لاختصاصہ ولیس علی اہل الشفۃ من
الکری شیئ لانہم لا یحصون ولانہم اتباع۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ تعالے نے فرمایا کہ نہریں تین قسم کی ہوتی ہیں
ایک وہ نہر ہے جو کسی کی مملوک ہو اور نہ ابتک اسکا پانی بٹواروں میں آیا ہو یعنی یہ نہر ہر وجہ سے عام ہے جیسے دریائے فرات
و اُسکے مانند جو بڑے بڑے دریا ہیں۔ اور دوم نہر مملوک جسکا پانی بٹوارہ میں آگیا یعنی بٹوارہ کی راہ سے خاص ہوگئی لیکن
ابھی وہ ایک راہ سے عام ہے۔ اور سوم وہ نہر مملوک جسکا پانی بٹوارہ میں آیا اور وہ ہر طرح سے پاک ہے ہر خاص وعام کے
درمیان فرق و حد فاصل یہ ہے کہ جس نہر کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہو وہ نہر خاص ہے اور جسکے ذریعہ سے استحقاق شفعہ
نہ ہو وہ نہر عام ہے ف۔ بعض نے فرمایا کہ استحقاق شفعہ اُسوقت ہوتا ہے کہ نہر دس آدمیوں یا کم میں مشترک ہو یا نہر پر
ایک گانوں آباد ہو یعنی نہر کا پانی اسی گانوں کے واسطے ہو تو یہ نہر خاص ہے کہ اسکے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہوگا اور بعض
نے کہا کہ چالیس سے کم کے واسطے خاص ہے اور چالیس یا زیادہ کے واسطے ہو تو عام ہے اور اصح یہ کہ امام مجتہد کی رائے پر

Marfat.com

کہ وہ ان اقوال مین سے جسکو چاہے اختیار کرے الفاضیخان - پس قسم اول یعنے مطلقاً نہر عام کا اُگارنا مسلمانون کے بیت المال سے سلطان پر واجب ہی کیونکہ اُسکا نفع عام مسلمانون کو پہونچیگا تو خرچہ بھی اُنھین پر واجب ہوگا پھر بیت المال کے اموال مین سے صرف خراج اور جزیہ کا مال اسمین صرف کیا جائیگا اور عشر یا صدقات نہین صرف کیے جائینگے اسواسطے کہ عشر و صدقات تو فقرا کے واسطے مخصوص ہین اور ایسی ضروریات و مشکلات کے واسطے خراج یا جزیہ ہی پھر اگر بیت المال مین کچھ مال نہو تو امام کو اختیار ہوگا کہ اسکی درستی کے واسطے لوگون پر جبر کرے کیونکہ اسمین مصلحت عام ہی اور عوام کو اپنی مصلحت خود قائم کرنے کا اختیار نہین دیا گیا ہی اور ایسے ہی معاملہ مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تم اپنے اختیار پر چھوڑ دیے جاؤ تو اپنی اولاد کو فروخت کر ڈالو ف — لیکن مشہور کتب احادیث مین یہ روایت نہین ملتی ہی ع - بالجملہ اُسکے اُگارنے کا عام حکم دیا جائیگا مگر اُگارنے کے واسطے امام ایسے لوگون کو بھیجے جو خرچہ نہین دے سکتے بلکہ کام کر سکتے ہین اور انکے کام کی مزدوری انھی لوگون پر ڈالے جو تونگر ہین اور اُگارنے کا کام خود نہین کر سکتے ہین اور رہی قسم دوم یعنی جو باوجود بٹوارہ کے بھی ایک طرح سے نہر عام ہی تو اسکا اُگارنا انھین نہر کے مالکون پر ہوگا اور بیت المال پر واجب نہین ہی اسواسطے کہ یہ نہر انھین کا حق ہی اور اسکا نفع بھی خاص و خالص انھین کو ملتا ہی اور اگر ان شرکا مین سے کسی نے انکار کیا تو امام اسپر اُگارنے کے واسطے جبر کریگا تاکہ ضرر عام دور ہو یعنی باقی شرکاء کا ضرر دفع ہو اور انکار کرنے والے کا ضرر خاص ہی اور ضرر خاص کا مقابلہ ضرر عام سے معتبر نہین ہی اور اگر شرکاء نے چاہا کہ نہر کا کنارہ و بند پختہ کاری کے ساتھ مضبوط کرین اس خوف سے کہ ایسا نہو کہ اسکا کنارہ پھٹ جاوے حالانکہ اس سے ضرر عام کا احتمال ہی مثلاً کنارہ پھٹ کر لوگون کی آراضی غرق ہو جائینگی یا سڑکین و راستے خراب ہو جائینگے تو اس صورت مین پختہ کرنے سے اگر کوئی منکر ہو تو اُسپر جبر کیا جائیگا اور اگر کنارہ پھٹنے سے ضرر عام کا خوف نہو تو جو شخص پختہ بنانے سے انکار کرے اُسپر جبر نہین کیا جائیگا کیونکہ کنارہ پھٹ جانا ایک امر موہوم ہی بخلاف اُگارنے کے کہ وہ معلوم ہی یعنی اگر نہر اُگاری نجائے تو پانی کی روانی بند ہو جائیگی - رہی قسم سوم یعنی جو ہر طرح سے نہر خاص ہی تو اُسکا اُگارنا بعض خاص لوگون پر ہی کیونکہ یہ انھین کا حق ہی اور انھین کو اسکا نفع ہی پھر اگر ان خاص لوگون مین سے کسی نے اُگارنے سے انکار کیا تو بعض مشائخ یعنے شیخ ابو بکر اسکاف نے فرمایا کہ نہر دوم کے مانند اسمین بھی منکر پر جبر کیا جائیگا اور بعض مشائخ یعنی شیخ ابو بکر بن ابو سعید بلخی نے فرمایا کہ جبر نہین کیا جائیگا (یہی مختار النھایہ ہی) اسواسطے کہ دونون ضرر یہان خاص ہین اور منکر کا ضرر دوسرے شرکا رخاص سے دفع کرنا اسطرح ممکن ہی کہ قاضی سے حکم حاصل کرکے شرکاء اسکے اُگارنے مین خرچ کرین پھر جو کچھ خرچہ ہوا اُسمین سے جسقدر منکر کے حصہ مین پڑے وہ اُس سے واپس لیں تو یہان دونون جانب برابر ہو گئین بخلاف مسئلہ سابق کے یعنی نہر عام مین جب کوئی منکر ہو تو وہ مجبور کیا جاتا ہی کہ وہان ضرر عام مدور کرنا لازم ہی پھر جن لوگون کو صرف پانی پینے یا پلانے کا حق ہی تو اس حق کی وجہ سے منکر پر اُگارنے کا جبر نہین ہو سکتا یعنی ان لوگون کے حق کی وجہ سے اہل نہر اُگارنے پر مجبور نہین کیے جائینگے جیسے اگر سبھون نے اپنی نہر خاص اُگارنے سے انکار کیا تو اُنپر جبر نہین ہوتا ہی ف — حاصل یہ کہ اگر کہا جاوے کہ نہر خاص مین بھی خاص لوگون کے ساتھ ایک حق عام متعلق ہی اور وہ حق شفعہ ہی یعنے اس نہر خاص سے عام لوگون کو پانی پینے یا پلانے کا حق ہی پس اگر خاص مالکون میں سے کسی نے انکار کیا تو خاص شرکار کی وجہ سے مجبور نکیا جاوے مگر عام حق شفعہ کی وجہ سے مجبور کیا جاوے تو جواب یہ کہ ظاہر المذہب مین حق شفعہ کی وجہ سے جبر نہین ہی جیسے اگر سب شرکاء نے اُگارنے سے انکار کیا تو مجبور نہین کیے جاتے ہین - پھر نہر مشترک کے اُگارنے کا خرچہ عام لوگون پر اسطرح سے پڑیگا کہ نہر کے اوپر کی جانب سے شروع کیا جائے پس جب اُگارنا کسی شخص کی زمین سے آگے بڑھ جائے تو اس شخص کے ذمہ سے خرچہ دور کر دیا جائیگا یعنی اب اُس شخص پر ہوگا جسکی زمین اس مقام پر واقع ہی

Marfat.com

حتی کہ جب اسکی زمین سے تجاوز کرے تو اُسکے ذمہ سے خرچ دفع ہوگا علی ہذا القیاس اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی (اور
اسی پر فتویٰ ہی ک-) اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ خرچ ابتداء سے انتہا تک ان سب لوگون پر بحساب مقدار پانی و زمینون
کے پھیلایا جائیگا کیونکہ اوپر والون کا حق بھی نیچے کی جانب متعلق ہی کیونکہ وہ بچا ہوا پانی نیچے کی جانب بہاویگا- اور ابوحنیفہ
کی دلیل یہ ہی کہ اگاونے سے مقصود یہ ہوتا ہی کہ سینچنے کا نفع حاصل ہو اور یہ نفع اوپر والے کو حاصل ہوگیا تو غیر کا نفع اُسپر لازم
نہوگا اور رہا نیچے کو پانی بہانا تو ایسے شخص پر تعمیر لازم نہیں ہوتی ہی مثلاً کسی شخص کو دوسرے کی چھت پر پانی بہانے کا حق
ہی تو اُسپر چھت کی تعمیر واجب نہیں ہی اور یہ کیونکر ہوگا حالانکہ وہ اپنی زمین سے پانی اسطرح دور کر سکتا ہی کہ نہر کو اوپر
سے بندکردے پھر اوپر والے کے ذمہ سے اگارنے کا خرچ اُسوقت اُٹھادیا جائیگا جبکہ اگارنا اُسکی زمین سے تجاوز کرے
جیسا ہمنے اوپر ذکر کیا اور بعض نے فرمایا کہ جب دہانہ نہر سے تجاوز کرے تو خرچ اُٹھادیا جاوے اور یہ امام محمد رحمہ سے بھی
روایت ہی لیکن قول اول اصح ہی اسواسطے کہ اس شخص کو دہانہ بنالے مین اونچے نیچے کا اختیار ہی یعنی اگر اُسنے نہر کا دہانہ
اپنی زمین کے بالائی حصہ مین کھولا تو دہانہ سے تجاوز ہوتی ہی وہ خرچ سے چھوٹ جائیگا حالانکہ نہر کے محاذی اُسکی زمین
بہت پڑی ہوئی ہی لہذا اصح یہ کہ زمین سے تجاوز کرنا معتبر ہی پھر جب اگارنا اُسکی زمین سے تجاوز کرگیا حتی کہ اُسکے ذمہ سے
خرچ ساقط ہوگیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اُسکو اختیار ہی کہ نہر کا دہانہ کھول کر اپنی زمین سینچے کیونکہ اگانا اُسکے حق مین پورا ہوگیا
اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ اُسکو یہ اختیار نہیں ہی جب تک اُسکے شرکا فارغ نہو جائین تاکہ مشترک پانی سے اُسکا انتفاع مختص نہو
یعنی اگر وہ ابھی دہانہ کھولے تو شرکاء سے پہلے یہ پانی اپنے واسطے خاص کریگا حالانکہ یہ جائز نہیں ہی اور جو لوگ کہ نہر سے
پانی پیتے یا پلاتے ہین اُنپر اگانے کے خرچ مین سے کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ اول تو وہ شمار مین داخل نہین ہین اور
دوم وہ تابع ہین **ف** اگر ایک کوچۂ غیر نافذہ کا راستہ درست کرنے کی ضرورت پڑی کہ اول سے آخر تک درست
کیا جاوے تو ابتداے راستہ کی اصلاح بالاجماع ان سب کوچہ والون پر واجب ہی پھر جب کسی شخص کے مکان تک پہونچے تو
کیا اُسکے ذمہ سے خرچ درستی ساقط کیا جائیگا یا نہین تو اصول مین اس مسئلہ کی روایت نہین ہی اور شیخ الاسلام نے اپنی
شرح مین فقیہ ابوجعفر سے نقل کیا کہ مین نے مشائخ کی بعض کتابون مین دیکھا کہ بالاتفاق اُسکے ذمہ سے خرچ ساقط کیا جائیگا
اگر بڑی نہر پر چند گانون آباد ہون جو اسی نہر سے پانی لیتے ہین اور ایسی نہر کو فارسی مین کام کہتے ہین پھر سب گانون والون
نے اس نہر کے اگارنے پر اتفاق کیا پھر اگارتے ہوئے کسی گانون کے دہانہ پر پہونچے تو کیا اس گانون والون سے خرچ
ساقط کیا جائیگا تو اس مسئلہ کی روایت بھی مبسوط مین موجود نہین ہی اور شیخ الاسلام نے ذکر کیا کہ یہ مسئلہ نوادر مین اسطرح
مذکور ہی کہ بالاتفاق اُنکے ذمہ سے خرچ ساقط کیا جائیگا اور اگر ہم اسکو نہر خاص پر قیاس کرین تو چاہیے کہ جب تک اس
گانون کی اراضی سے تجاوز نکرے تب تک اس گانون والون کے ذمہ سے خرچ ساقط نہو- المحیط- اگر کسی قوم کی نہر ہو اور
کسی غیر نے چاہا کہ مشک یا گھڑے سے پانی بھر کر لیجاوے اور اپنی کھیتی یا درخت سینچے تو بعض نے کہا کہ اصح یہ ہی کہ وہ
منع کیا جائیگا- القاضی خان والوجیز- اور بعض نے کہا کہ منع نہین کیا جائیگا اور یہی اصح ہی الہدایہ والکافی والتبیین والظہیریہ-
سبیل کے پانی سے وضو کرنا بعض نے جائز کہا اور بعض نے فرمایا کہ اگر پانی بہت ہو تو جائز ہی ورنہ نہین جائز ہی اور اسی طرح
جو پانی کہ پینے کے واسطے رکھا گیا ہو اسمین بھی یہی حکم ہی حتی کہ مشائخ نے فرمایا کہ جن حوضون کو پانی پینے کے واسطے بنایا گیا ہی
اُسمین وضو کرنا نہین جائز ہی اور روک دیا جائیگا اور یہی صحیح ہی- اگر سقایہ سبیل کا پانی اپنے گھر لے گیا تاکہ اپنے گھر والون کو
پلادے تو جائز ہی- غیر کی نہر یا چشمہ یا کاریز کا پانی بدون اجازت مالک کے اپنی کھیتی سینچنا نہین جائز ہی اگرچہ اُسکی کھیتی خشک
ہوئی جاتی ہی- القاضی خان- اور اگر کسی نے دوسرے کی نہر خاص یا حوض یا کنوئین سے پانی کا گھڑا بھرا تاکہ وضو کرے یا کپڑے

Marfat.com

ہو وسے تو شیخ طحاوی نے ذکر کیا کہ اُسکو جائز ہی اور اسی پر اکثر مشائخ ہیں۔ الذخیرہ۔ واضح ہو کہ گھاس کے مسئلہ مین کئی صورتین ہین اول یہ کہ وہ مباح زمین مین اُگی ہو تو اسمین سب لوگ شریک ہین جسکا جی چاہے کاٹ لاوے اور جسکا جی چاہے جانور چراوے جیسے سمندر و بڑے دریاؤن و جھیلون کا پانی ہی۔ دوم یہ کہ گھاس کسی کی مملوک زمین خود بخود بغیر کسی کے اُگانے کے اُگی ہو پس مالک زمین نے اگر اُسکو کاٹ کر احراز کر لیا تو وہ گھاس کا مالک ہو گیا ورنہ وہ کسی کو گھاس سے روک نہین سکتا لیکن گھاس کے لینے کو اپنی زمین مین آنے سے روک سکتا ہی پس اگر گھاس کی خواہش کرنے والے اور مالک زمین مین جھگڑا ہوا تو ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ دیکھا جائے گا اگر گھاس کے حاجتمند کو زمین سے قریب کسی زمین مباح مین گھاس ملتی ہو تو مالک زمین اُسکو روک سکتا ہی اور اگر ایسا نہو تو مالک زمین کو کہا جائیگا یا تو اُسکو زمین مین گھاس لینے کے واسطے آنے کی اجازت دے ورنہ خود گھاس کاٹ کر اُسکو باہر دیدے۔ محیط السرخسی۔ اور تیسری صورت یہ کہ مالک زمین نے خود اپنی زمین مین گھاس اُگائی ہو اسطرح کہ زمین گوڑ کر اُسکو پانی دیا تاکہ گھاس جمے کہ اُسکے جانورون کا چارہ ہو تو وہی اس گھاس کا حقدار ہی اور بدون اُسکی رضامندی کے کوئی اُسکو نہین لے سکتا ہی المبسوط۔ اور ظاہر الروایت کے موافق اگر کسی نے بغیر اجازت اُسکی زمین مین جا کر گھاس چھیلی تو مالک زمین اوس سے واپس نہین لے سکتا ہی اور اس گھاس کی بیع بھی نہین جائز ہی اور ہمارے مشائخ متاخرین نے واپس لینے اور بیع جائز ہونے کا فتوی دیا ہی۔ اسی طرح چراگاہ کا اجارہ دینا بھی نہین جائز ہی اور اسکے جواز کا حیلہ یہ ہی کہ قطعہ زمین محدود معلوم اجارہ دیدے پھر اُسکی گھاس مباح کر دے۔ المضمرات۔ اور واضح ہو کہ جو چیز زمین پر پھیلی اور اسمین ساق نہو تو وہ گھاس ہی اور اگر ساق ہو تو وہ پیڑ ہی۔ محیط السرخسی۔ ہرتال و فیروزہ اور قیر مثل درخت کے ہی حتی کہ جسنے اسمین سے کچھ لیا وہ ضامن ہوگا۔ خزانۃ المفتین۔ منتقی مین ابو یوسف سے روایت ہی کہ اگر کسی کے مملوکہ جنگل مین ایندھن کی لکڑیان ہون تو بدون اُسکی اجازت کوئی شخص یہ لکڑیان نہین توڑ سکتا ہی اور اگر غیر مملوک جنگل ہو تو اسمین سے لکڑیان لینے مین مضائقہ نہین اگرچہ وہ جنگل کسی گاؤن کے نام سے مشہور ہو۔ الذخیرہ والمضمرات۔ لکڑیان توڑنے والا لکڑیان توڑتے ہی اسکا مالک ہو جاتا ہی اور گٹھا باندھنے یا جمع کرنے کی ضرورت نہین ہی۔ اور کنوئین سے ڈول بھرنے والا ابھی اسکا مالک نہین ہوتا۔ یہانتک کہ وہ کسی ظرف مین نہ ڈالے۔ القنیہ۔ مترجم کہتا ہی کہ جب اپنے ڈول مین بھر کر نکال لیا تو مالک ہو گیا۔ م۔ اگر کسی شخص کی زمین مین نمکسار ہو یعنی نمک کی جھیل ہو پھر کسی غیر نے اسمین سے پانی لے لیا تو وہ ضامن نہین ہی اور اگر یہ پانی نمک ہو گیا تو بھی اُس سے کوئی نہین لے سکتا ہی۔ المضمرات۔ پھر حدیث جسمین آگ کی نسبت بھی عام شرکت کا بیان ہی اُسکے معنی یہ ہین کہ آگ کے جوہر مین سب کی شرکت ہی اور اس سے لکڑی و کوئلہ مین شرکت ثابت نہین ہوتی ہی پس اگر کسی نے ایسے جنگل مین جو کسی کی ملک نہین ہی آگ جلائی تو ہر ایک کو اختیار ہی کہ اُس سے تاپے و اپنے کپڑے خشک کرے اور اُسکی روشنی مین کام کرے اور اگر کسی نے چاہا کہ اسمین سے انگارہ لیجائے پس اگر آگ جلانے والا روکے تو اسکو یہ اختیار نہین ہی بشرطیکہ یہ کوئلہ ہو جائیگا اور وہ اسقدر ہو گا کہ اسکی کچھ قیمت ہی ورنہ اُسکے لے لینا جائز ہی۔ المبسوط

فصل فی الدعوی والاختلاف والتصرف فیہ

یہ فصل شرب مین دعوی اور اختلاف کرنے اور اُسمین تصرف کرنے کے بیان مین ہی۔

ویصح دعوی الشرب بغیر ارض استحسانا لانہ قد یملک بدون الارض ارثا وقد یبیع الارض ویبقی الشرب لہ وہو مرغوب فیہ فیصح فیہ الدعوی واذا کان نہر لرجل یجری فی ارض غیرہ فاراد صاحب الارض

ان لا یجری النھر فی ارضہ ترک علی حالہ لانہ مستعمل لہ باجراء مائہ فعند الاختلاف یکون القول قولہ فان لم یکن فی یدہ ولم یکن جاریا فعلیہ البینۃ ان ھذا النھر لہ او انہ قد کان لہ مجراہ فی ھذا النھر یسوقہ الی ارضہ لیسقیہا فیقضی لہ لاثباتہ بالحجۃ ملکا لہ او حقا مستحقا فیہ۔ خالی شرب کا دعوی بدون زمین کے استحسانا صحیح ہے اسواسطے کہ بدون زمین کے بھی کبھی شرب کی ملکیت بطور میراث کے ثبوت ہوتی ہے اور کبھی آدمی اپنی زمین فروخت کرتا اور شرب روک لیتا ہے اور شرب ایک امر مرغوب ہے تو اسمین دعوی صحیح ہے۔ اگر ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین مین جاری ہو پس مالک زمین نے چاہا کہ اسکی نہر میری زمین مین جاری نہو تو نہر مذکور اپنی حالت پر چھوڑ دی جائیگی کیونکہ مالک نہر اسکو اپنے استعمال مین رکھتا ہے کہ اسمین پانی جاری رکھتا ہے تو اختلاف کی صورت مین اسی کا قول قبول ہوگا۔ یہ اسوقت کہ پانی جاری رکھنے سے اسکے قبضہ مین ہو۔ اور اگر مالک نہر کے قبضہ مین نہو اور جاری نہو تو مدعی نہر پر گواہ واجب ہین کہ یہ نہر اسی کی ملک ہے یا اسکو اس نہر مین پانی جاری کرنے کا حق تھا کہ اس سے پانی جاری کرکے اپنی زمین مین لے جاکے تاکہ اسکو سینچے پس جب گواہ قائم کیے تو اسکے لیے نہر کا حکم دیا جائیگا کیونکہ اسنے حجت شرعیہ سے ثابت کیا کہ یہ نہر اسکی ملک ہے یا اسمین اسکا حق مستحق ہے ف کہ اسمین ہوکر پانی کو اپنی زمین مین لیجاوے۔ وعلی ھذا المصب فی نہر او علی سطح او المیزاب او الممشی فی دار غیرہ۔ اور اسی طرح اگر اپنا پانی کسی نہر مین گرنے یا کسی غیر کی چھت پر گرنے یا پرنالہ مین یا غیر کے احاطہ مین ہوکر آمد و رفت کرنے مین اختلاف کیا۔ فحکم الاختلاف فیہا نظیرہ فی الشرب۔ تو ان وجوہ مین اختلاف کرنے کا حکم بھی شرب مین اختلاف کی نظیر ہے ف چنانچہ اگر بالفعل اسکا پانی کسی غیر کی نہر مین گرتا ہو یا کسی کی چھت پر بہتا ہو یا اسکے پرنالہ مین ہوکر جاری ہو یا اسکے احاطہ مین آمد و رفت قائم ہو تو اسی کا قول قبول ہوگا اور اگر یہ بات فی الحال نہو تو اسپر گواہ لانا واجب ہین کہ اسکو یہ حق حاصل تھا۔ واذا کان نھر بین قوم واختصموا فی الشرب کان الشرب بینہم علی قدر اراضیہم لان المقصود الانتفاع بسقیہا فیتقدر بقدرہ بخلاف الطریق لان المقصود التطرق وھو فی الدار الواسعۃ والضیقۃ علی نمط واحد فان کان الاعلی منہم لا یشرب حتی یسکر النھر لم یکن لہ ذلک لما فیہ من ابطال حق الباقین ولکنہ یشرب بحصتہ وان تراضوا علی ان یسکر الاعلی النھر حتی یشرب بحصتہ او اصطلحوا علی ان یسکر کل رجل منہم فی نوبتہ جاز لان الحق لہم الا انہ اذا تمکن من ذلک بلوح لا یسکر بما ینکبس بہ النھر من غیر تراض لکونہ اضرارا بہم ولیس لاحد منہم ان یکری منہ نہرا او ینصب علیہ رحی ماء الا برضاء اصحابہ لان فیہ کسر ضفۃ النھر وشغل موضع مشترک بالبناء الا ان یکون رحی لا یضر بالنھر ولا بالماء ویکون موضعہا فی ارض صاحبہا لانہ تصرف فی ملک نفسہ ولا ضرر فی حق غیرہ ومعنی الضرر بالنھر ما بیناہ من کسر ضفتہ وبالماء ان تتغیر عن سننہ الذی کان یجری علیہ والدالیۃ والسانیۃ نظیر الرحی۔ اور اگر ایک نہر ایک قوم کے درمیان مشترک ہو اور ان لوگون نے اسکے شرب یعنی حصہ پانے مین جھگڑا کیا تو ان لوگون مین شرب بقدر انکی اراضی کے ہوگا یعنی ہر ایک کو اپنی اراضی کے موافق پانی ملیگا کیونکہ مقصود یہ ہے کہ اس سے سینچنے کا نفع حاصل ہو پس اسی مقدار سے اسکا اندازہ ہوگا بخلاف راستہ خاص کے کہ وہ سب شریکون مین برابر ہوتا ہے کیونکہ مقصود تو اس راہ سے گزرنا ہے اور یہ وسیع مکان و تنگ مکان دونون مین ایک طریقہ پر ہوتا ہے۔ پھر اگر اوپر والا حصہ دار اپنی زمین کو سیراب نکر سکے جب تک کہ نہر کو نیچے سے باندھ نہ دے تو اسکو باندھنے کا اختیار نہین ہے کیونکہ ایسا کرنے مین باقیون کا حق مٹنا لازم آتا ہے ولیکن وہ اپنے حصہ تک سیراب کریگا اور اگر شرکاء اس امر پر راضی ہوے کہ نہر کے بہاؤ مین اوپر کی جانب جسکی زمین واقع ہے وہ نہر کو باندھ لیکرے یہانتک کہ

حصہ کی مقدار سیراب کرے یا ان لوگون نے باہم اصطلاح صلح قرار دی کہ ہر ایک حصہ دار اپنی باری پر نہر کو نیچے سے باندھ لیا کرے تو یہ جائز ہی کیونکہ انھین لوگون کا حق ہی صرف اتنی بات ہی کہ اگر باندھنا کسی لکڑی یا تختہ سے ممکن ہو تو بغیر رضامندی شرکا کے ایسی چیز سے نہ باندھے جس سے نہر پٹ جاوے یعنی مٹی وغیرہ ڈال کر نہ باندھے کیونکہ یہ امر نہر والون کے حق مین ضرر ہوگا اور شرکا مین سے کسی کو یہ اختیار نہین ہی کہ اُسمین سے دوسری نہر کاٹے یا اُسپر پن چکی قائم کرے مگر جبکہ اُسکے ساتھی راضی ہون تو جائز ہی کیونکہ ایسا کرنے مین نہر کا کنارہ ٹوٹیگا اور یہ بھی لازم آتا ہی کہ ایک مشترک جگہ کو اپنی عمارت سے گھیر لیگا لیکن اگر چکی ایسی ہو کہ نہر کو یا پانی کو کچھ ضرر نہین ہی اور اُسکی جگہ خود چکی والے کی زمین مین ہی تو اُسکو اختیار حاصل ہی کیونکہ اُسنے یہ تصرف اپنی ذاتی ملک مین کیا اور غیر کو اس سے کچھ ضرر نہین ہی اور نہر کو ضرر ہونے سے وہی مراد ہی جو ہمنے بیان کی کہ اُسکا کنارہ ٹوٹ جاوے اور پانی کے ضرر سے یہ مراد ہی کہ وہ اپنی معمولی رفتار سے متغیر ہو جاوے - اور اس نہر پر چرخ ودرس قائم کرنا پن چکی کی نظیر ہی یعنی جو حکم پن چکی مین مذکور ہوا وہی اسمین جاری ہی - ولا تیخذ علیہ جسرا ولا قنطرۃ بمنزلۃ طریق خاص بین قوم بخلاف ما اذا کان لواحد نہر خاص یاخذ من نہر خاص بین قوم فاراد ان یقنطر علیہ ویستوثق منہ لہ ذلک او کان مقنطرا مستوثقا فاراد ان ینقض ذلک ولا یزید ذلک فی اخذ الماء حیث یکون لہ ذلک لانہ تصرف فی خالص ملکہ وضعا ورفعا ولا ضرر بالشرکاء باخذ زیادۃ الماء ویمنع من ان یوسع فم النہر لانہ یکسر ضفۃ النہر ویزید علی مقدار حقہ فی اخذ الماء وکذا اذا کانت القسمۃ بالکوی وکذا اذا اراد ان یوخرہا عن فم النہر فیجعلہا فی اربعۃ اذرع منہ لاحتباس الماء فیہ فیزداد دخول الماء بخلاف ما اذا اراد ان یسفل کواہ او یرفعہا حیث یکون لہ ذلک فی الصحیح لان قسمۃ الماء فی الاصل باعتبار سعۃ الکوۃ وضیقہا من غیر اعتبار التسفل والترفع ہو العادۃ فلم یکن فیہ تغییر موضع القسمۃ ولو کانت القسمۃ وقعت بالکوی فاراد احدہم ان یقسم بالایام لیس لہ ذلک لان القدیم یترک علی قدمہ لظہور الحق فیہ ولو کان لکل منہم کوی مسماۃ فی نہر خاص لیس لواحد ان یزید کوۃ وان کان لا یضر باہلہ لان الشرکۃ خاصۃ بخلاف ما اذا کانت الکوی فی النہر الاعظم لان لکل منہم ان یشق نہرا منہ ابتداء فکان لہ ان یزید فی الکوی بالطریق الاولی - اور نہر خاص مین کسی شریک کو یہ اختیار نہین ہی کہ اُسپر چھوٹا یا بڑا پل بناوے جیسے کوئی راستہ کسی قوم کے درمیان خاص ہو تو کوئی شریک اُسمین تصرف نہین کر سکتا ہی بخلاف اسکے اگر ایک قوم کے درمیان ایک نہر خاص ہی اور اُنکی اجازت سے کسی نے اس نہر سے اپنی نہر خاص کاٹ کر بنائی خواہ یہ اجنبی ہو یا انھین شرکا مین سے ہو مثلاً ایک نہر دس شخصون مین مشترک ہی پھر زید نے ان سب کی اجازت سے انکی نہر سے اپنی نہر خاص نکالی پھر زید نے چاہا کہ اپنی نہر پر پل باندھکر اُسکی مضبوطی کرے تو اُسکو یہ اختیار ہی اور اسی طرح اگر اُسپر پل بنا ہوا ہو یعنی نہر اولی سے جس مقام پر دوسری نہر کالی ہی وہان زید کی نہر پر پل بندھا ہی پس زید نے چاہا کہ یہ پل توڑ دے اور اس سے پانی آنے مین زیادتی بھی نہین ہوتی ہی تو اُسکو یہ بھی اختیار ہی کیونکہ وہ پل بنانے یا توڑنے مین اپنی خاص ملک مین تصرف کرتا ہی اور پل توڑنے سے اول نہر والون پر پانی زیادہ نکلنے کا ضرر بھی نہین ہوتا - اور اگر اس شخص زید نے چاہا کہ اپنی نہر کا دہانہ چوڑا کر دے تو روکا جائیگا اسواسطے کہ ایسا کرنے سے نہر اول کا کنارہ ٹوٹیگا اور جسقدر اُسکو پانی لینے کا حق ہی اُسمین زیادتی ہو جائیگی اور اسی طرح اگر سوراخ کے حساب سے نہر کے پانی کا بٹوارہ ہو یعنی نہر پر ہر یک شریک کا تختہ لگا ہوا اور اُسمین ہر ایک کے اندازہ پر سوراخ ہو کہ جسقدر [illegible] سے پانی آوے وہی اُسکا حصہ ہی

توبھی وہ سوراخ نہین بڑھا سکتا ہی- اور اسی طرح اگر ایک شخص نے چاہا کہ سوراخ دار تختہ کو کنارہ نہر سے ہٹا کر جانب ہاتھ پیچھے کر دے (یا دہانہ بغیر تختہ چھوڑ دے الذخیرہ-) تو یہ بھی اُسکو اختیار نہین ہی کیونکہ اسمین پانی رک کر تیزی سے دھار آنے سے پانی زیادہ داخل ہوگا بخلاف اسکے اگر اُسنے چاہا کہ اپنے سوراخ کا تختہ جہان لگا ہی اس سے نیچے یا اوپر کی جانب لیجا کر لگا دے تو صحیح قول مین اُسکو یہ اختیار حاصل ہی کیونکہ عادت یہ ہی کہ پانی کا بٹوارہ در اصل بلحاظ سوراخ کی تنگی یا وسعت کے رکھتے ہین بدون اسکے کہ اوپر کی جانب لگانے یا نیچے کی جانب لگانے کا لحاظ ہو تو ایسا کرنے مین موضع تقسیم کا تغیر نہین ہی اور اگر سوراخون کے حساب سے بٹوارہ واقع ہوا پھر کسی شریک نے چاہا کہ اسکو دنون کے حساب بٹوارہ کر دے تو اُسکو یہ اختیار نہین ہی کیونکہ جو امر قدیم ہی وہ اپنے قدیمی حال پر چھوڑا جائیگا کیونکہ اسمین حق ظاہر ہو چکا ہی اور اگر نہر خاص مین سوراخ معدود ہون تو کسی شریک کو یہ اختیار نہین ہی کہ اپنے واسطے کوئی سوراخ بڑھا دے اگرچہ یہ امر اُسکے شرکاء کے حق مین مضر نہوا سواسطے کہ یہ شرکت خاصہ ہی یعنی بدون اجازت شرکاء کے اسمین تصرف جائز نہین ہی- بخلاف اسکے اگر دریاے کلان مین سوراخ ہون تو وہان تصرف جائز ہی کیونکہ اسمین ہر ایک کو ابتدائی اختیار یہ حاصل ہی کہ اپنے واسطے اُسمین سے نہر کاٹ لا دے تو اُسکو روزن بڑھانے کا اختیار بدرجہ اولی حاصل ہی- **ولیس لاحد من الشرکاء فی النہر ان یسوق شربہ الی ارض لہ اخری لیس لہا فی ذلک شرب لانہ اذا تقادم العہد یستدل بہ علی انہ حقہ وکذا اذا اراد ان یسوق شربہ فی ارضہ الاولی حتی ینتہی الی ہذہ الارض الاخری لانہ یستوفی زیادۃ علی حقہ اذ الارض الاولی تنشف بعض الماء قبل ان یسقی الاخری وہو نظیر طریق مشترک اذا اراد احدہم ان یفتح فیہ بابا الی دار اخری ساکنہا غیر ساکن ہذہ الدار التی مفتحہا فی ہذا الطریق ولو اراد الاعلی من الشرکین فی النہر الخاص وفیہ کوی بینہما ان یسد بعضہا دفعا لفیض الماء عن ارضہ کیلا تنز لیس لہ ذلک لما فیہ من الضرر بالآخر وکذا اذا اراد ان یقسم الشرب مناصفۃ بینہما لان القسمۃ بالکوی تقدمت الا ان یتراضیا لان الحق لہما وبعد التراضی لصاحب الاسفل ان ینقض ذلک وکذا لورثتہ من بعدہ لانہ اعارۃ الشرب فان مبادلۃ الشرب بالشرب باطلۃ** - اور شرکاء نہر مین سے کسی کو یہ اختیار نہین ہی کہ اپنا شرب یعنی پانی کا حصہ اپنی دوسری زمین لیجاوے جسکا شرب اس نہر سے نہین ہی کیونکہ جب زمانہ دراز گذر جائیگا تو اسکے ذریعہ سے استدلال ہوگا کہ اس زمین کا حق و شرب بھی اسی زمین سے ہی اور اسی طرح اگر اُسنے چاہا کہ اپنی زمین کو یہانتک سینچے کہ وہ دوسری زمین تک منتہی ہو یعنی پہلی زمین کا پانی یہانتک آوے کہ وہ دوسری زمین مین بہ جاوے کیونکہ اس صورت مین وہ اپنے حق سے زیادہ لیگا اسواسطے کہ دوسری زمین مین پانی پہونچنے سے پہلے پہلی زمین نے تھوڑا پانی جذب کر لیا اور یہ مسئلہ خاص مشترک راستہ کی نظیر ہی کہ اگر کسی ایک شریک نے چاہا کہ اس راستہ مین ایک دروازہ اپنے دوسرے گھر کی جانب پھوڑے جسمین دوسرا شخص رہتا ہی حتی کہ اگر اُسکا رہنے والا دوسرا نہو تو جائز ہی اور اگر نہر خاص کے دو شریکون مین سے ایک نے چاہا کہ ان دونون کے درمیان مشترک روزن جو نہر مین بنے ہوے ہین اُنمین سے بعض کو بند کر دے تاکہ اپنی زمین سے پانی کا سیلان روکے تاکہ اس سے اُسکی زمین نمناک ہو جائے تو یہ اختیار اُسکو اسوجہ سے نہین ہی کہ اسمین دوسرے کا ضرر ہی- اور اسی طرح اگر ایک نے چاہا کہ شرب کو نصفا نصف تقسیم کرے تو بھی یہ اختیار نہین ہی کیونکہ روزن کے ذریعہ سے بٹوارہ پہلے ہو چکا لیکن اگر دونون اس امر پر راضی ہو جائین تو جائز ہی کیونکہ حق انھین دونون کا ہی اور باہمی رضامندی کے بعد اگر نصفا نصف بٹوارہ کر لیا تو نیچے کی جانب والے کو اختیار ہی کہ یہ تقسیم

Marfat.com

نصفا لنصفی تو دے اور اسی طرح اسکے بعد اسکے وارثون کو بھی یہی اختیار حاصل ہی اسواسطے کہ یہ شرب کا عاریت دینا ہوا کیونکہ شرب کو شرب سے بدلنا باطل ہی ف۔ یعنی جب مبادلہ نہیں ہو سکتا تو لا محالہ عاریت ہی اور عاریت پھیر لینے کا اختیار ہر شخص کو ہوتا ہی سو الشرب مما یورث ویوصی بالانتفاع بعینہ بخلاف البیع والھبۃ والصدقۃ والوصیۃ بذلک یعنی بھذہ العقود حیث لاتجوز العقود اما للجھالۃ اوللغرر ولانہ لیس بمال متقوم حتی لایضمن اذا سقی من شرب غیرہ واذا بطلت العقود فالوصیۃ بالباطل باطلۃ۔ اور شرب ایسی چیز ہی جو میراث ہوتا ہی اگرچہ بغیر زمین ہو اور اسکے عین سے نفع حاصل کرنے کی وصیت ہیجاتی ہی بخلاف بیع وہبہ وصدقہ ووصیت کے یعنی اگر شرب کو بیچے یا ہبہ کرے یا صدقہ دینے کی وصیت کی تو جائز نہیں ہی خواہ اسوجہ سے کہ عین شرب مجہول ہی یا اسمین دھوکا ہی یا اسوجہ سے کہ وہ مال قیمتی نہیں ہی حتی کہ اگر غیر کے شرب سے اپنی زمین سینچی تو ضامن نہین ہوتا ہی اور جب یہ عقود باطل ہین تو وصیت بھی باطل ہی۔ وکذا لایصلح مسمی فی النکاح حتی یجب مھر المثل ولا فی الخلع حتی یجب رد ماقبضت من الصدقات لتفاحش الجھالۃ ولایصلح بدل الصلح عن الدعوی لانہ لایملک بشئ من العقود ولایباع الشرب فی دین صاحبہ بعد موتہ بدون ارض کما فی حال حیاتہ۔ اور اسی طرح نکاح مین مہر مسمی یہ شرب نہین ہوسکتا ہی حتی کہ مہر المثل واجب ہوگا اور خلع مین شرب کو عوض نہین ٹھہرا سکتے ہین حتی کہ عورت نے جو مہر وصول کیا وہ واپس کرنا اسپر واجب ہی کیونکہ شرب مین جہالت کثیر ہی اور دعوی کا بدل صلح بھی شرب نہین ہوسکتا کیونکہ وہ کسی عقد کے ذریعے سے مملوک نہین ہوتا اور جسکو حق شرب حاصل ہی اُسکے مرنے کے بعد اُسکے قرضہ مین خالی شرب بدون زمین کے فروخت نہین ہوسکتا جیسے اُسکی زندگی مین تھا۔ وکیف یصنع الامام الاصح ان یضم الی ارض لاشرب لھا فیبیعھما باذن صاحبھا ثم ینظر الی قیمۃ الارض مع الشرب وبدونہ فیصرف التفاوت الی قضاء الدین وان لم یجد ذلک اشتری علی ترکۃ المیت ارضا بغیر شرب ثم یضم الشرب الیھا وباعھما فیصرف الثمن الی ثمن الارض والفاضل الی قضاء الدین واذا سقی الرجل ارضہ او مخرھا ماء اے ملاھا فسال من مائھا فی ارض رجل فغرقھا او نزت ارض جارہ من ھذا الماء لم یکن علیہ ضمانھا لانہ غیر متعد فیہ واللہ اعلم۔ پھر جب خالی شرب فروخت نہین ہوسکتا تو امام اس قرضدار کے قرضہ مین کیا ترکیب کرے جسنے یہ شرب چھوڑا ہی تو اصح یہ ہی کہ اس شرب کو ایسی زمین کے ساتھ ملا دے جسکے واسطے شرب نہین ہی پھر زمین کے مالک کی اجازت سے زمین مع شرب کے فروخت کرے پھر دیکھا جائے کہ زمین کی مع شرب کے کیا قیمت ہی اور بغیر شرب کے کیا قیمت ہی تو جو کچھ فرق ہو وہی اُسکے قرضہ مین دیا جائے اور اگر امام کو ایسی زمین نہ ملے تو میت کے ترکہ پر ایسی زمین خریدے جسمین شرب نہین ہو پھر اس شرب کو اس زمین کے ساتھ ملا کر دونون کو فروخت کر دے پھر اس ثمن مین سے زمین کے دام دیکر جو کچھ بچے وہ ادائے قرض مین دیدے۔ اگر کسی شخص نے اپنی زمین سینچی یا اُسکو پانی سے بھر دیا پس اُسکا پانی بہکر کسی شخص کی زمین مین پہونچا اور اُسکو غرق کر دیا یا اس پانی سے کسی پڑوسی کی زمین نمناک ہو گئی تو اُسپر تاوان واجب نہوگا کیونکہ اُسنے کوئی تعدی نہین کی واللہ تعالے اعلم ف حتی کہ اگر تعنت کے طور پر اپنی زمین مین بھرے تو ضامن ہونا چاہیئے۔ م۔

کتاب الاشربۃ

یہ کتاب پینے کی شرابون کے بیان مین ہی

شراب - لغت مین ہر ایسی چیز کو کہتے ہین جو پی جاۓ خواہ حرام ہو یا حلال ہو اور اہل شرع کے استعمال مین ایسی چیز کے
ساتھ مخصوص ہی جسکا پینا حرام ہی - سمی بہا وہی جمع شراب لما فیہ من بیان حکمہا - اور اسکا نام کتاب الاشربہ
رکھا گیا اور اشربہ جمع شراب ہی کیونکہ اسمین حکم شراب کا بیان ہی - قال الاشربۃ المحرمۃ اربعۃ الخمر وہی
عصیر العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد والعصیر اذا طبخ حتی یذہب اقل من ثلثیہ وہو الطلاء
المذکور فی الجامع الصغیر ونقیع التمر وہو السکر ونقیع الزبیب اذا اشتد وغلا - شرابہاے محرم چار
ہین - اول خمر اور وہ شیرۂ انگور ہی جبکہ جوش کھاکر تندی واشتداد لاوے اور جھاگ ڈالے - اور دوم شیرہ انگور
جب پکایا جاوے یہانتک کہ دو تہائی سے کم اُڑ جاوے اور اسی کا نام طلاء ہی جو جامع صغیر مین مذکور ہی - اور سوم نقیع التمر
جبکہ جوش کھاکر اشتداد لاوے اور اسی کا نام سکر ہی - اور چہارم نقیع الزبیب جبکہ جوش کھاکر اشتداد لاوے ف
نقیع التمر یہ کہ چھوارے پانی مین بھگوۓ اور اسمین شیرینی نکل کر اتنی دیر تک تاخیر ہو کہ گرمی سے بجوش آوے اور تند ہو کر
سکر ہو جاوے - اور نقیع الزبیب انگور کا اسی طرح شیرہ پانی مین نکالا جاوے کہ جھاگ سے تند و شدید ہو جاوے
اما الخمر فالکلام فیہا فی عشرۃ مواضع احدہا فی بیان مائیتہا وہی النیئ من ماء العنب اذا صار مسکرا
وہذا عندنا وہو المعروف عند اہل اللغۃ واہل العلم وقال بعض الناس ہو اسم لکل مسکر لقولہ
علیہ السلام کل مسکر خمر وقولہ علیہ السلام الخمر من ہاتین الشجرتین واشار الی الکرمۃ والنخلۃ ولانہ
مشتق من مخامرۃ العقل وہو موجود فی کل مسکر - ہر ایک کی تفصیل یہ ہی کہ اول خمر کا بیان ہی اور خمر کے بارہ
مین دس مقام پر کلام ہی - مقام اوّل - اُسکی مائیت کا بیان یعنی وہ کیا چیز ہی تو جاننا چاہیے کہ وہ خام آب انگور ہی
یعنی انگور کا کچا پانی جبکہ مسکر ہو جاوے اور یہ ہمارے نزدیک ہی اور یہی اہل اللغت واہل العلم کے نزدیک معروف ہی
اور بعض لوگون نے کہا یعنی امام مالک و شافعی نے کہا کہ خمر ہر مسکر کا نام ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
ہر مسکر خمر ہی - رواہ مسلم واحمد وابن حبان وعبدالرزاق من حدیث ابن عمر رضہ - اور اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمر ان دونون درختون سے ہی اور آپ نے درخت انگور و خرما کی طرف اشارہ کیا - رواہ مسلم والاربعۃ
من حدیث ابی ہریرہ رضہ - اور اس دلیل سے کہ خمر مشتق ہی مخامرۃ العقل سے یعنی عقل کو مختلط کرنا اور یہ ہر مسکر مین موجود ہی
ف - تو ہر مسکر خمر ہی چنانچہ حدیث ابن عمر مین یہ خود منصوص ہی اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مین جب درخت خرما
کی طرف اشارہ کیا تو معلوم ہوا کہ خمر سواے انگور کے خرما سے بھی ہوتی ہی اور اسکی مؤید حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہی
کہ خمر کی تحریم نازل ہوئی اور وہ پانچ چیزون سے ہوتی ہی انگور و چھوارہ و شہد اور گیہون و جو - رواہ البخاری ومسلم - اور
حدیث انس رضی اللہ عنہ مین بھی وارد ہی کہ جس روز شراب کی تحریم نازل ہوئی مین ہی لوگون کو شراب پلا رہا تھا - الخ
رواہ البخاری ومسلم - اور نیز حدیث انس رضی اللہ عنہ مین مذکور ہی کہ ہم پر جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حالت یہ
تھی کہ ہم خمر انگور بہت کم پاتے تھے اور اکثر ہماری خمر یہی بسر و تمر تھی پس اس سے معلوم ہوتا ہی کہ خمر کا اطلاق سواے
شراب انگور کے چھوارے و شہد و جو و گیہون وغیرہ سے بھی مروی ہی - ولنا انہ اسم خاص باطباق اہل اللغۃ
فیما ذکرناہ ولہذا اشتہر استعمالہ فیہ وفی غیرہ غیرہ ولان حرمۃ الخمر قطعیۃ وہی فی غیرہا ظنیۃ وانما سمی خمرا لتخمرہ
لا لمخامرۃ العقل - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ لفظ خمر ایک اسم خاص ہی چنانچہ اسپر اہل لغت نے اتفاق کیا ہی اسی واسطے
خمر کا استعمال اس معنی مین مشتہر ہوا اور دوسرے معنی مین دوسرا لفظ ہی اور اس دلیل سے کہ حرمۃ الخمر قطعی ہی اور یہ حرمت
سواے شراب انگور کے دوسری شرابون مین ظنی ہی اور خمر اسکا نام اسواسطے رکھا گیا کہ وہ متخمر ہی یعنی اسمین شدت و جوش ہی

جو دوسری شرابون مین نہین ہی اور بوجہ مخامرۃ العقل کے اسکا نام خمر نہین ہی جیسا تنے کہا ف۔ لیکن تکملہ فتح القدیر
مین اسپر اعتراض کیا کہ اہل لغت کی اجماع کا دعوی مشکل ہی کیونکہ قاموس مین ہی کہ خمر یا تو شیرۂ انگور سے مسکر کا نام ہی یا وہ
عام ہی کہ ہر مسکر کا نام ہی اور یہی اصح ہی کیونکہ حرمت خمر کے وقت مدینہ مین خمر انگور نہ تھی بلکہ اُنکی شراب فقط بسر یا تمر تھی انتہیٰ
مافی القاموس - مترجم کہتا ہی کہ صاحب قاموس محدث ہین تو اُنھون نے استدلال حدیث سے یہ معنی بیان کیے ولیکن حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے ممبر پر اعلام کیا کہ الخمر ما خامر العقل اور نیز حدیث ابن عمر و ابو ہریرہ و انس رضی اللہ عنہم مین خمر کا
اطلاق سوائے شراب انگور کے دوسری مسکرات پر موجود ہی اور شیخ مصنف رح نے اسمین مناقشہ کیا کہ اس سے
لفظ خاص ہونا ممنوع نہین ہوتا ہی چنانچہ فرمایا - علی ان ماذکرتم لاینافی کون الاسم خاصا فیہ فان النجم مشتق
من النجوم وہو الظہور ثم ہو اسم خاص للنجم المعروف لا لکل ما ظہر وہذا کثیر النظیر۔ علاوہ بریں جو
تنے ذکر کیا کہ وہ مخامرۃ العقل سے مشتق ہی تو یہ اس امر کے منافی نہین ہی کہ اسم خاص ہو یعنی اگر یہ معنی بھی مسلم ہون تو
ممکن ہی کہ عام صفت چھوڑ کر خاص معنی مین استعمال ہوگیا ہو چنانچہ نجم کا لفظ نجوم سے مشتق ہی جسکے معنی ظہور ہین پھر وہ ایک
ستارۂ خاص کا نام ہوگیا جو معروف ہی اور ہر ایسی چیز کا نام نہین ہی جو ظاہر ہوا اور اسکے نظائر بہت ہین ف
جیسے تزیب کے معنی یہ کہ جو تن کو زیب دے حالانکہ یہ ایک خاص کپڑے کا نام ہوگیا - والحدیث الاول طعن فیہ
یحیی بن معین رح - اور حدیث اول مین یحیی بن معین رحمہ اللہ نے طعن کیا ہی ف۔ یعنی حدیث ابن عمر کہ ہر مسکر
خمر ہی اسمین شیخ مصنف کے نزدیک امام یحیی بن معین نے جو امام جرح و تعدیل ہین طعن کیا یعنی اسکی اسناد ٹھیک نہین ہی
لیکن شیخ زیلعی و عینی وغیرہ کسی نے یہ طعن نہین پایا اور طعن کی کوئی وجہ نہین کیونکہ امام مسلم نے اسکو صحیح مین روایت کیا
پس حدیث صحیح ہی اور طعن مسلم نہین ہو سکتا - والثانی ارید بہ بیان الحکم اذ ہو اللائق بمنصب الرسالۃ - اور
حدیث دوم سے مراد بیان حکم ہی کیونکہ یہی منصب رسالت کے لائق ہی ف۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واسطے
بیان احکام کے تشریف لائے تھے اور بیان لغات کے واسطے تشریف نہین لائے تھے پس حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ
مین مراد یہ ہی کہ جو شراب اس درخت انگور سے ہو حرام ہی اور جو اس درخت خرما سے ہو وہ بھی حرام ہی تو آپ نے
خمر کا اطلاق نہین بلکہ حکم بیان فرمایا - واضح ہو کہ محصل کلام یہ نکلا کہ قرآن مجید مین جو خمر مذکور ہی آیا اس سے خاص لغت
کا اطلاق ہی یا شرعی نقل ہی پس حنفیہ کے نزدیک اصول مین یہ بات قرار پائی ہی کہ لغت پر محمول کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے قرآن مجید مین جابجا عرب کو تنبیہ کی کہ یہ کتاب مجید تمھاری زبان مین نازل ہوئی اور قرآن کو عربی فرمایا تو ظاہر ہی
کہ اس سے عربی زبان مقصود ہی پس خمر کا لفظ عرب مین اصل لغت کی رو سے بمعنی شراب انگور ہی تو وہ اسی معنی پر
خاص ہوا اور رہے دیگر مسکرات تو حکم حرمت مین شامل ہین بدلیل احادیث صحیحہ جو مذکور ہوئین اور حدیث ابن عمر
رضی اللہ عنہ مین آیا کہ خمر حرام کی گئی اس حالت مین کہ مدینہ مین خمر سے کچھ نہین تھا - کما فی صحیح البخاری - اور اسی طرح
ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت ہی کہ خمر کی تحریم نازل ہوئی اور وہ پانچ چیزون سے ہی - الخ - کما فی الصحیحین
تو ان دونون روایتون مین یہی توفیق ہی کہ خمر بمعنی شراب انگوری کا وجود مدینہ مین نہین تھا اور شراب حرام کے معنی
جو تحریم سے مقصود ہین تو اس معنی مین خمر کئی چیزون سے بنتی ہی حتی کہ ہر مسکر خمر ہی اور حدیث انس رضی اللہ عنہ مین ہی
کہ جسدن خمر حرام ہوئی تو مین ابو طلحہ رضی اللہ عنہ کے گھر مین قوم کا ساقی تھا اور انکی شراب نہ تھی سوائے فضیخ بسر و تمر
کے کہ ناگاہ منادی نے آواز دی تو فرمایا کہ نکل کر دیکھ کہ کیا حکم ہی تو مین نے نکل کر دیکھا پس پایا کہ منادی آواز دیتا ہی کہ
ہوشیار ہو جاؤ کہ خمر حرام کی گئی - الحدیث - رواہ البخاری و مسلم - پس خمر نہین تھی مگر شراب حرام موجود تھی لیکن وحی الٰہی

Marfat.com

عزوجل میں مقصود تحریم مسکر ہے تو وہ اس معنی میں ہر شراب مسکر کو شامل ہے۔ لہذا روایت انس رضی اللہ عنہ بن یونس بھی وارد ہے کہ ہم لوگ انگور کی خمر نہیں پاتے مگر بہت کم اور جو اکثر ہماری خمر تھی وہ یہی بسر و تمر تھی۔ پس ثابت ہوا کہ خمر کے لغوی معنی تو شراب انگور ہیں اور دیگر خمور یعنی حرام مسکر ہیں۔ اور جعفر صادق رضی اللہ عنہ نے بعض اہل بیت رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے نبیذ کو دریافت کیا تو ام المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کو اسکے نام سے حرام نہیں کیا بلکہ اسکے انجام سے حرام کیا تو جس شراب کا انجام مثل خمر کے ہو یعنی مسکر ہو وہ خمر کی طرح حرام کی گئی ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اس سے معلوم ہوا کہ خمر تو خاص انگوری کا نام ہے لیکن جو مسکر ہو اسکا حکم مثل خمر کے ہے تو خمر کی ذات فقط شراب انگوری ہے اور خمر کے حکم میں سب مسکرات داخل ہیں۔ یہ تحریر مقام اول بر اصول حنفیہ ہے۔ پھر اگر ائمہ مالک و شافعی وغیرہم کے واسطے تقریر اسطرح کی جاوے کہ اصل لغت میں خمر بمعنی شراب انگوری مان لیا گیا لیکن اللہ تعالیٰ نے اسکو تشریع کے طور پر حرام فرمایا تو تشریع میں جو مراد ہو وہ خمر کے معنی ہیں اور احادیث مشہورہ متواترۃ المعنی سے خمر سے مراد ہر مسکر ہے تو بیان حضرت رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اسکی شرعی تفسیر معلوم ہوگئی اور یہ اس بنا پر کہ شرعی الفاظ کی تفسیر وہ ہے جو عرف شرع میں معلوم ہو لہذا وضوء و صلوٰۃ و صوم میں شرعی معنی معتبر ہیں اور ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ بھی اس امر سے انکار نہیں کرتے ہیں مگر لغت انکے نزدیک معانی شرعیہ میں ملحوظ ہے جیسے رکوع و سجود میں اور تیمم میں معلوم ہو چکا اور حق یہ ہے کہ خمر کی تفسیر میں احادیث متواترالمعنی ہیں اور بعض احادیث بھی مشہور سے کم نہیں ہیں پس شک نہیں کہ خمر اگر اصل لغت میں خاص لشراب انگوری ہو تو شرع میں بحدیث مشہور یعنی شراب خرما و شہد وغیرہ بھی عام ہے پس یہ بھی قطعی ہے جیسے یعنی شراب انگوری قطعی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ بالجملہ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے جزم کیا کہ خمر یعنی شراب انگوری قطعی ہے اور یعنی شراب خرما و شراب عسل وغیرہ ظنی ہے۔ تو ماہیت خمر یہ کہ وہ آب انگور خام ہے لیکن یہ تو معلوم کہ شیرۂ انگور تازہ بلا خلاف حلال ہے تو یہ بیان کرنا چاہیے کہ وہ کب خمر ہو جاتا ہے لہذا فرمایا۔ **والثانی فی حد ثبوت ہذا الاسم**۔ اور مقام دوم اس نام کے ثابت ہونے کی حد کے بیان میں **ف** اور وہ کتاب میں مذکور ہوئی کہ شیرۂ مذکور رکھے رہنے سے گرمی پاکر جوش مارے و گاڑھا پڑے و جھاگ ڈالے۔ **وہذا الذی ذکرہ فی الکتاب قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ**۔ اور یہ جو کتاب میں ذکر کیا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے **ف** کہ جھاگ ڈالنا اسکی حد میں داخل ہے۔ **وعندہما اذا اشتد صار خمرا ولا یشترط القذف بالزبد**۔ اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جب وہ گاڑھا پڑا تو شراب خمر ہوگیا اور جھاگ ڈالنا شرط نہیں ہے۔ **لان الاسم یثبت بہ**۔ اسواسطے کہ اشتداد و گاڑھا پڑنے سے نام ثبوت ہو جاتا ہے۔ **وکذا المعنی المحرم بالاشتداد وہو المؤثر فی الفساد**۔ اور اسی طرح جو معنی کہ حرام کرنے والے ہیں وہ گاڑھا پڑنے سے ثبوت ہو جاتے ہیں اور وہی فساد میں موثر ہیں **ف** حاصل یہ کہ جب جوش کر کے گاڑھا پڑا تو تخمر یعنی اشتداد ہوا پس اسکو خمر کہتے ہیں خواہ جھاگ آویں یا نہ آویں تو جھاگ کی قید زائد ہے کیونکہ بغیر جھاگ کے بھی وہ مسکر و تخمر ہو جاتی ہے اور تخمر کے معنی اشتداد و قوت کے ہیں تو جب اشتداد ہی سے تخمر ہوا اور خمر کا اطلاق ہوگیا بدون جھاگ کے تو جھاگ شرط نہیں ہے اور اسی حالت میں سکر جو موجب تحریم ہے وہ موجود ہو جاتا ہے تو وہ صورت و معنی سے خمر ہے اگرچہ جھاگ نہ لاوے۔ **ولابی حنیفۃ رحمہ اللہ ان الغلیان بدایۃ الشدۃ**۔ اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جوش کھانا اسکی شدت کی ابتداء ہے **ف** اور خمر جو تخمر یعنی شدت سے ماخوذ ہے وہ کامل شدت ہے پس ابتدائے جوش میں بالاتفاق خمر نہیں ہے اور اوسط درجہ میں وہ گاڑھی ہوئی۔ **وکمالہا بقذف الزبد وسکونہ اذ بہ یتمیز الصافی من الکدر**۔ اور کمال شدت اسوقت کہ جھاگ لادے و ٹھہر جاوے کیونکہ اسی سے مکدر کا صافی سے امتیاز ہوتا ہے **ف** تو یہی کمال کا درجہ

پس سوال یہ ہوا کہ کیا خمر کا حکم منوط بتوسط ہی یا بکمال ہی- جواب یہ کہ قطعی تو کمال پر ہونا چاہیئے- و احکام الشرع قطعیۃ
فیناط بالنہایۃ - اور شرعی احکام تو قطعی ہین پس انکا تعلق بھی کمال اشتداد پر ہوگا ف — جو جھاگ دلانے سے
ہوتا ہی- کالحد- جیسے خمر پینے والے کو حد مارنا ف — قطعی حکم اجماعی ہی تو یہ قطعی خمر کے معنی پر ہوگا جب تخمّر یعنے شدت
پوری ہو جاوے- و اکفار المستحل - اور جیسے اسکے حلال سمجھنے والے کو کافر کرنا ف — حتی کہ توبہ نکرے تو مرتد ہونے
سے قتل کیا جاوے پس یہ قطعی ہی- وحرمۃ البیع - اور جیسے اسکی بیع حرام ہونا ف — قطعی ہی- وقیل یوخذ فی
حرمۃ الشرب بمجرد الاشتداد احتیاطًا - اور بعض مشائخ نے کہا کہ پینا حرام ہونے کے حق مین احتیاطًا خالی اشتداد
کو لیا جاوے ف — پس اگر اشتداد ہوا اور جھاگ نہ آئی تو پینا حرام ہی لیکن ابھی پینے والے کو حد نہین ماری جاویگی اور
نہ مستحل کافر ٹھہرایا جائیگا یہانتک کہ جھاگ لانے کے بعد اسکو پیوے یا حلال جانے - پھر واضح ہو کہ جب حکم کسی نص سے ثابت
ہوا تو اس حکم کے واسطے علت یہی نص ہی چنانچہ نماز خوف پڑھنے کی علت یہ تھی کہ تمکو خوف ہو کہ ناگاہ کفار تم پر ہجوم کرینگے پھر
یہ علت جاتی رہی اور تمام عرب مین اسلام ہو گیا لیکن نماز خوف منسوخ نہین ہوئی بلکہ جائز ہی اسی طرح نص سے جو حکم ثبوت ہو
اسکے واسطے کوئی علت تلاش کرنے کی ضرورت نہین ہی کہ اس علت کی وجہ سے یہ حکم ہی بلکہ اسکے واسطے یہی نص کافی ہی پھر اگر
کسی فرعی مسئلہ مین قیاس سے یہی حکم ثابت کیا جاوے تو فرع مین علت ضرور ہی مثلاً تاڑی مین قیاس خمر سے حکم نکالا جاوے
تو علت یہ کہ سکر و نشہ ہی پس اس فرع کے واسطے خمر مین سکر کی علت نکالی گئی اور خود خمر حرام ہونے کے واسطے سکر کی علت
کچھ ضرور نہین بلکہ وہ تو نص سے حرام ہی جب یہ معلوم ہوا تو شیخ مصنف رح کا کلام سمجھو- والثالث ان عینہا حرام
غیر معلول بالسکر ولا موقوف علیہ - مقام سوم- یہ کہ عین خمر حرام ہی وہ علت نشہ سے معلول نہین اور نہ وہ
نشہ ہونے پر موقوف ہی ف — یعنی نص سے خمر حرام ہی اور علت نشہ کی وجہ سے حرمت نہین اگرچہ اسمین علت نشہ موجود ہی
اور خمر حرام ہونا کچھ نشہ ہونے پر موقوف نہین بلکہ اگر ایک قطرہ پیے تو بھی حرام ہی اگرچہ نشہ نہو لہذا اگر کسی نے خمر کا ایک قطرہ
پیا تو حد مارا جاوے بخلاف تاڑی وغیرہ کے جو خمر پر قیاس کیجاوین کہ انمین علت حرمت معلول بسکر ہی اور سکر پر حکم موقوف
ہی حتی کہ اگر روغن بادام یا شربت انار وغیرہ جنمین نشہ نہین انمین علت حرمت بھی نہین ہی اور تاڑی وغیرہ جنمین نشہ ہی تو خمر پر انکا
قیاس ٹھیک ہی مگر وہ نشہ پر موقوف ہی حتی کہ اگر ایک پیالہ تاڑی سے نشہ نہوا تو حرام نہین اور اگر دو پیالے سے نہوا تو بھی
نہین اور اگر تیسرے پیالے سے نشہ ہوا تو یہی پیالہ حرام ہی اور خمر مطلقاً حرام ہی- ومن الناس من انکر حرمۃ عینہا وقال
ان السکر منہا حرام - اور لوگون مین سے بعض ایسا شخص ہی جسنے خمر کی ذات حرام ہونے سے انکار کیا اور کہا کہ خمر سے
نشہ حرام ہی- لان بہ یحصل الفساد وہو الصد عن ذکر اللہ - کیونکہ اسی نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہی اور وہ یاد الٰہی
سے روک ہی ف — اور اللہ تعالے نے فرمایا- انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر
ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوۃ فہل انتم منتہون ۵ - شیطان تو یہی چاہتا ہی کہ تم مین عداوت و دشمنی ڈالے دربارہ خمر
و قمار کے اور تم کو یاد الٰہی عز و جل سے اور نماز سے روکے آخر تک - پس معلوم ہوا کہ یہ فساد جو اسکے نشہ سے پیدا ہوتا ہی
تو نشہ حرام ہی- اور عین خمر حرام نہین ہی- یہ سب اس شخص کا خیال ہی- اور شیخ مصنف رح نے اسکے جواب مین کہا- وہذا کفر
لانہ جحود الکتاب فانہ سماہ رجسا والرجس ما ہو محرم العین - اور یہ انکار بالکل کفر ہی کیونکہ اللہ تعالی نے اسکو
قرآن مین رجس فرمایا اور رجس وہ چیز ہی جسکی ذات پلید ہو ف — اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالی نے قمار و پانسہ و بت سب کو
پلید فرمایا حالانکہ پانسہ جس لکڑی وغیرہ سے بنا ہو اسمین ذاتی پلیدی نہین ہی جواب یہ ہی کہ ہر رجس کا پلید ہونا نہین فرمایا
بلکہ جوا از قسم شراب ہو اگر وہ رجس ہی تو پلید ہی- وقد جاءت السنۃ متواترۃ ان النبی علیہ السلام حرم الخمر و

علیہ انعقد الاجماع ولان قلیلہ یدعوا الی کثیرہ وہذا من خواص الخمر ولہذا تزداد لشاربہا اللذۃ بالاستکثار منہ بخلاف سائر المطعومات۔ اور سنت متواترہ میں یہ بات ثابت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کو حرام فرمایا۔ اور اجماع امت بھی اسی پر منعقد ہی۔ (تو خمر قلیل وکثیر سب حرام ہی۔) اور اس دلیل سے بھی کہ قلیل خمر اپنی کثرت کی جانب رغبت دلانے والی ہی کیونکہ اگر قلیل حرام نہو تو وہ کثیر تک نوبت پہونچا دیگی اور یہ خمر کا خواصہ ہی اور اسی وجہ سے شرابخوار کو شراب کی کثرت کرنے میں زیادہ لذت حاصل ہوتی ہی بخلاف دیگر مطعومات کے کہ انمیں یہ بات نہیں ہی پس خلاصہ استدلال یہ کہ قلیل کی اباحت خلاف حکمت ہی کیونکہ لامحالہ کثیر کا ارتکاب لازم ہوگا۔ دوم یہ کہ باجماع امت یعنی سلف صالحین وہ قلیل وکثیر حرام ہی اور سوم یہ کہ حدیث متواترہ سے شراب کی حرمت ثابت ہی چنانچہ نمونہ احادیث یہ ہی کہ اول حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ بروایت صحیحین۔ دوم حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ بروایت مالک ومسلم واحمد ومحمد بن الحسن وسوم حدیث کیسان الثقفی بروایت امام احمد۔ چہارم حدیث محمد بن قیس ہمدانی کہ ایک شخص ثقفی جسکی کنیت ابوعامر تھی ہرسال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ایک کپھال خمر بطور ہدیہ بھیجا کرتا تھا پھر جس سال کہ خمر حرام کی گئی تو اسنے اپنے دستور کے موافق اس سال بھی کپھال خمر بھیجی پس آپ نے فرمایا کہ اے ابوعامر اللہ تعالے نے خمر حرام کردی (اور ایک روایت مالک واحمد میں ہی کہ اے ابوعامر کیا تجھے معلوم نہیں ہوا کہ اللہ تعالے نے خمر حرام کردی) پس اب ہم کو خمر کی حاجت نہیں ہی کیونکہ ہمارے کسی کام کی نہیں ہی۔ (پس اسکے بیٹوں میں ایک نے خفیہ اسکے ہونٹوں میں کچھ کہا مالک واحمد) ابوعامر نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ اسکو قبول فرمادیں اور اسکو فروخت کرکے اسکے ثمن کو صرف میں لادیں پس آپ نے فرمایا کہ اے ابوعامر جسنے اسکا پینا حرام کیا اسنے اسکا بیچنا اور اسکا ثمن کھانا بھی حرام کیا۔ رواہ محمد فی الآثار۔ اور یہی حدیث ابن عباس بروایت مالک واحمد ہی۔ اور آخر میں ہی کہ پھر اسنے دہانہ کھولدیا کہ سب بہ گئی۔ اور یہی حدیث کیسان الثقفی بروایت احمد ہی۔ پنجم۔ قول ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ اللہ تعالے یہودیوں پر لعنت کرے کہ اللہ تعالی نے یہود پر چربی حرام فرمائی تھی پس انھوں نے اسکو بیچنا حلال کرلیا اور اسکے دام کھالئے۔ اللہ تعالی نے خمر حرام کی تو خمر بیچنا واسکا ثمن کھانا بھی حرام ہی۔ رواہ محمد۔ واضح ہو کہ اصول میں معلوم ہوا کہ مال عین کا عوض بھی عین کے حکم میں ہی حتی کہ سور کے دام بمنزلہ سور کے ہیں۔ ششم۔ حدیث تمیم الداری رضی اللہ عنہ کہ تمیم ہرسال ایک کپھال خمر بطور ہدیہ بھیجا کرتے تھے پھر جس سال خمر حرام ہوئی الخ۔ رواہ احمد وابویعلی۔ ہفتم۔ حدیث عمرو بن العاص مرفوعاً کہ اللہ تعالی نے حرام فرمائی خمر ومیسر الخ۔ رواہ احمد۔ ہشتم۔ حدیث ابن عباس بمانند حدیث عمرو بن العاص۔ رواہ ابوحنیفہ وغیرہ۔ نہم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی اسی کے مانند بروایت ابوداؤد واحمد وابن حبان وبیہقی۔ دہم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جو ایک طویل ہی جسمیں یہ بھی مذکور ہی کہ مجھے حکم دیا کہ میں بازاروں میں جاؤں اور جو کوئی شراب کی مشک پاؤں اُسکو پھاڑ دوں رواہ احمد۔ یازدہم حدیث عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ الخ۔ یہ بھی حدیث طویل ہی اور اسمیں مذکور ہی کہ تم لوگ شراب سے دور رہو کہ وہ خباثت کی جڑ ہی اور اسمیں یہ بھی مذکور ہی کہ خمر اور ایمان کبھی جمع نہیں ہوتے بلکہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو نکال دیتا ہی۔ رواہ ابن ابی الدنیا رفعا والبیہقی وقفا۔ دوازدہم۔ حدیث جابر یہ بھی طویل ہی کہ ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے خبر پہونچی کہ خمر حرام کردی گئی ہی تو آپ نے فرمایا کہ ہاں آخر تک رواہ ابویعلی۔ سیزدہم حدیث مرفوع کہ اللہ تعالے نے خمر کے بارہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی جسمیں پینے والا اور پلانے والا وبنانے والا ولانے والا آخر تک سب مذکور ہیں اور یہ کتاب الکراہیۃ میں اوپر گزرچکی۔ چہاردہم حدیث ابوہریرہ کہ جسمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دائمی شرابخوار کو مانند بت پرست کے فرمایا۔ رواہ ابن ماجہ پانزدہم اسی کے مانند حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ

Marfat.com

رواہ ابن ابی شیبۃ۔ شانزدہم۔ حدیث عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ شراب خوار مثل بت پرست کے ہے۔ رواہ البزار وہی کم بعضہ ہے۔ حدیث عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ تم لوگ ام الخبائث خمر سے دور رہو۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی اور طبرانی کی روایت میں بجائے ام الخبائث کے ام الفواحش ہے۔ ہیژدہم۔ حدیث عثمان رضی اللہ عنہ مرفوعاً جسمیں خمر کو ام الخبائث کہا ہے رواہ ابوبکر بن ابی عاصم۔ نوزدہم حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ خمر ام الفواحش اور بڑا کبیرہ گناہ ہے جسنے اسکو پیا اُس نے اپنی ماں و خالہ و پھوپھی سے زیادہ زنا کیا۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط بستم حدیث ابن عمرو مانند حدیث ابن عباس مختصراً رواہ الطبرانی۔ بست و یکم۔ حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ مرفوعاً الخمر جماع الاثم رواہ الدیلمی یعنے خمر گناہوں کو جمع کرنے والی کنجی ہے۔ بست و دوم۔ حدیث ام ایمن رضی اللہ عنہما مرفوعاً کہ خبردار شراب سے دور رہ کہ وہ ہر بدکاری کی کنجی ہے۔ رواہ العسکری۔ بست و سوم۔ حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ مرفوعاً مانند حدیث ام ایمن رواہ ابن ماجہ والعسکری۔ بست و چہارم۔ حدیث خباب رضی اللہ عنہ مرفوعاً بمعنی حدیث سابق رواہ ابن ماجہ۔ بست و پنجم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جسنے شراب خمر پی چالیس دن اُسکی نماز قبول نہیں ہوتی ہے پھر اگر اُسنے توبہ کی تو اللہ تعالے اُسکی توبہ قبول کرتا ہے پھر اگر اُسنے دوبارہ خمر پی تو چالیس دن تک اُسکی نماز قبول نہیں ہوتی ہے الخ۔ مطولاً رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ بست و ششم حدیث ابن عباس بمانند حدیث بست و پنجم رواہ ابوداؤد۔ بست و ہفتم۔ حدیث عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ بمانند مذکور رواہ ابن ماجہ۔ بست و ہشتم حدیث اسماء بنت یزید انصاریہ بمانند مذکور رواہ احمد۔ بست و نہم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جسنے دنیا میں شراب پی پھر توبہ نہ کی تو وہ آخرت میں محروم ہوگا۔ رواہ مالک والبخاری ومسلم۔ بالجملہ احادیث اس بارہ میں اس کثرت سے ہیں کہ خمر کی حرمت متواتر ہے مع متواتر نص قرآنی کے جو تحریم و پلیدی خمر کا بیان ہے۔ اب رہا یہ امر کہ خمر کا اطلاق دیگر مسکرات پر بھی ہوگا یا نہوگا اگرچہ خمر کا حکم تو بالاجماع متعدی ہے یعنے دیگر مسکرات بھی مانند خمر کے حرام ہیں لیکن کلام اسمیں ہے کہ خمر کا اطلاق بھی دیگر مسکرات پر ہوگا یا نہوگا بنظر اس علت کے کہ خمر بمعنی مخامر عقل ہے تو جو چیز عقل کو خلط جبلہ کرنے والی ہو وہ بھی خمر کہلاوے یا یہ تعلیل جاری نہوگی تو شیخ مصنف نے فرمایا ثم ہو غیر معلول عندنا حتی لایتعدی حکمہ الی سائر المسکر والشافعی رحمہ یعدیہ الیہا وہذا بعید لانہ خلاف السنۃ المشہورۃ وتعلیل التعدیۃ الاسم والتعلیل فی الاحکام لافی الاسماء۔ پھر خمر کے بارہ میں جو نص وارد ہے وہ ہمارے نزدیک معلول نہیں ہے یعنی بوجہ مخامرت عقل کے اُسکا نام خمر نہیں ہے حتی کہ اسکا حکم دیگر مسکرات کی جانب متعدی نہوگا یعنی اُن دیگر مسکرات کا نام خمر نہ رکھا جائیگا بلکہ سکر کی وجہ سے اُنمیں حرمت ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ اسکو دیگر مسکرات کی جانب متعدی کرتے ہیں ولیکن یہ ایسا کرنا بعید ہے اسواسطے کہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے اور نیز یہ نام متعدی کرنے کے واسطے تعلیل ہے حالانکہ تعلیل تو حکم متعدی کرنے کے واسطے ہوتی ہے نہ نام کے واسطے ف حالانکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ خمر میں جو حرمت ثابت ہے وہ بوجہ مخامرت عقل کے ہے تو دیگر مسکرات میں بھی بوجہ مخامرت عقل کے خمر کا نام متعدی ہوا یعنی دیگر مسکرات بھی خمر کہے جاویں اور جب وہ خمر کہلائیں تو جو خمر کا حکم ہے وہ بھی متعدی ہوا لہذا اُنکے نزدیک اگر سوائے خمر کے تاڑی وغیرہ دیگر مسکرات میں سے ایک قطرہ پیا تو حد مارا جائیگا پس اُنھوں نے پہلے مخامرت کی علت سے دیگر مسکرات کو خمر کا نام دیا اور جب انپر خمر کا نام صادق آیا لہٰذا اُنکے واسطے خمر کا حکم ثابت کیا حالانکہ قیاسی علت تو حکم کے لیے ہوتی ہے اور نام کے لیے نہیں ہوتی ہے چنانچہ قیاس کے ذریعہ سے لغت ثابت کرنا ممنوع ہے مثلاً کوئی کہے کہ تنزیب کپڑا بوجہ زیبائش بدن کے تنزیب کہلاتا ہے اور یہ زیبائش کمخواب میں موجود ہے تو کمخواب بھی تنزیب کہا جاوے تو یہ باطل ہے اسی طرح خمر کا نام بھی دیگر مسکرات کو نہیں دے سکتے ہیں ہاں خمر

حرام ہی بوجہ نص کے لیکن ہمنے علت واسطے دیگر مسکرات کے یہ نکالی کہ خمر مسکر ہی تو جو چیز مسکر ہو وہ بھی اس حکم مین حرام ہی۔ صاحب نتائج الافکار نے کہا کہ خمر مین مسکر کی تعلیل نکالنا ٹھیک نہین یعنی خمر اسواسطے حرام ہی کہ وہ مسکر ہی تو اس سے لازم آویگا کہ خمر کی ذات حرام نہو اسواسطے کہ قلیل قطرہ دو قطرہ مسکر نہین ہی اور امام شافعی بھی یہ بات نہین کہتے ہین اور اگر خمر مین ایسی علت نکالی جو اس سے جدا نہین ہی جیسے مخامرہ وغیرہ تو ظاہر ایسی علت سے عین خمر حرام ہونا منافی نہین ہی۔ اور یہی میرے نزدیک حق ہی۔ انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہی کہ حق میرے نزدیک یہ ہی کہ امام شافعی رح نے حدیث ابن عمر و ابو ہریرہ و انس رضی اللہ عنہم وغیرہ مین پایا کہ سواے شراب انگور کے دیگر شرابون کا نام خمر لیا گیا ہی تو انھون نے جانا کہ یہ لفظ خمر مقتضاے لغت جاری نہین ہی بلکہ عرف شرع مین ہر ایسی چیز کے واسطے ہی جو مخامر عقل ہو۔ خصوص جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منبر پر فرمایا کہ خمر وہ جو مخامر عقل ہو اور پانچ دیگر مسکرات کا نام خمر لیا تو یہ صریح ہی کہ لفظ خمر عرف شرع مین منقول ہی نہ آنکہ اسکو قیاس سے نکالا ہی اور سابق مین مترجم نے مفصل نکال دیا کہ مدار اختلاف یہ ہی کہ خمر منصوص بر بناے لغت ہی جیسے حنفیہ کا قول ہی یا بر بناے عرف شریعت ہی جیسے شافعیہ کا قول ہی اور اسی پر تفریع مسائل ہی حتی کہ حنفیہ کے نزدیک خمر لغوی منصوص حرام ہی اور یہی قطعی ہی تو باقی شراب ظنی حرام مین اور انکی حرمت بوجہ سکر کے ہی اور خمر لغوی بعینہ حرام ہی۔ اور شافعیہ کے نزدیک خمور سب مسکرات قطعی حرام و رجس ہین فاحفظ فانہ حق واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔ **والرابع انہا نجسۃ نجاسۃ غلیظۃ کالبول لثبوتہا بالدلائل القطعیۃ علی ما بیناہ** — **مقام چہارم** — یہ کہ خمر نجس نجاست غلیظہ ہی جیسے آدمی کا پیشاب کیونکہ اسکا ثبوت بدلائل قطعیہ ہی جیسا کہ ہمنے سابق مین بیان کیا **ف** — نتائج الافکار نے کہا کہ دلائل سابق سے تو اسکی حرمت ثابت ہی نہ نجاست غلیظہ ولیکن قرآن مجید مین البتہ اسکو رجس فرمایا اور رجس ہر ذاتی پلید کو کہتے ہین جیسا کہ مصنف نے بیان کیا انتہی ملخصا۔ ولیکن اثبات نجاست مین تردد ہی جیسا کہ عینی رح نے تطہیر الصلوٰۃ مین امام نووی و غزالی سے نقل کیا پس تائید اسکی اجماع دیجاوے یعنی علماء نے اجماع کیا کہ وہ نجس ہی۔ اگر کہا جاوے کہ تمھارے نزدیک اُسکا سرکہ بنانا جائز ہی پس اگر وہ ذاتی نجس ہو تو سرکہ بھی نجس ہوگا اور جواب یہ کہ ماہیات بدل جانے مین نجاست و طہارت مین بھی اختلاف ہو جاتا ہی جیسے نجس گدھا جب جل کر راکھ ہوگیا تو اُسکی نجاست بدل گئی۔ م۔ **والخامس انہ یکفر مستحلہا لانکارہ الدلیل القطعی** — **مقام پنجم** — یہ کہ اُسکو حلال جاننے والا کافر قرار دیا جائیگا کیونکہ اُسنے تو اس قطعی سے انکار کیا **ف** — یعنی خمر کا حرام ہونا قطعی دلیل سے ثابت ہی جسکا انکار کفر ہی۔ **والسادس سقوط تقومہا فی حق المسلم حتی لا یضمن متلفہا و غاصبہا ولا یجوز بیعہا لان اللہ تعالی لما نجسہا فقد اہانہا والتقوم یشعر بعزتہا و قال علیہ السلام ان الذی حرم شربہا حرم بیعہا واکل ثمنہا** — **مقام ششم** — یہ کہ خمر کا تقوم مسلمان کے حق مین ساقط ہی حتی کہ مسلمان کے خمر کو تلف کرنے والا یا غصب کرنے والا ضامن نہوگا اور خمر کی بیع بھی جائز نہین ہی اسواسطے کہ اللہ تعالی نے جب اُسکو نجس کیا تو اسکی اہانت فرمائی اور تقوم یعنی قیمتی ہونا اُسکی عزت کو مشعر ہی برخلاف اہانت الٰہی عزوجل کے اُسکی عزت یعنی قیمت نہین ہوسکتی ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے خمر کو حرام فرمایا اسنے خمر کو بیچنا اور خمر کا ثمن کھانا بھی حرام کردیا ہی **ف** — چنانچہ حدیث طویل جسکا یہ ٹکڑا ہی اوپر گذر چکی ہی۔ **واختلفوا فی سقوط مالیتہا والاصح انہ مال لان الطباع تمیل الیہا و تضن بہا** — اور فقہاء نے اس امر مین اختلاف کیا کہ اُسکی مالیت ساقط ہی یا نہین یعنی اس امر مین اتفاق ہی کہ وہ قیمتی نہین ہی لیکن کیا وہ مال ہی یا نہین تو اصح یہ ہی کہ وہ مال ہی اسواسطے کہ طبائع اُسکی جانب میل کرتے ہین اور اُسکو برباد کرنے مین بخیلی کرتے ہین **ف** — ولیکن شافعیہ وغیرہ کے نزدیک وہ مال نہین ہی اور نیز اُسکا نجس غلیظہ ہونا بھی حکم مالیت مین دغدغہ پیدا کرتا ہی واللہ تعالی اعلم۔ ومن کان

Marfat.com

لہ علی مسلم دین فاوفاہ ثمن خمر لا یحل لہ ان یاخذہ ولا لمدیون ان یؤدیہ لانہ ثمن بیع باطل وہو غصب فی یدہ او امانۃ علی حسب ما اختلفوا فیہ کما فی بیع المیتۃ ولو کان الدین علی ذمی فانہ یؤدیہ من ثمن الخمر والمسلم والطالب یستوفیہ لان بیعہا فیما بینہم جائز۔ اور اگر ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر قرضہ ہو پس قرضدار نے اسکو خمر کے داموں سے یہ قرضہ ادا کیا یعنی خمر بیچکر اُسکے دام قرضخواہ کو لینا حلال نہیں ہے اور قرضدار کو بھی یہ مال ادا میں دینا حلال نہیں ہے کیونکہ یہ بیع باطل کے دام ہیں اور بائع کے پاس یہ دام بطور غصب ہیں یا بطور امانت یعنی اختلاف ہے جیسا مردار کی بیع میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے یعنے اگر مردار کو فروخت کرکے دام لیے تو بعض کے نزدیک اُسکے پاس غصب ہیں اور بعض کے نزدیک امانت ہیں۔ اور اگر قرضہ مذکور کسی ذمی پر ہو اور اُسنے خمر بیچکر اُسکے دام سے قرضہ ادا کیا حالانکہ قرضخواہ مسلمان ہے تو قرضخواہ کو اپنی ادائی میں لینا مباح ہے اسواسطے کہ باہم ذمیوں میں خمر کی خرید فروخت جائز ہے ف۔ اور یہ مسئلہ کتاب الکراہیۃ میں گزر چکا ہے۔ والسابع حرمۃ الانتفاع بہا لان الانتفاع بالنجس حرام ولانہ واجب الاجتناب وفی الانتفاع بہ اقتراب۔ اور مقام ہفتم یہ ہے کہ خمر سے سوائے پینے کے دوسری طرح انتفاع بھی حرام ہے کیونکہ نجس سے نفع اُٹھانا حرام ہے اور اسلیے کہ خمر سے دور رہنا واجب ہے حالانکہ انتفاع میں اُس سے نزدیکی ہوگی ف۔ پس نزدیکی جائز نہیں ہے۔ والثامن ان یحد شاربہا وان لم یسکر منہا لقولہ علیہ السلام من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فاجلدوہ فان عاد فاجلدوہ فان عاد فاقتلوہ الا ان حکم القتل قد انتسخ فبقی الجلد مشروعا علیہ انعقد اجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ مقام ہشتم یہ ہے کہ خمر پینے والے کو حد ماری جائیگی اگرچہ اُسکو خمر سے نشہ نہوا ہو کیونکہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جسنے خمر پی اُسکو حد مارو پھر اگر دوبارہ پی تو پھر اُسکو حد مارو پھر اگر تیسری بار پی تو پھر اُسکو حد مارو پھر اگر چوتھی بار پی تو اُسکو قتل کردو۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ کما فی حد الشرب لیکن قتل کرنے کا حکم منسوخ ہوگیا تو درے مارنا مشروع رہا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم منعقد ہے اور دروں کی مقدار وہ ہے جو ہمنے حدود میں بیان کی ف۔ یعنی آزاد کے واسطے اسّی درے اور غلام کے واسطے چالیس درے ہیں۔ والتاسع ان الطبخ لا یؤثر فیہا لانہ للمنع من ثبوت الحرمۃ لا لرفعہا بعد ثبوتہا الا انہ لا یحد فیہ ما لم یسکر منہ علی ما قالوا لان الحد بالقلیل فی النئی خاصۃ لما ذکرناہ وہذا قد طبخ۔ مقام نہم یہ کہ خمر میں پکانے سے کچھ اثر نہیں ہوتا ہے اسواسطے کہ پکانا تو حرمت ثابت ہونے سے روکتا ہے اور حرمت ثابت ہو چکے کے بعد اُسکو دور نہیں کرتا ہے لیکن خمر پکانے سے اتنی بات ہوگی کہ پکائی ہوئی کو پینے سے حد نہیں ماراجائیگا جب تک کہ اُسکو نشہ نہوا ایسا ہی مشائخ نے بیان کیا ہے کیونکہ خمر قلیل پینے سے حد واجب ہونا خاصۃ خام آب انگور میں ہے بدلیل مذکورہ بالا یعنی خمر لغت میں خام انگور ہے اور یہاں جسمیں کلام ہے یہ پکائی گئی ہے یعنے خمر نہیں رہی تو نشہ معتبر ہوا۔ والعاشر جواز تخلیلہا وفیہ خلاف الشافعی رح وسنذکرہ من بعد ان شاء اللہ تعالے۔ مقام دہم یہ کہ خمر کو سرکہ کرنا جائز ہے اور اسمیں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے اور ہم اس مسئلہ کو آیندہ ان شاء اللہ تعالے بیان کرینگے ہذا ہو الکلام فی الخمر۔ یہ سب بیان خمر کے متعلق تھا ف۔ یعنی آب انگور خام جب کامل مسکر ہو جائے تو اُسکے متعلق بیان دس مقامات میں کیا گیا۔ واما العصیر اذا طبخ حتی یذہب اقل من ثلثیہ وہو المطبوخ ادنے طبخۃ ویسمی الباذق والمنصف وہو ما ذہب نصفہ بالطبخ فکل ذلک حرام عندنا اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واذا اشتد علی الاختلاف وقال الاوزاعی انہ مباح وہو قول بعض المعتزلۃ لانہ مشروب طیب ولیس بخمر ولنا انہ رقیق ملذ مطرب ولہذا یجتمع علیہ الفساق فیحرم شربہ دفعا للفساد المتعلق بہ۔ اور اگر

اور اگر شیرۂ انگور اسقدر پکایا گیا کہ دو تہائی سے کم جل گیا اور یہی قلیل پختگی سے پکایا ہوا بادہ کہلاتا ہے تو یہ بادہ اور دوم منصف کہ پکانے سے اسکا نصف جل جاوے یہ دونوں بھی ہمارے نزدیک حرام ہیں جبکہ جوش کھا کر تند و شدید ہو جاویں اور بقول ابو حنیفہ رح انمیں جھاگ آوین اور بقول صاحبین فقط اشتدا بکافی ہے جیسا کہ اختلاف گذرا اور امام اوزاعی نے فرمایا کہ یہ مباح ہے اور یہی بعض معتزلہ کا قول ہے کیونکہ شربت پاکیزہ ہے اور خمر نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہنوز یہ رقیق لذت دار اور سرور پیدا کرنے والا ہے اور اسی وجہ سے فاسق لوگ اسکے پینے پر مجتمع ہوتے ہیں تو اسکا پینا حرام ہوگا تاکہ اسکے متعلق جو فساد ہے دور ہو۔ واما نقیع التمر وهو السكر وهو النيئ من ماء التمر اي الرطب فهو حرام مكروه ۔ اور رہا سکر یعنی گدر چھوارے کا بھگویا ہوا خام پانی تو وہ بھی حرام مکروہ ہے ف۔ یہاں جمہور شارحین نے کہا کہ گدر چھوارے کی قید اسواسطے لگائی کہ پختہ چھوارے کا بھگویا ہوا پانی جسکو نبیذ التمر کہتے ہیں امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک حلال ہے لیکن نتائج الافکار نے اعتراض کیا کہ اسکا خفیف پکایا جانا شرط ہے جیسا کہ کتب معتبرہ میں مذکور ہے اور یہاں خام مراد ہے۔ وقال شريك ابن عبد الله انه مباح لقوله تعالى تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا امتن علينا به وهو بالمحرم لا يتحقق ولنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم ويدل عليه ما رويناه من قبل والآية محمولة على الابتداء وكانت الاشربة مباحة كلها وقيل اراد به التوبيخ معناه والله اعلم تتخذون منه سكرا وتدعون رزقا حسنا۔ اور شریک بن عبد اللہ نے کہا کہ سکر مذکور مباح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا یعنی خرما سے تم لوگ سکر و رزق خوب بناتے ہو پس اللہ تعالیٰ نے ہم پر اس سے احسان رکھا حالانکہ رزق حرام سے احسان نہیں ہو سکتا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سکر حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا اور اسپر وہ حدیث بھی دلیل ہے جو ہمنے سابق میں روایت کی یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درخت انگور و درخت خرما کی جانب اشارہ کیکے فرمایا کہ خمر ان دو درختوں سے ہے۔ اور رہا آیت کریمہ سے استدلال مذکور تو ہماری تاویل یہ ہے کہ یہ آیت زمانہ ابتدا پر محمول ہے یعنے جس زمانہ میں سکر حرام نہوا تھا اور جملہ شرابیں بیشتر حلال تھیں بعض مشائخ نے آیت کی تاویل میں کہا کہ وہ لطور ملامت ہے اور واللہ تعالیٰ اعلم معنی یہ ہیں کہ تم اس سے سکر بناتے اور رزق خوب چھوڑتے ہو ف۔ مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اوپر اپنی پیدائش کی چیزوں سے احسان رکھا یعنی ہمنے تمہارے واسطے درختان خرما انگور پیدا کیے کہ ہم اس سے تمکو رزق دیتے ہیں ایک وہ کہ جو تم اس سے سکر بناتے ہو اور دوم رزق خوب۔ اور یہ تاویل قوی ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا۔ اس آیت میں بالاتفاق یوں تقدیر ہے۔ ومن ثمرات النخيل والاعناب رزقكم ما تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا۔ پس اگر تمنے رزقا حسنا۔ کو۔ سکرا۔ پر عطف کیا تو یہ معنی ہونگے کہ ہمنے خرما و انگور کے پھلوں سے تمکو وہ رزق دیا جو تم اس سے بناتے ہو وہ سکر و رزق خوب ہے۔ اور اگر۔ رزقا حسنا۔ معقول ہو جیسے۔ ما تتخذون۔ ہے تو معنی یہ ہوئے کہ ہمنے خرما و انگور کے پھلوں سے تمکو وہ دیا جو تم اس سے سکر بناتے ہو اور رزق خوب دیا۔ اور مراد رزق خوب یہ کہ چھوہارے و انگور سے طیار تازہ پختہ پھل ہیں پس اس سے معلوم ہوا کہ رزق خوب تو یہ ہے اور اس سے سکر بنانا انکا فعل نامعقول ہے تو یہ ملامت ہوئی کہ ہمنے تمکو یہ پھل دیے تھے کہ انمیں رزق خوب موجود تھا حالانکہ تمنے ہماری ناشکری میں اس سے بھی سکر بنانی شروع کی اور وہ شراب ہے۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ شیخ مصنف رح نے جو معنی بیان کیے وہ حاصل معنی ہیں اسواسطے بعید معلوم ہوتے ہیں حالانکہ تقریر مترجم میں قوی ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واما نقيع الزبيب وهو النيئ من ماء الزبيب فهو حرام اذا اشتد وغلا ۔ رہا نقیع الزبیب یعنی انگور کو پانی میں بھگو کر اسکا خام پانی

لینا تو حرام ہی جب جوش کھاوے و تند پڑ جاوے ف بدون اسکے کہ آگ سے پکایا جاوے اور احادیث مین نبیذ التمر والزبیب پینا بولا گیا ہی وہ اسوقت تک کہ چند دانے خرما یا انگور ڈال دیے جس سے پانی مین شیرینی آگئی اور رقیق رہا بدرنگ بھاگ و جوش کے حتی کہ جب دیر ہوئی تو وہ نہین جائز ہی یعنے جب جوش سے گاڑھا پڑ جاوے تو حرام ہی۔ ویأتی فیہ خلاف الاوزاعی۔ اور اسمین بھی امام اوزاعی کا اختلاف پیدا ہوتا ہی ف یعنی انکے نزدیک خمر نہونے سے حلال ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہمارے نزدیک حرام ہی۔ وقد بینا المعنی من قبل۔ اور ہم وجہ حرمت کو سابق مین بیان کر چکے ہین ف کہ اسمین لذت و سرور ہی جسپر فساق جمع ہوتے ہین۔ پس ظاہر ہوا کہ خمر کی طرح ہمارے نزدیک بادہ۔ اور منصف اور سکر و نقیع انگور سب حرام ہین۔ الا ان حرمۃ ہذہ الاشربۃ دون حرمۃ الخمر لیکن خمر و دیگر شرابون مین چند احکام کا فرق ہی کہ خمر کی حرمت قوی ہی اور ان چیزون کی حرمت اس سے ضعیف ہی۔ حتی لایکفر مستحلہا ویکفر مستحل الخمر۔ حتی کہ جو کوئی ان شرابون کو حلال سمجھے تو اسکو کافر نہین ٹھہرایا جائیگا اور خمر کے حلال سمجھنے والے کو کافر قرار دیا جائیگا۔ لان حرمتہا اجتہادیۃ وحرمۃ الخمر قطعیۃ۔ اسواسطے کہ ان شرابون کی حرمت اجتہادی ہی اور شراب خمر کی حرمت قطعی ہی ف اور قطعی حرام کو جو حلال سمجھے وہ کافر ہی اور جس چیز کی حرمت مین اجتہاد جاری ہو اور اسکے حرام ہونے پر اجماع نہو تو اسکے حلال سمجھنے والے کو کافر نہین کہ سکتے ہین اگرچہ وہ گمراہ قرار دیا جائیگا پھر بیان یہ کلام ہی کہ اگر سکر کے حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہی جیسا کہ مصنف رم نے ذکر کیا تو اجماع قطعی کے انکار سے کافر ہونا چاہیے اور جواب یہ ہوسکتا ہی کہ اجماع ہم تک متواتر منقول نہین ہوا بلکہ خبر الواحد ہی تو ایسا اجماع قطعی نہین ہوتا ہی کیونکہ مدار تو ثبوت پر ہی حتی کہ حدیث اگر متواتر ثبوت ہو جاوے تو وہ مثل قرآن مجید کے ہی بس فرق ظاہر ہوا کہ خمر کا حرام ہونا نص قرآنی و حدیث مشہور قوی ثبوت ہوا اور ان شرابون کا حرام ہونا بحدیث الواحد یا اجماع ظنی ثبوت ہوا پس وہ قطعی نہین ہی۔ ولا یجب الحد بشربہا حتی یسکر ویجب بشرب قطرۃ من الخمر۔ اور فرق دوم یہ ہی کہ ان شرابون کے پینے سے حد شرعی واجب نہوگی یہان تک کہ اسکو نشہ ہو جاوے اور خمر سے ایک قطرہ پینے پر حد واجب ہوگی ف کیونکہ خمر کی تحریم بوجہ نص کے ہی اور نشہ کی علت سے نہین ہی اور دیگر مسکرات کی حرمت اجتہادی بوجہ سکر کے ہی لہذا اگر مسکرات دیگر سے اسقدر پیا کہ نشہ نہوا تو حد نہین جاری جائیگی۔ پھر آیا اسقدر پینا کہ نشہ نہو مباح ہی کہ نہین تو اسمین اختلاف ہی اور اکثر معتمد یہ جانا گیا کہ مباح ہی لیکن گروہ قلیل کی تائید قول مین وہ احادیث ہین جنمین چھوہارے وغیرہ کی شراب کو خمر کہا گیا ہی اور حد ساقط ہونا بوجہ عدم قطعیت کی اس امر کا منافی نہین کہ کل کی حرمت مین مساوی ہون۔ فافہم م۔ ونجاستہا خفیفۃ فی روایۃ وغلیظۃ فی اخری۔ اور دیگر شرابون کی نجاست ایک روایت مین خفیفہ ہی اور ایک روایت مین غلیظہ ہی۔ ونجاسۃ الخمر غلیظۃ روایۃ واحدۃ۔ اور خمر کی نجاست بالاتفاق ایک روایت ہی کہ نجاست غلیظہ ہی۔ ویجوز بیعہا ویضمن متلفہا عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما فیہما۔ اور امام ابوحنیفہ رم کے نزدیک سوائے خمر کے دیگر شرابون مذکورہ کی بیع جائز ہی اور انکے تلف کرنے والے پر تاوان واجب ہوگا بخلاف صاحبین کے کہ صاحبین کے نزدیک بیع بھی جائز نہین اور تاوان بھی لازم نہوگا۔ لانہ مال متقوم۔ ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ دیگر شرابین قیمتی مال ہین۔ وما شہدت دلالۃ قطعیۃ بسقوط تقومہا بخلاف الخمر غیر ان عندہ تجب قیمتہا لا مثلہا علی ما عرف ولا ینتفع بہا بوجہ من الوجوہ لانہا محرمۃ۔ اور کوئی دلیل قطعی اس بات پر شاہد نہین ہی کہ ان شرابون کا قیمتی ہونا ساقط ہوگیا بخلاف خمر کے کہ اسکا تقوم بدلیل قطعی ساقط ہی لیکن اتنی بات ہی کہ امام ابوحنیفہ رم کے نزدیک دیگر شرابون کے تلف کرنے والے پر انکی قیمت واجب ہوگی اور مثل واجب نہوگا جیسا کہ اصول مین معلوم ہوچکا ہی اور خمر کی طرح ان شرابون

Marfat.com

سے بھی کسی طور پر نفع نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ سب حرام ہیں ف لیکن جب یہ سب حرام ہیں کہ انسے کسی طرح انتفاع
جائز نہیں ہے تو یہ کیونکر قیمتی ہو سکتی ہیں کیونکہ علماء نے تصریح کردی کہ مال متقوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ اس سے انتفاع
شرعًا مباح ہو تو جب انتفاع مباح نہیں تو تقوم بھی نہ رہا علاوہ بریں دلیل قطعی تو اعتقاد کے واسطے لازم آتی ہے اور عملیات
میں غالب گمان کافی ہے تو حق عمل میں ان شرابوں کا قیمتی ہونا ساقط ہے - نتائج الافکار - وعن ابی یوسف رح انه یجوز
بیعها اذا کان الذاهب بالطبخ اکثر من النصف دون الثلثین - اور امام ابو یوسف سے نوادر میں مذکور ہے
کہ سوائے خمر کے دیگر شرابوں میں دو تہائی سے کم اور نصف سے زیادہ جل گیا ہو تو انکی بیع جائز ہے - فی الجامع الصغیر
وماسوی ذلک من الاشربة فلا باس به قالوا هذا الجواب علی هذا العموم والبیان لایوجد فی غیره
اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ خمر کے سوائے سکر و بادہ و منصف یہ سب بھی چھوڑکر باقی شرابوں میں کچھ مضائقہ نہیں
مشائخ نے فرمایا کہ اس عموم بیان کے ساتھ کسی کتاب میں یہ حکم نہیں معلوم ہوتا ہے - و هو نص علی ما یتخذ من الحنطة
والشعیر والعسل والذرة حلال عند ابی حنیفة رح ولا یحد شاربه عنده وان سکر منه ولا یقع طلاق
السکران منه بمنزلة النائم ومن ذهب عقله بالبنج ولبن الرماک - اور یہ جامع صغیر کی عبارت صریح
ہے کہ جو گیہوں و جو و شہد و جوار سے بنائی جاوے وہ ابو حنیفہ کے نزدیک حلال ہے اور اُسکے پینے والے کو حد نہیں
ماری جائیگی اگرچہ وہ اس سے نشہ میں ہو جائے اور جو شخص اسکے پینے سے مست ہو گیا اسکی طلاق واقع نہوگی جیسے
اُس شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی جو خواب میں ہو یا جسکی عقل بوجہ خراسانی اجوائن یعنی بھنگ کے یا گھوڑی کا
دودھ پینے کے زائل ہوئی ہو - وعن محمد رح انه حرام ویحد شاربه اذا سکر منه ویقع طلاقه اذا سکر منه کما
فی سائر الاشربة المحرمة - اور امام محمد نے کہا کہ گیہوں و جو وغیرہ کی بنائی ہوئی شراب بھی حرام ہے اور اسکے پینے والے
کو حد ماری جائیگی جب نشہ میں ہو (اور اسی قول پر فتوی ہے النہایہ -) اور اگر وہ اس سے نشہ میں ہو کر طلاق دے
تو اسکی طلاق بھی واقع ہو جائیگی جیسے دیگر شرابہائے محرمہ کے مست کی طلاق واقع ہوتی ہے - وقال فیه ایضا وکان
ابو یوسف رح یقول ما کان من الاشربة یبقی بعد ما یبلغ عشرة ایام ولا یفسد فانی اکرهه ثم رجع الی
قول ابی حنیفة رح - اور یہ بھی جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ابو یوسف پہلے کہتے تھے کہ شرابوں میں سے جو شراب کہ رسیدہ
ہو جانے کے بعد دس دن باقی رہے اور خراب نہو تو میں اُسکو حرام جانتا ہوں پھر اس سے رجوع کرکے ابو حنیفہ رح کا قول
اختیار کیا - وقوله الاول مثل قول محمد رح ان کل مسکر حرام الا انه تفرد بهذا الشرط - اور ابو یوسف کا
پہلا قول مثل قول امام محمد رح ہے کہ ہر مسکر حرام ہے صرف اتنا فرق تھا کہ یہ شرط ابو یوسف نے تنہا لگائی ف یعنی دس
دن تک باقی رہے اور نہ بگڑے تو حرام ہے اور یہی ابن عباس کا قول ہے چنانچہ ضحاک نے ابن عباس سے روایت کی جو نبیذ دس
تک چھوڑ دینے سے خراب نہو بلکہ اچھی ہو جاسے تو اُسمیں خیر نہیں ہے یعنی حرام ہے اور اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے
روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے سوائے اتنی بات کے کہ ضحاک نے خود ابن عباس کو نہیں پایا - ومعنی قوله یبلغ یغلی
ویشتد - اور قول ابی یوسف کہ رسیدہ ہو جاوے اسکے یہ معنی کہ جوش کھا کر تند پڑجاوے - ومعنی قوله ولا یفسد
لا یحمض - اور قول ابی یوسف کہ خراب نہو اور نہ بگڑے اسکے یہ معنی کہ کھٹی نہ ہو جائے - ووجهه ان بقاء هذه
المدة من غیر ان یحمض دلالة قوته وشدته فکان آیة حرمته ومثل ذلک مروی عن ابن عباس
رضی الله عنهما - اور اسکی وجہ یہ ہے کہ دس دن تک باقی رہنا بدون اسکے کہ کھٹی پڑجاوے اس امر کی دلیل ہے کہ اسمیں
قوت و شدت ہے تو یہ اُسکے حرام ہونے کی دلیل ہے اور ایسا ہی اثر ابن عباس رضی الله عنهما سے مروی ہے - وابو حنیفة رح

Marfat.com

يعتبر حقيقة الشدة على الحد الذي ذكرناه فيما يحرم اصل شربه وفيما يحرم السكر منه على ما نذكره ان شاء
الله تعالى وابو يوسف رح رجع الى قول ابي حنيفة رح فلم يحرم كل مسكر ورجع عن هذا الشرط ايضاً۔
اور ابو حنیفہ رح نے حقیقی شدت اُس حد پر اعتبار کی جو ہمنے اوپر بیان کی یعنے جوش کھا کر تند ہو اور جھاگ ڈالی خواہ
ایسی شراب ہو جو اصلی حرام ہے یعنے خمر اور خواہ ایسی شراب ہو جس سے نشہ حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم اسکو بیان
کرینگے۔ اور ابو یوسف رح نے قول ابو حنیفہ کی جانب رجوع کیا پس ہر مسکر کو حرام نہیں ٹھہرایا اور شرط مذکور سے بھی رجوع
کیا یعنی دس دن میں بگڑنے کی شرط سے بھی رجوع کیا۔ وقال في المختصر ونبيذ التمر والزبيب اذا طبخ كل
واحد منهما ادنى طبخة حلال وان اشتد اذا شرب منه ما يغلب على ظنه انه لا يسكر من غير لهو ولا طرب
وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وعند محمد والشافعي رح حرام والكلام فيه كالكلام في المثلث
العنبي ونذكره ان شاء الله تعالى - اور مختصر قدوری میں مذکور ہے کہ چھوارے کی نبیذ و انگور کی نبیذ یعنی انکا
بھگویا ہوا پانی جبکہ تھوڑا پکایا جاوے تو حلال ہے اگرچہ تند ہو کر جوش سے جھاگ دے بشرطیکہ اسمیں سے اسقدر
پئے کہ غالباً اُس سے نشہ نہوگا اور لہو و طرب کی نیت نہو اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد و شافعی کے
کے نزدیک اسکا قلیل و کثیر سب حرام ہے اور جیسے مثلث انگوری میں کلام ہے ویسے ہی کلام اسمیں ہے اور ہم اسکو انشاء
اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ قال ولا بأس بالخليطين لما روي عن ابن زياد انه قال سقاني ابن عمر رض شربة
ما كدت اهتدي الى اهلي فغدوت اليه من الغد فاخبرته بذلك فقال ما زدناك على عجوة وزبيب
وهما من الخليطين وكان مطبوخا لان المروي عنه حرمة نقيع الزبيب وهو النيء منه - چھوارے اور
انگور کو ملا کر شربت نکالنے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ابن زیاد نے روایت کی کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے
ایک شربت پلایا کہ قریب تھا کہ میں اپنے گھر نہ پہونچوں پھر دوسرے روز جا کر میں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ حال
بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے تو تجھے صرف عجوہ چھوارے اور خشک انگور کے سوا اور کوئی چیز نہیں پلائی۔
رواہ محمد فی الآثار۔ اور یہ نبیذ خرما و انگور خلیط تھے اور پکائے ہوئے تھے کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت آئی کہ انگور
بھگو کر اُسکا کچا پانی حرام کہتے تھے ف۔ لیکن شارحین نے یہ روایت نہیں پائی۔ اور روایت ابن زیاد کو امام محمد
نے ذکر کیا کہ اخبرنا ابو حنیفة عن سليمان الشيباني عن ابن زياد الى آخره - امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور
یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ حافظ العصر شیخ ابن حجر نے کہا کہ میں ابن زیاد کو نہیں پہچانتا اور میں نے نہیں دیکھا
کہ کسی نے اسکا نام بیان کیا ہو۔ عینی نے کہا کہ سلیمان الشیبانی تو ابو اسحاق ہے اور ابن زیاد یہ عبد اللہ بن زیاد ہے
منذری نے ذکر کیا کہ شیخ مرتضیٰ حسینی نے کہا کہ یہ ظاہراً محمد بن زیاد ہے جو شعبہ کے شیوخ میں ہے اور اسنے ابوہریرہ سے
روایت کی اور وہ ابن سیرین کے اقران میں سے ہے بالجملہ وہ عبد اللہ بن زیاد ہو یا محمد بن زیاد ہو یا ابن زیاد ابو مریم ہو
بہر صورت یہ شخص ثقہ ہے اور ابو حنیفہ نے ابن عمر و ابراہیم نخعی سے بھی جواز روایت کیا۔ وما روي انه عليه السلام
نهى عن الجمع بين التمر والزبيب والرطب والبسر محمول على حالة الشدة وكان ذلك في الابتداء
اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے چھوارہ و انگور جمع کرنے سے منع فرمایا یا گدر خرمہ و خام
جمع کرنے سے منع فرمایا تو یہ محمول ہے کہ قحط سالی کی حالت میں تھا اور یہ ابتداء میں تھا ف۔ یعنی لوگوں کو اس
امر سے منع کر دیا کہ چھوارے و انگور کو جمع کر کے نہ کھائیں یعنی ایک ہی چیز کھائیں اور دوسری محتاجوں کو دیں تاکہ
فقیروں کا بھلا ہو لیکن یہ تاویل مشکل ہے اسواسطے کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

Marfat.com

زبیب اور چھوارے دونوں کو جمع کر کے نبیذ لینے سے منع فرمایا اور خام وگدر چھوارے کو جمع کر کے نبیذ لینے سے منع فرمایا
رواہ البخاری ومسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ابو قتادہ میں مذکور ہی مع زیادت کے کہ فرمایا ہر ایک سے علٰحدہ نبیذ بناؤ
رواہ السنۃ الا الترمذی۔ اور یہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مذکور ہی۔ رواہ مسلم۔ اور یہی ممانعت حدیث ابن عباس
وابن عمر و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم میں وارد ہی۔ کما رواہ مسلم۔ پس اگر ابن زیاد کی روایت صحیح ہو تو حضرت ابن عمر
رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معارض ہو لیکن مصنف رحمہ نے جواب دیا کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں بحالت قحط ممانعت
تھی پھر جب اللہ تعالیٰ نے آسانی دی تو مضائقہ نہیں ہی اور یہی امام محمد رحمہ نے ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم النخعی
روایت کیا کہ ہیا بتدا میں تنگی معیشت کی وجہ سے تھا جیسے چھوارے کو گرد گوشت دسمن سے ممانعت تھی پھر جب اللہ تعالیٰ
نے لوگون پر فراخی دی تو اب کچھ مضائقہ نہیں ہی۔ کما فی الآثار۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ش ع م۔ قال ونبیذ العسل
والتین ونبیذ الحنطۃ والذرۃ والشعیر حلال وان لم یطبخ۔ قدوری نے کہا کہ نبیذ شہد و انجیر حلال ہی اور
نبیذ گندم و جو وارزو بھی حلال ہی اگرچہ پکائی نہ جاوے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح اذا کان من
غیر لہو وطرب۔ اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہی بشرطیکہ بغیر لہو وطرب ہو۔ لقولہ علیہ السلام الخمر
من ہاتین الشجرتین واشار الی الکرمۃ والنخلۃ خص التحریم بہما والمراد بیان الحکم۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمر تو ان دو درختوں سے ہی اور درخت انگور وخرما کی طرف اشارہ کیا۔ رواہ مسلم۔ پس آپ نے
انھیں دونوں درختوں کے ساتھ خاص فرمائی اور اس سے مراد بیان حکم ہی یعنی حرمت خمر کا حکم ان دو درختوں انگور
وخرما سے ہوتا ہی پس اس سے لازم آیا کہ شہد و انجیر وغیرہ سے نہوگا۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ استدلال مشکل ہی کیونکہ حدیث
مین آیا کہ ہر مسکر خمر ہی۔ کما رواہ مسلم وغیرہ۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ فتوی امام محمد کے قول پر ہی کہ ہر مسکر حرام ہی اور یہی حق ہی
واللہ تعالیٰ اعلم۔ ثم قیل یشترط الطبخ فیہ لاباحتہ وقیل لایشترط وہو المذکور فی الکتاب لان قلیلہ لایدعو
الی کثیرہ کیف ما کان وہل یحد فی المتخذ من الحبوب اذا سکر منہ قیل لا یحد وقد ذکرنا الوجہ من قبل
قالوا والاصح انہ یحد فانہ روی عن محمد رح فیمن سکر من الاشربۃ انہ یحد من غیر تفصیل وہذا لان الفساق
یجتمعون علیہ فی زماننا اجتماعہم علی سائر الاشربۃ بل فوق ذلک وکذلک المتخذ من الالبان اذا
اشتد فہو علی ہذا وقیل ان المتخذ من لبن الرماک لایحل عند ابی حنیفۃ رح اعتبارا بلحمہ اذ ہو متولد منہ
قالوا والاصح انہ یحل لان کراہۃ لحمہ لما فی اباحتہ من قطع مادۃ الجہاد اولاحترامہ فلا تتعدی الی لبنہ
پھر بعض نے کہا کہ ان حبوب سے بنائی ہوئی شراب مباح ہونے کے لیے پکانا شرط ہی اور بعض نے کہا کہ شرط نہیں ہی اور
یہی کتاب قدوری مین مذکور ہی کیونکہ اسمین سے قلیل جانب کثیر داعی نہیں ہوتا ہی چاہے خام ہو یا مطبوخ ہو پھر اگر حبوب کی
بنائی ہوئی شراب سے نشہ مین ہوگیا تو بعض نے کہا کہ حد ماری جائیگی اور بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی اور ہمنے بلی
وجہ سابق مین بیان کی مشائخ نے فرمایا کہ اصح یہ ہی کہ حد مارا جائیگا کیونکہ امام محمد سے روایت ہی کہ جو شخص ان شرابون کے
نشہ مین ہوا اسکو حد ماری جائیگی اور اس قول مین امام محمد نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی یعنی شراب حبوب یا غیر حبوب کا
کچھ فرق نہیں ہی اور حد کی وجہ یہ ہی کہ فاسق لوگ ہمارے زمانہ مین دیگر شرابون کی طرح ان شرابون پر بھی مجتمع ہوتے ہین
بلکہ اُنسے بڑھکر مجتمع ہوتے ہین۔ اور اسی طرح جو شراب کہ گھوڑیون وغیرہ کے دودھ سے بنائی جائے جب اسمین شدت اور
تندی آجائے تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہی اور بعض نے کہا کہ گھوڑیون کے دودھ سے جو شراب بنائی جائے وہ امام
ابو حنیفہ کے نزدیک حلال نہین ہی بقیاس اُسکے گوشت کے کیونکہ دودھ تو گوشت سے پیدا ہوتا ہی اور مشائخ نے فرمایا کہ

ف ۱۔ یعنی سوکھا چھوہارا اور منقہ ملا کر ۱۲

اصح یہ ہے کہ وہ ابو حنیفہ کے نزدیک حلال ہے کیونکہ اُسکے گوشت کی کراہت اس وجہ سے کہ اُسکے مباح ہونے مین مادۂ جہاد قطع ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ اُسکا گوشت محترم ہے تو یہ علت اُسکے دودھ کی جانب متعدی نہوگی۔ قال وعصیر العنب اذا طبخ حتی ذہب ثلثاہ وبقی ثلثہ حلال وان اشتد وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد ومالک والشافعی رح حرام وہذا الخلاف فیما اذا قصد بہ التقوی اما اذا قصد بہ التلہی لایحل بالاتفاق وعن محمد مثل قولہما وعنہ انہ کرہ ذلک وعنہ انہ توقف فیہ۔ اور شیرۂ انگور جب پکایا جاوے یہانتک کہ اُسکی دو تہائی جل جائے اور ایک تہائی باقی رہے تو وہ حلال ہے اگرچہ اسمین جوش و اشتداد ہو اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد ومالک وشافعی نے فرمایا کہ حرام ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت مین ہے کہ اسکے پینے سے عبادات پر قوت مقصود ہو اور اگر اس سے لہو وطرب مقصود ہو تو بالاتفاق حلال نہین ہے اور امام محمد سے ایک روایت مثل قول ابو حنیفہ وابو یوسف مروی ہے اور تیسری روایت یہ ہے کہ امام محمد نے اسکو مکروہ جانا اور چوتھی روایت یہ ہے کہ امام محمد نے اسمین توقف کیا۔ لہم فی اثبات الحرمۃ قولہ علیہ السلام کل مسکر خمر وقولہ علیہ السلام ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام ویروی عنہ علیہ السلام ما اسکر الجرۃ منہ فالجرعۃ منہ حرام ولان المسکر یفسد العقل فیکون حراما قلیلہ وکثیرہ کالخمر۔ امام محمد و امام مالک وشافعی کی دلیل احادیث وقیاس ہے۔ حدیث اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر مسکر خمر ہے اور حدیث دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس چیز کا کثیر نشہ کرے تو اُسکا قلیل بھی حرام ہے اور حدیث سوم یہ کہ جسمین سے ایک گھڑا نشہ کرے اوسمین سے ایک گھونٹ حرام ہے اور دلیل قیاس یہ ہے کہ مسکر بھی عقل کو بگاڑتا ہے تو اسمین سے بھی قلیل وکثیر حرام ہوگا جیسے خمر مین ہے ف۔ حدیث اول صحیح مسلم مین موجود ہے اور حدیث دوم کو نسائی وعبد الرزاق نے روایت کیا اور حدیث سوم جو دوم کے معنی مین ہے اور وہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے چنانچہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ بروایت ابوداؤد و ترمذی وابن ماجہ وابن حبان باسناد صحیح۔ اور حدیث سعد بن ابی وقاص بروایت نسائی وابن حبان باسناد صحیح حتی کہ منذری نے کہا کہ اسکی اسناد اس باب مین سب سے جید ہے۔ وحدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت دارقطنی وحدیث عائشہ رضی اللہ عنہا بروایت ابوداؤد و ترمذی وابن حبان واحمد باسناد صحیح۔ وحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بروایت اسحاق والطبرانی باسناد جید۔ حدیث خوات بن جبیر بروایت حاکم ودارقطنی۔ وحدیث زید بن ثابت رضی اللہ عنہ بروایت الطبرانی پس معلوم ہوا کہ حدیث صحیح ہے۔ ولہما قولہ علیہ السلام حرمت الخمر لعینہا ویروی بعینہا قلیلہا وکثیرہا والسکر من کل شراب۔ اور ابو حنیفہ وابو یوسف رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حرام کی گئی خمر بذات خود اسکا قلیل وکثیر سب اور دیگر شرابون سے سکر حرام کیا گیا ہے ف۔ لیکن یہ حدیث مرفوع ثابت نہین ہوئی بلکہ اور امام ابو حنیفہ نے مانند عقیلی وغیرہ کے اسکو ابن عباس کا قول روایت کیا ہے۔ خص السکر بالتحریم فی غیر الخمر اذ العطف للمغایرۃ۔ تو خمر کے سواے دیگر شرابون مین خصوص نشہ حرام کیا گیا ہے کیونکہ عطف تو مغایرت کے واسطے ہے ف۔ یعنی خمر پر دیگر کا عطف کیا پس اگر دیگر شرابون مین بھی عین حرام ہو تو عطف بیکار ہے لہذا فرق یہ ہے کہ خمر بذاتہ حرام ہے اور دیگر مین نشہ حرام ہے۔ رہا جواب قیاس تو یہ مسلم کہ مفسد عقل حرام ہے۔ وان المفسد ہو القدح المسکر اور مفسدہ وہ قدح ہے جو مسکر ہوا۔ وہو حرام عندنا۔ اور یہ ہمارے نزدیک بھی حرام ہے۔ انما یحرم القلیل منہ لانہ یدعو لرقتہ ولطافتہ الی الکثیر فاعطی حکمہ والمثلث لغلظہ لایدعو وہو فی نفسہ غذاء فبقی علی الاباحۃ اور خمر مین سے قلیل اسی وجہ سے حرام ہوا کہ خمر اپنی رقت ولطافت کی وجہ سے کثیر کی جانب داعی ہوتی ہے تو قلیل کو بھی کثیر کا حکم دیا گیا اور مثلث تو بوجہ گاڑھے پن کے اسکی جانب داعی نہین ہوتا ہے اور یہ بذات خود ایک غذا ہے تو وہ اباحت پر باقی ہے۔

Marfat.com

ف۔ لیکن یہ سب توجیہات بمقابلہ حدیث کے کیونکر مقبول ہونگی لہذا جواب دیا۔ والحدیث الاول غیر ثابت علی ما بیناہ۔ اور حدیث اول یعنی ہر مسکر خمر ہے۔ ثابت نہیں ہے جیسا کہ ہمنے اوپر بیان کیا ف۔ کہ اسمین یحییٰ بن معین رح نے طعن کیا ہے لیکن یہ امر ثبوت نہیں ہوا کہ یحییٰ رح نے طعن کیا اور کیونکر کہ وہ تو صحیح مسلم کی روایت ہے بلکہ اسکی صحت تسلیم کرنا لازم ہے لہذا اسکو تسلیم کرکے جواب دیا۔ ثم ہو محمول علی القدح الاخیر اذ ہو المسکر حقیقۃ۔ پھر بعد تسلیم صحت کے حدیث مذکور، اس مسکر کے قدح اخیر پر محمول ہے کیونکہ نشہ کر لینے والا درحقیقت یہی قدح اخیر ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ قدح اخیر کو خمر کا حکم یعنے حرام ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث دوم و سوم کا جواب نہیں ہو سکتا کیونکہ اسمین صریح یہ مذکور ہے کہ جسکا کثیر مسکر ہو اسمین سے قلیل بھی حرام ہے اور اوپر معلوم ہوا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بطرق متعددہ ثابت ہے یہ وہ بحد شہرت پہنچ گئی اور اسمیں اس تاویل کو گنجائش نہیں ہے۔ اب رہا یہ کہ مثلث میں پانی ڈالکر رقیق کر دیا گیا تو کیا حکم ہے۔ والذی یصب علیہ الماء بعد ما ذہب ثلثاہ بالطبخ حتی یرق۔ اور وہ مثلث کہ پکانے سے دو تہائی جل جانے کے بعد اسمین پانی ڈالا گیا کہ وہ رقیق ہو گیا۔ ثم یطبخ طبخۃ۔ پھر وہ پکایا گیا۔ حکمہ حکم المثلث لان صب الماء لا یزیدہ الا ضعفا۔ تو اسکا حکم بھی مثل مثلث کے ہے اسواسطے کہ پانی ڈالنے سے اسمین سوائے ضعف کے کچھ نہیں بڑھیگا ف۔ یعنی اسمین اشتداد نہیں ہو سکتا بلکہ وہ پانی ڈالنے سے زیادہ کمزور ہو جائیگا۔ بخلاف ما اذا صب الماء علی العصیر ثم یطبخ حتی یذہب ثلثا الکل۔ برخلاف اسکے اگر شیرۂ انگور خام میں پانی ڈالا گیا پھر وہ پکایا گیا حتی کہ اس کل کا دو تہائی جل گیا ف۔ تو باقی حلال نہیں ہے۔ لان الماء یذہب اولا للطافتہ او یذہب منہما فلا یکون الذاہب ثلثی ماء العنب۔ اسواسطے کہ پانی اپنی لطافت کی وجہ سے پہلے اڑ جائیگا یا جو کچھ اڑا وہ پانی و شیرہ دونوں سے ملکر گیا تو خالی آب انگور میں سے دو تہائی نہیں گیا ف۔ پس وہ مثلث نہوا تو حلال بھی نہوا۔ ولو طبخ العنب کما ہو اور اگر انگور کا دانہ جیسا ہے ویسا ہی پکایا گیا ف۔ یعنی دانہ انگور کو بغیر پانی ڈالے پکایا جاوے۔ ثم یعصر پھر وہ نچوڑا جاوے۔ یکتفی بادنی طبخۃ فی روایۃ عن ابی حنیفۃ رح۔ تو ابو حنیفہ رح سے ایک روایت میں کمتر پکانا کافی ہے ف۔ یہ شرط نہیں کہ اسقدر پکایا جاوے کہ دو تہائی جل جاوے۔ وفی روایۃ عنہ لا یحل ما لم یذہب ثلثاہ بالطبخ۔ اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ رح سے آیا کہ وہ حلال نہوگا جب تک کہ پکانے سے دو تہائی نہ جل جاوے وہو الاصح لان العصیر قائم فیہ من غیر تغیر فصار کما بعد العصر۔ اور یہی اصح روایت و اصح قول ہے اسواسطے کہ شیرہ تو انگور کے اندر بدون تغیر کے قائم ہے تو اسکا حکم ایسا ہو گیا جیسے نچوڑنے کے بعد ہوتا ہے ف۔ کہ بغیر دو تہائی جل جانے کے حلال نہیں ہوتا ہے اسی طرح نچوڑنے سے پہلے بھی یہی شرط ہے۔ ولو جمع فی الطبخ بین العنب والتمر او بین التمر والزبیب لا یحل حتی یذہب ثلثاہ لان التمر ان کان یکتفی فیہ بادنی طبخۃ فعصیر العنب لا بد ان یذہب ثلثاہ فیعتبر جانب العنب احتیاطا۔ اور اگر انگور و چھوارے کو ملاکر یا چھوارے و مویز کو ملاکر پکایا حلال نہیں ہے یہانتک کہ دو تہائی جل جاوے اس سے مراد یہ ہے کہ شیرۂ انگور تازہ یا بھگویا ہوا پانی اور چھوارے کا پانی ملاکر پکایا تو دو تہائی جل جانا شرط ہے کیونکہ چھوارے میں اگرچہ خفیف پکانا کافی ہے لیکن انگور میں دو تہائی جلانا ضروری ہے احتیاطا انگور کی جانب لحاظ رکھا جائیگا ف۔ غایۃ البیان میں کہا کہ پختہ خشک انگور کے پانی میں بھی خفیف پکانا کافی ہوتا ہے چنانچہ خود قدوری سے یہ مسئلہ اوپر صریح گذرا نتائج میں لکھا کہ اسی واسطے صاحب کافی نے عبارت کو اسطرح بدل دیا کہ اگر تازہ انگور و چھوارے کا پانی یا تازہ انگور و خشک انگور کا پانی جمع کرے تو دو تہائی جل جانا ضروری ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ مصنف نے بربنائے احتیاط بیان کیا تو خشک انگور کے پانی میں بھی یہی احتیاط ہے۔ وکذا اذا جمع بین عصیر العنب

Marfat.com

ونقیع التمر لما قلنا- اور اسی طرح اگر تازہ انگور کا شیرہ اور خشک چھوارے کا پانی جمع کیا تو بھی یہی حکم ہے ف- یعنی
دو تہائی جل جانا ضرور ہے کیونکہ جانب انگور کا لحاظ رکھا جائیگا- ولو طبخ نقیع التمر والزبیب ادنی طبخة ثم انقع فیہ
تمرا وزبیب ان کان ما انقع فیہ شیئا یسیرا لا یتخذ النبیذ من مثلہ لا باس بہ وان کان یتخذ النبیذ من مثلہ
لم یحل کما اذا صب فی المطبوخ قدح من النقیع والمعنی تغلیب جہة الحرمة- اور اگر چھوارے و خشک منقی کا
بھگویا پانی تھوڑا پکایا گیا پھر اسمیں خشک چھوارے یا انگور ڈالدیے گئے پس اگر یہ چند چھوارے یا انگور ہوں جنسے نبیذ
نہیں بنائی جاتی ہے تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر اسقدر مقدار ہو جس سے نبیذ بنانا ممکن ہے تو حلال نہیں ہے جیسے پکائی ہوئی
میں انگور یا چھوارے کا خیساندہ ایک قدح ڈالدیا گیا تو بغیر پکائے حلال نہیں ہے- اسی جہت سے کہ حرام کے پلہ کو غالب
رکھا گیا- ولا حد فی شربہ لان التحریم للاحتیاط وہو فی الحد فی درأہ ولو طبخ الخمر او غیرہ بعد الاشتداد
حتی یذہب ثلثاہ لم یحل لان الحرمة قد تقررت فلا ترتفع بالطبخ- اور اگر اسکو بغیر حلال ہونے کی حد تک
پکانے کے کسی نے پیا تو اسکے پینے والے کو حد نہیں ماری جائیگی اسواسطے کہ تحریم تو احتیاطاً ہے اور حدود میں الباہم حد کو
دور کرنے والا ہوتا ہے- اور اگر کسی نے خمر کو یا دیگر شرابہاے محرمہ کو تندی اشتداد کے بعد یہانتک پکایا کہ دو تہائی جل گئی
تو حلال نہوگی کیونکہ حرمت جم گئی ہے تو وہ پکانے سے دور نہوگی- قال ولا باس بالانتباذ فی الدباء والحنتم
والمزفت لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول بعد ذکر ہذہ الاوعیة فاشربوا فی کل ظرف فان الظرف
لا یحل شیئا ولا یحرمہ ولا تشربوا المسکر وقال ذلک بعد ما اخبر عن النہی عنہ فکان ناسخا لہ- اور کچھ
مضائقہ نہیں ہے کہ آدمی کدو کی تونبی میں یا سرخ و سبز ٹھلیا میں یا زفت کے روغن دار برتن میں (یا کھدی ہوئی لکڑی
کے برتن میں) نبیذ بناوے یعنی انمیں پانی ڈالکر اسمیں چھوارے یا انگور ڈالدے جس سے پانی میں شیرینی آجائے
جب تک کہ اسمیں سکر نہ آوے حالانکہ بیشتر ان برتنوں میں شراب رکھی جاتی تھی لہذا انکے استعمال سے منع فرمایا پھر
نسخ کر دیا کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث طویل میں ان برتنوں کے ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ ہر ظرف
میں پیو کیونکہ ظرف کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتا ہے اور مسکر مت پیو اور یہ حدیث آپ نے ممانعت کرنے کے بعد فرمائی یعنی پہلے
ان برتنوں میں ممانعت فرمائی تھی تو یہ اجازت ناسخ ممانعت ہو گئی ف ـــــ اور ممانعت کی حدیث و اجازت
کی حدیث دونوں صحیحین میں مروی ہیں- وانما ینتبذ فیہ بعد تطہیرہ فان کان الوعاء عتیقا یغسل ثلثا فیطہر
وان کان جدیدا لا یطہر عند محمد رح لتشرب الخمر فیہ بخلاف العتیق وعند ابی یوسف یغسل ثلثا و
یجفف فی کل مرة وہی مسألة ما لا ینعصر بالعصر وقیل عند ابی یوسف یملأ ماء مرة بعد اخری حتی اذا خرج
الماء صافیا غیر متغیر یحکم بطہارتہ- اور ان برتنوں میں جبھی نبیذ بنائی جائیگی کہ جب پہلے انکو پاک کر لیا جاوے پس اگر
پرانا برتن ہو تو وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائیگا اور اگر جدید ہو تو امام محمد کے نزدیک پاک نہوگا کیونکہ وہ خمر کو چوس گیا
اور امام ابو یوسف کے نزدیک نئے برتن کو بھی تین بار دھویا جائے اور ہر بار خشک کیا جائے تو پاک ہوگا اور یہ مسئلہ ایسی چیز کے
نجس ہو جانے میں ہے جسکا نچوڑنا معتاد نہو اور بعض نے کہا کہ ابی یوسف کا قول یہ ہے کہ بے در پے اسکو پانی سے بھرے حتی کہ جب پانی
صاف بغیر تغیر کے نکلے تو اسکے پاک ہونے کا حکم دیا جائیگا- قال واذا تخللت الخمر حلت سواء صارت خلا بنفسہا او
بشئی یطرح فیہا ولا یکرہ تخلیلہا- اور جب خمر سرکہ ہو گئی تو حلال ہوگئی خواہ بذات خود سرکہ ہو گئی یا اسمیں کوئی چیز ڈالنے
سے سرکہ ہوئی ہو اور اسکو سرکہ بنانا مکروہ نہیں ہے- م ک ردھم- وقال الشافعی رح یکرہ التخلیل ولا یحل
الحاصل بہ ان کان التخلیل بالقاء شئی فیہ قولا واحدا وان کان بغیر القاء شئی فیہ فلہ فی الخل الحاصل بہ

لسان فی التخلیل اقترابا من الخمر علی وجہ التمول والامر بالاجتناب ینافیہ- اور امام شافعی نے فرمایا کہ سرکہ بنانا
مکروہ ہے- (اور یہی قول مالک واحمد ہے خواہ دھوپ سے ہو یا نمک وغیرہ ڈالنے سے ہو-ع-) اور اس سے جو سرکہ حاصل ہوا
وہ بھی حلال نہیں ہے پس اگر کوئی چیز ڈالکر سرکہ بنائی گئی تو امام شافعی کا ایک ہی قول ہے کہ یہ سرکہ حلال نہیں ہے- اور اگر بغیر
چیز ڈالنے کے دھوپ وغیرہ کی گرمی سے سرکہ کی گئی تو اس سرکہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں یعنی ایک قول میں حلال ہے اور
دوسرے قول میں حلال نہیں ہے- (اور یہی قول مالک واحمد ہے ہاں اگر خود بخود سرکہ ہو گئی بدون کسی ترکیب کے تو وہ بالاتفاق
حلال ہے-ع-) امام شافعی کی دلیل ہے کہ سرکہ کرنے میں مال جمع کرنے کے طور پر خمر سے نزدیکی ہے حالانکہ خمر سے دور رہنے
کا حکم دیا گیا تو یہ اس سے منافی ہے- ف- بلکہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ
کیا خمر سرکہ بنائی جائے آپ نے فرمایا کہ نہیں- رواہ مسلم- اور ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ میں نے اپنی پرورش
کے یتیموں کے واسطے خمر خریدی تھی اور اب شراب کی تحریم نازل ہوئی تو کیا میں اسکو سرکہ بنا لوں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ اسکو بہادے
رواہ مسلم والطبرانی- مزنی رحمہ نے کہا کہ اگر اسکا سرکہ کرنا جائز ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکے بہانے کا حکم نفرماتے خصوص
جبکہ وہ یتیموں کا مال تھا اسواسطے کہ بہانے میں یتیموں کے مال کی بربادی ہے بلکہ یتیموں کے مال کی اصلاح کا حکم دیتے کہ اسکو
سرکہ بناؤ اور جسوقت تحریم خمر کی آیت نازل ہوئی ہے اسوقت صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنی اپنی شرابیں بہائیں پس
اگر سرکہ بنانا جائز ہوتا تو آپ حکم دیدیتے جیسے مردار بکری پھینکنے والوں کو ارشاد کیا کہ اسکی کھال دباغت کرو- مترجم
کہتا ہے کہ ابو عامر ثقفی کو بھی سرکہ بنانے کا حکم نہ دیا بلکہ اس نے بہادی جیسا کہ سابق میں بیان گزرا- ولنا قولہ علیہ السلام
نعم الادام الخل ولان بالتخلیل یزول الوصف المفسد وتثبت صفۃ الصلاح من حیث تسکین الصفراء
وکسر الشھوۃ والتغذی بہ والاصلاح مباح وکذا الصالح للمصالح اعتبارا بالتخلل بنفسہ وبالدباغ-
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ روٹی کے ساتھ کھانے کی عمدہ چیز سرکہ ہے- رواہ الجماعۃ الا البخاری
اور اس دلیل سے کہ سرکہ کر ڈالنے سے خمر کا وصف مفسد جاتا رہتا ہے بلکہ اسمیں وصف صالح آجاتا ہے اس راہ سے کہ وہ صفرا کو
تسکین دیتا اور شہوت کو توڑتا اور آدمی اسکے ساتھ روٹی کھاتا ہے اور ایسی اصلاح کرنا مباح ہے اور اسی طرح جو چیز کہ مصلحتوں میں
کام آوے وہ بھی مباح ہے جیسے وہ خمر کہ جو خود بخود سرکہ ہو گئی مباح ہوتی ہے اور جیسے مردار کی کھال دباغت کر لینا مباح ہے
والاقتراب لاعدام الفساد فاشبہ الاراقۃ- اور یہاں خمر سے نزدیکی اس غرض سے ہے کہ اسکا فساد دور کیا جاوے تو ایسا
ہوا جیسے خمر بہانے کے واسطے اسکے پاس جاوے- ف- اور حدیث ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ہمارے یہاں
ایک بکری تھی جسکا ہم دودھ دوہا کرتے تھے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو نہ پایا تو پوچھا کہ وہ بکری کیا ہوئی لوگوں
نے عرض کیا کہ وہ مر گئی تو فرمایا کہ تم نے اسکی کھال سے انتفاع کیوں نہیں لیا تم نے عرض کیا کہ وہ تو مردار تھی تو آپ نے فرمایا کہ
دباغت سے ر[illegible] ہو جاتی ہے جیسے خمر کو سرکہ حلال کر دیتا ہے- رواہ الدارقطنی- لیکن دارقطنی نے کہا کہ آخری جملہ فقط فرج
ابن فضالہ نے روایت کیا حالانکہ وہ یحیی بن سعید انصاری سے بہت حدیثیں ایسی لاتا ہے کہ کوئی اسکی متابعت نہیں کرتا اور وہ
راوی ضعیف ہے- اور بیہقی نے ایک حدیث روایت کی کہ تمہارے سرکہ کی اقسام میں خمر کا سرکہ بہتر ہے- بیہقی نے کہا کہ اسکو فقط
مغیرہ بن زیاد روایت کرتا ہے اور وہ قوی نہیں ہے- اور جن احادیث سے امام شافعی نے استدلال کیا انکا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ
وہ ابتدا میں بطور تشدد تھا جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک خمار کا گھر پھونک دیا- رواہ ابن سعد باسناد صحیح-
واللہ تعالی اعلم- والتخلیل اولی لما فیہ من احراز مال یصیر حلالا فی الثانی فیختارہ من ابتلی بہ واذا صار الخمر
خلا یطہر مایوازیہا من الاناء فاما اعلاہ وھو الذی نقص منہ الخمر قیل یطہر تبعا وقیل لا یطہر لانہ خمر یابس الا

Marfat.com

اذا غسل بالخل فیتخلل من ساعتہ فیطہر وکذا اذا صب منہ الخمر ثم ملئ خلا یطہر فی الحال علی ما قالوا۔ پھر خمر کو بہا دینے سے اسکا سرکہ کر ڈالنا بہتر ہی کیونکہ ایسا کرنے میں ایک مال اپنی حفاظت میں رہا جو آئندہ حلال ہو جائیگا بس جو کوئی خمر کو بطور میراث وغیرہ پاکر ایسی حالت میں مبتلا ہو تو بہانے کے بہ نسبت یہی اختیار کرے کہ اسکو سرکہ کر لے اور جب خمر سرکہ ہو گئی تو جہاں تک وہ برتن میں بھری تھی اس حد تک برتن پاک ہو جائیگا اور رہا اس سے اوپر یعنی جہاں سے شراب کم ہو کر نیچے آگئی ہی تو اسکے پاک ہونے میں دو قول ہیں بعض نے کہا کہ وہ تابع ہو کر پاک ہو جائیگا اور بعض نے کہا کہ وہ نہیں پاک ہوگا کیونکہ وہ خشک شراب ہی لیکن جب وہ سرکے سے دھو یا گیا تو اسی وقت شراب مذکور سرکہ ہو جائیگی تو وہ بھی پاک ہو جائیگا اور اسی طرح اگر اسمین سے خمر بہائی گئی پھر اسمین سرکہ بھر دیا گیا تو بقول مشائخ متاخرین وہ فی الحال پاک ہو جائیگا۔ قال ویکرہ شرب دردی الخمر والامتشاط بہ لان فیہ اجزاء الخمر والانتفاع بالمحرم حرام۔ جامع صغیر میں ہی کہ خمر کی تلچھٹ پینا یا اس سے بالوں میں کنگھی کرنا مکروہ تحریمی ہی کیونکہ اسمین خمر کے اجزاء موجود ہیں اور حرام سے نفع اٹھانا بھی حرام ہی۔ ولہذا لا یجوز ان یداوی بہ جرحا او دبرۃ دابۃ ولا ان یسقی ذمیا ولا ان یسقی صبیا للتداوی والوبال علی من سقاہ وکذا لا یسقیہا الدواب وقیل لا تحمل الخمر الیہا اما اذا قیدت الی الخمر فلا باس بہ کما فی الکلب والمیتۃ ولو لقی الدردی فی الخل لا باس بہ لانہ یصیر خلا لکن یباح حمل الخل الیہ لا عکسہ لما قلنا۔ اسی وجہ سے کہ حرام سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہی یہ نہیں جائز کہ خمر یا تلچھٹ سے زخم کا علاج کرے یا جانور کی لگی پیٹھ وغیرہ کا علاج کرے اور یہ بھی جائز نہیں کہ کسی ذمی کو شراب پلا دے اور جائز نہیں کہ دوا کے طور پر بچہ کو پلا دے اور پلانے کا وبال پلانے والے پر ہوگا (اور بچہ معذور ہی) اور اسی طرح جائز نہیں کہ جانوروں کو شراب پلا دے اور بعض نے کہا کہ شراب کو اٹھا کر جانور کے پاس نہ لا دے لیکن اگر جانور کو خمر کی طرف کھینچ لے جاوے کہ وہ پی لے تو مضائقہ نہیں ہی جیسے مردار و کتے میں ہی کہ مردار لیکر کتے کے پاس نہ ڈالے بلکہ کتے کو لا کر مردار کے پاس چھوڑ دے تو مضائقہ نہیں ہوتا ہی۔ اور اگر درد شراب کو سرکہ میں ڈال دے تو مضائقہ نہیں کیونکہ درد مذکور بھی سرکہ ہو جائیگی لیکن سرکہ کو اٹھا کر درد کی طرف لانا مباح ہی اور اسکا عکس یعنی شراب خمر کو سرکہ کے پاس لیجانا مباح نہیں ہی بدلیل مذکورہ بالا ف سرکہ خمر کی اٹھا کر لیجانا حرام ہی یہی صحیح ہی۔ الذخیرہ۔ قال ولا یحد شاربہ ای شارب الدردی ان لم یسکر وقال الشافعی رحمہ اللہ یحد لانہ شرب جزء من الخمر۔ اور خمر کی تلچھٹ پینے والے کو حد نہیں ماری جائیگی بشرطیکہ نشہ نہ ہو اور امام شافعی نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی کیونکہ خمر کا جزو پیا ہی۔ ولنا ان قلیلہ لا یدعو الی کثیرہ لما فی الطباع من النبوۃ عنہ فکان ناقصا فاشبہ غیر الخمر من الاشربۃ ولا حد فیہا الا بالسکر ولان الغالب علیہ الثفل فصار کما اذا غلب علیہ الماء بالامتزاج۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ قلیل تلچھٹ پینا کثیر کا باعث نہیں ہوتا کیونکہ طبیعتوں میں تلچھٹ سے نفرت ہی تو تلچھٹ خمر ناقص ہی تو وہ سوائے خمر کے دیگر شرابوں سے مشابہ ہو گئی حالانکہ انمیں حد بھی ہوتی ہی کہ نشہ ہو اور اس دلیل سے بھی کہ تلچھٹ پر تہ کا ثقل غالب ہوتا ہی تو ایسا ہو گیا جیسے خمر میں پانی ملانے سے اسپر پانی غالب ہو گیا ف تو جب تک نشہ نہ ہو حد نہیں ماری جاتی ہی۔ قال ویکرہ الاحتقان بالخمر واقطارہا فی الاحلیل لانہ انتفاع بالمحرم۔ اور خمر سے حقنہ لینا اور سوراخ ذکر میں خمر ٹپکانا مکروہ ہی اسواسطے کہ یہ حرام سے انتفاع ہی ولا یجب الحد لعدم الشرب وہو السبب۔ اور حد نہیں واجب ہوگی کیونکہ خمر پینا نہیں پایا گیا حالانکہ حد کا سبب یہی ہی ف کہ خمر پینے۔ ولو جعل الخمر فی مرقۃ لا تؤکل لتنجسہا بہا ولا حد ما لم یسکر منہ لانہ اصابہ الطبخ اور اگر شوربہ میں خمر ڈالی گئی تو وہ نہیں کھایا جائیگا کیونکہ وہ خمر سے نجس ہو گیا اور جب تک نشہ نہو تب تک حد نہیں ماری جائیگی

کیونکہ وہ شوربہ کے ساتھ پک گئی ہے ۔ و یکرہ اکل خبز عجن عجینہ بالخمر لقیام اجزاء الخمر فیہ ۔ اور ایسی روٹی کھانا مکروہ ہے جسکا آٹا خمر سے گوندھا گیا ہو کیونکہ اسمین خمر کے اجزا قائم ہین ف ۔ تو یہ نجس ہے جیسے پیشاب سے آٹا گوندھا ہو (فروع مختلفہ) ۔ خمر جب سرکہ ہو جاوے تو دیکھا جاوے کہ اگر اسمین کچھ ترشی آگئی لیکن اسمین کچھ تلخی بھی باقی ہے تو وہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک سرکہ نہوگی جبتک کہ تلخی دور نہو جاوے اور صاحبین کے نزدیک تھوڑی ترشی سے بھی حلال ہو جائیگی ۔ یہ اسوقت کہ خود سرکہ ہو گئی ہو ۔ اور اگر نمک وغیرہ کی ترکیب سے سرکہ بنائی گئی تو سب کے نزدیک حلال ہو جائیگی شرح الطحاوی ۔ اگر خمر مین چوہا گر کر مرا اور نکال پھینکا گیا پھر وہ خمر سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گئی اور اگر چوہا اسمین پاش پاش ہو گیا ہو تو سرکہ پاک نہوگا کیونکہ چوہے کے اجزا سرکہ نہونگے ۔ القاضیخان ۔ لہو و لعب کے طور پر بھی خمر کو ملاحظہ کرنا حلال نہین ہے اور جیر بانی کے مٹکے مین خمر کا قطرہ گرا پھر یہ مٹکا پانی ایک مٹکے سرکہ مین ڈال دیا گیا تو صحیح یہ کہ وہ خراب نہوگا اور اسی پر فتوی ہے ۔ القاضیخان الذخیرہ ۔ اگر بکری کو خمر پلائی گئی تو اسکا گوشت بے دہ مکروہ نہوگا اگرچہ خمر اسکے معدہ مین باقی ہو اور اگر اسقدر کثیر ہو کہ خمر کی بدبو اسکے گوشت مین پائی جاوے تو جلالہ کی طرح مکروہ ہے ۔ محیط السرخسی ۔ اگر پیاس سے خوف ہلاکت ہو تو بقدر ضرورت خمر پینا مباح ہے جیسے مضطر کے واسطے مردار و سور کا حکم ہے ۔ اسی طرح اگر اسکو گلے وغیرہ مین لقمہ اٹکا اور جان کا خوف ہوا اور سوائے خمر کے کوئی چیز نہین پاتا جو اسکو زائل کرے تو پینا مباح ہے ۔ القاضیخان ۔ جو شرابین کہ جو و گیہون وغیرہ و شہد و دودھ و انجیر وغیرہ سے بنائی جاتی ہین انکے پینے مین امام محمد رح کے قول پر فتوی ہے کہ حرام ہین حتی کہ جو شخص انسے نشہ مین ہو اسکو حد ماری جائیگی ۔ التبیین ۔ فقیہ ابو اللیث رح نے فرمایا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہین ۔ الخلاصہ ۔ اگر خمر مین دوا گوندھی گئی تو دونون مین جسکا غلبہ ہو اسی کا اعتبار ہوگا یعنی اس دوا کا استعمال حرام ہے لیکن حد مارنے جانے کے حق مین غلبہ معتبر ہے ۔ المحیط ۔ واضح ہو کہ مست نشہ کے سب تصرفات نافذ ہین سوائے مرتد ہونے کے اور سوائے حدود خالصہ الٰہی عز و جل کے ۔ الذخیرہ ۔ جو شخص کہ خمر یا دیگر شرابہائے مذکورہ سابق سے نشہ مین ہو جاوے اسکے تصرفات مانند طلاق و عتاق و اقرار قرضہ و اقرار مال عین و تزویج دختر صغیرہ یا پسر صغیر اور قرض دینا و لینا اور ہبہ و صدقہ جبکہ موہوب لہ و متصدق علیہ اسپر قبضہ کرلے سب نافذ ہین اور اسی کو مشائخ نے لیا ہے ۔ رہا اسلام مرتد ہونا تو وہ بحکم استحسان نہین صحیح ہے ۔ یہ حکم اس مست کے حق مین ہے جو ایسی شراب سے مست ہو جو اصل خمر سے بنائی گئی ہے یعنی خمر کی اصل انگور و خرما ہے تو جو شراب مسکر کہ انگور و خرما سے بنائی گئی ہو اسکے مست کا حکم یہ ہے جو اوپر مذکور ہوا اور اگر ایسی شراب سے مست ہوا جو شہد و جو وغیرہ اناج اور دیگر پھلون سے بنائی گئی ہے تو اسکے تصرفات نافذ ہونے مین اختلاف ہے جیسے اسکے مست پر حد واجب ہونے مین اختلاف ہے حتی کہ فقیہ ابو جعفر و شمس الائمہ سرخسی کے نزدیک حد واجب نہین تو تصرفات بھی نافذ نہین ہین ۔ اگر بنگ و اجوائن خراسانی و گھوڑی کے دودھ سے مست ہوا اور عقل زائل ہوئی تو اسکے تصرفات نافذ نہونگے اور اسی طرح اگر اسنے شربت شیرین پیا مگر چونکہ اسکے مزاج سے موافق نہوا اسکی عقل زائل ہوئی چنانچہ اسی حالت مین اسنے طلاق دیدی تو امام محمد رح نے کہا کہ اسکی طلاق واقع نہوگی اور اسی پر فتوی ہے ۔ یہ سب اسوقت کہ اسنے اپنے اختیار و رغبت کے ساتھ پی ہو اور اگر زبردستی مجبور کرکے پلایا گیا حتی کہ مست ہو گیا اسنے تصرفات کیے تو صحیح یہ کہ تصرفات نافذ نہین ہونگے ۔ القاضیخان ۔ اگر طلاق دینے کے واسطے وکیل کیا گیا اور اسنے نشہ مین مست ہو کر طلاق دی تو صحیح یہ کہ واقع ہو جائیگی ۔ الظہیریہ ۔ اجوائن خراسانی و بنگ سے اور گھوڑیون کے دودھ سے نشہ بالاجماع حرام ہے ۔ السراج الوہاج للاخلاطی ۔ اگر کسی برتن مین خمر بھری گئی تو برتن نجس ہو گیا اور اگر اسمین سے خمر نکال ڈالی گئی تو برتن تین مرتبہ دھویا جاوے تو پاک ہو جائیگا بشرطیکہ پرانا ہو اور اگر کورا برتن ہو جسمین خمر ڈالی گئی تو ابو یوسف رح کے

Marfat.com

قول پر اسکو تین مرتبہ دھویا جاوے اور ہر مرتبہ خشک کیا جاوے اور اگر خشک نکیا بلکہ بار بار اسمین پانی بھر کر جایا یہانتک کہ پانی صاف آنے لگا جسمین کچھ تغیر نہین ہی تو پاک ہوگیا - اور اسی پر فتوی ہی - اور اگر اسمین خمر پڑی رہی یہانتک کہ سرکہ ہوگئی تو امام محمد رح نے برتن کا حکم ذکر نہین کیا - حاکم ابو نصر الهرویہ رح سے نقل کیا جاتا ہی کہ خمر کے محاذی تک برتن پاک ہو جائیگا اور برتن کا اونچا سرا جہان سے خمر گھٹکر سرکہ ہوئی ہی تو وہ نجس ہی بس وہ سرکہ سے دھویا جاوے حتی کہ سب پاک ہوجاوے اور اگر ایسا نکیا تو پانی وغیرہ جو اس مقام سے لگیگا نجس ہو جائیگا - فقیہ ابو جعفر رح سے منقول ہی کہ مٹکے مین جسقدر شراب ہی جب وہ سرکہ ہوئی تو کل برتن پاک ہوگیا اور اس تکلف کی کچھ ضرورت نہین ہی اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور یہی صدر شہید رح نے اختیار کیا اور اسی پر فتوی ہی - شیرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جو اسکو خمر بناویگا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مضائقہ نہین ہی اور صاحبین رح نے کہا کہ مکروہ ہی - بعض مشائخ کا قول ہی کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بھی جبھی کراہت نہین کہ اسنے ذمی کے ہاتھ شیرہ مذکور اسقدر گران قیمت کو بیچا کہ مسلمان اسقدر دامون کو نہین خریدیگا اور اگر مسلمان بھی اتنے دامون کا خریدار موجود ہی تو خمر بنانے والے کے ہاتھ بیچنا مکروہ ہی اور یہ ایسا ہوا جیسے باغ انگور ایسے شخص کے ہاتھ بیچا کہ وہ انگورون کو خمر کے کام مین لاتا ہی تو مضائقہ نہین بشرطیکہ اسکی غرض فروخت کرنے مین دام حاصل کرنا ہو اور اگر یہ نیت ہو کہ اسکے ہاتھ فروخت کرنے سے خمر پیدا ہوگی تو مکروہ ہی - اور یہی حکم انگور کے درخت لگانے مین ہی چنانچہ اگر شراب کی نیت سے انگور کے درخت لگائے تو مکروہ ہی اور اگر انگورون کی غرض سے لگائے تو نہین - افضل یہ ہی کہ شیرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت نکرے جو اس سے شراب خمر بناویگا

كذا فی فتاوی قاضی خان - م -

فصل فی طبخ العصير

فصل شیرۂ انگور پکانے کے بیان مین -

شیخ مصنف رح نے اس مقام پر بطور تتمہ کے اس بارہ مین چند اصول بیان فرمائے جو جامع صغیر و قدوری مین مذکور نہین

الاصل ان ما ذهب بغليانه بالنار و قذفه بالزبد يجعل كان لم يكن ويعتبر ذهاب ثلثي ما بقي ليحل الثلث الباقي - اصل یہ ہی کہ جو کچھ شیرہ کہ آگ سے جوش کھانے و جھاگ ڈالنے سے جاتا رہا وہ گویا کالعدم قرار دیا جائیگا اور ما بقی کا دو تہائی جل جانا معتبر ہوگا تاکہ باقی تہائی حلال ہو - **بيانه عشرة دوراق من عصير طبخ فذهب دورق بالزبد يطبخ الباقي حتى يذهب ستة دوارق و يبقى الثلث فيحل** - اسکا بیان یہ ہی کہ دس پیمانہ (مثلاً دس لبنیان) شیرہ انگور پکایا گیا جسمین سے ایک لبنی بطریق جھاگ کے جاتا رہا تو وہ برابر پکایا جاوے یہانتک کہ چھ لبنیان جل جاوین اور تین لبنیان باقی رہے تو یہ حلال ہوگا - **لان الذي يذهب زبدا هو العصير او ما يمازجه وايا ما كان جعل كان العصير تسعة دوارق فيكون ثلثها ثلثة** - اسواسطے کہ جسقدر جزو عصیر کہ پھین ہوکر گیا وہ خود شیرہ ہوگا یا اسکے ساتھ ممزوج چیز ہوگی اور بہر حال یہ کوئی چیز ہو وہ کالعدم سمجھکر شیرۂ انگور رفقد نو لبنیان قرار دیا جائیگا تو اسکی تہائی فقط تین لبنیان ہوئین ف - پس چھ لبنیان جل جانا لازم ہی - **والاصل الآخر ان العصير اذا صب عليه الماء قبل الطبخ ثم طبخ بمائه** - اصل دیگر یہ کہ اگر شیرۂ انگور مین پکانے سے پہلے پانی ڈالا گیا پھر وہ مع پانی کے پکایا گیا ف ـــــ مثلاً نو لبنی شیرہ مین تین لبنی پانی ڈالا گیا پھر یہ سب ۱۲ لبنیان پکایا گیا -

ان كان الماء اسرع ذهابا بالرقة ولطافته يطبخ الباقي بعد ما ذهب مقدار ما صب فيه من الماء حتى يذهب ثلثاه - اگر پانی بوجہ اپنے رقیق و لطیف ہونے کے پہلے اڑ جاوے تو جسقدر پانی ڈالا گیا اسقدر جل جانے کے بعد باقی کو

یہانتک پکایا جاوے کہ اسکی دو تہائی جل جاوے ف یعنی پہلے تین لبنیان جل جاوین بعد اسکے پھر چھ لبنیون کے قدر جل جاوے تو باقی تین لبنیان حلال ہے۔ لان الذاہب الاول ہو الماء۔ کیونکہ جو پہلے جل گیا وہ پانی تھا والثانی ہو العصیر فلا بد من ذہاب ثلثی العصیر۔ اور بار دوم شیرۂ انگور جلا تو ضرور ہے کہ دو تہائی شیرہ جل جاوے ف یہ اسوقت کہ پانی پہلے جل جاوے وان کانا یذہبان معا تغلی الجملۃ حتی یذہب ثلثاہا ویبقی ثلثہا فیحل۔ اور اگر پانی و شیرہ دونون ساتھ ہی اُڑتے ہون تو مجموعہ کو پکایا جاوے یہان تک کہ سب کی دو تہائی جل جاوے اور ایک تہائی باقی رہے تو یہ حلال ہو جائیگا۔ لانہ ذہب الثلثان ماء وعصیرا والثلث الباقی ماء وعصیر۔ اسواسطے کہ پانی و شیرہ ملکر دو تہائی جاتا رہا اور ایک تہائی باقی مین پانی و شیرہ ہے۔ فصار کما اذا صب الماء فیہ بعد ما ذہب من العصیر بالغلی ثلثاہ۔ تو ایسا ہوگیا جیسے شیرۂ انگور مین سے دو تہائی جل جانے کے بعد اسمین پانی ڈال دیا گیا ف حالانکہ یہ مثال رہتا ہے تو وجہ مذکور مین بھی حلال ہے چنانچہ بارہ لبنی مین سے ۸ جل گئیں تو چار باقی مین سے ۳ شیرہ مین اور ایک پانی ہے۔ اور شیخ مصنف رح نے مثال کا حکم بیان نہین کیا۔ والحاصل ان یعتبر عشرۃ دوارق من عصیر وعشرون دورقا من ماء۔ مثال یہ ہے کہ دس پیمانہ شیرہ ہے اور (۲۰) پیمانہ پانی ہے ف اور دو صورتون سے خالی نہین کہ یا تو پانی پہلے جلتا ہے یا دونون برابر جلتے ہین۔ ففی الوجہ الاول یطبخ حتی یبقی تسع الجملۃ۔ لانہ ثلث العصیر۔ پس پہلی صورت مین کہ پانی پہلے جل جاتا ہے اسکو یہان تک پکایا جاوے کہ سب کا نوان حصہ رہ جاوے کیونکہ یہی شیرۂ انگور کا تہائی ہے ف کیونکہ اول سب پانی جل جاوے اور پانی کا دو تہائی جل جاوے کیونکہ شیرہ انگور کا ایک تہائی باقی رہنا چاہیے اور وہ صرف تین پیمانہ و تہائی پیمانہ ہے۔ اور یہی کل کا نوان حصہ ہے اس دلیل سے کہ ۱۰ کا ایک تہائی چاہیے اور اس سے دو چند پانی ہے تو سہ چند کا حساب کیا جاوے پس نوان حصہ لیا جاوے۔ وفی الوجہ الثانی حتی یذہب ثلثا الجملۃ لما قلنا۔ اور دوسری صورت مین (جبکہ دونون جل جاتے ہون) یہان تک پکایا جاوے کہ کل کا دو تہائی جل جاوے بدلیل مذکورہ سابق ف تو اس صورت مین ۱۰ پیمانہ رہ جاوے اور ۲۰ جل جاوین تو گویا شیرہ انگور تہائی رہگیا تھا اسمین دو چند پانی ڈال دیا گیا۔ والغلی بدفعۃ ودفعات سواء۔ اور پکانا خواہ ایکبارگی ہو یا کئی بار کرکے ہو دونون طرح یکسان ہے ف یعنی جس مدت کو اسقدر پکانا کچھ ایکبار مین شرط نہین ہے بلکہ اگر کئی دفعہ کرکے پکایا یہانتک کہ دو تہائی جل گیا تو کافی ہے۔ اذا حصل قبل ان یصیر محرما۔ بشرطیکہ یہ پکانا قبل اسکے حرام ہو جانے کے پایا جاوے ف کیونکہ یہ امر سابق مین بیان ہو چکا کہ جب کوئی شیرہ حد حرمت کو پہونچ گیا تو پھر پکانے سے اسکی حرمت زائل نہین ہوتی ہے لہذا معلوم ہو چکا کہ پکانا صرف اس امر کو مفید ہے کہ حرمت لوٹ نہ آوے اور جب حرمت ثابت ہو جاوے تو اسکو دور کرنے مین کچھ مفید نہین ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر شیرہ انگور کو متفرق کرکے جوش دیا جاوے تو دیکھا جاوے کہ اگر تندی و اشتداد و جھاگ سے پہلے واقع ہو تو مفید ہے یعنے حرمت ثابت نہونے پاویگی اور اگر بعد اسکے واقع ہو تو کچھ مفید نہین ہے اگرچہ ابتدائی ریکبارگی ہے۔ م۔ ولو قطع عنہ النار فغلی حتی ذہب الثلثان یحل لانہ اثر النار۔ اور اگر شیرۂ انگور سے آگ منقطع ہوگئی (یعنے آنچ بجھ گئی) پھر اسنے حرارت سے جوش مارا یہان تک کہ دو تہائی اُڑگیا تو وہ حلال ہو جائیگا کیونکہ یہ بھی آگ کا اثر ہے ف چنانچہ اگر شیرہ پکایا اور ۹ پیمانہ مین سے پانچ جل چکے تھے کہ آگ بجھ گئی پھر وہ حرارت باقیہ سے اُبلتا رہا حتی کہ ایک پیمانہ دیگر اڑگیا تب وہ سرد ہوگیا تو دو تہائی جلا اور ایک تہائی باقی رہا تو حلال ہے اور اگر وہ پانچ پیمانہ جل جلنے کے بعد سرد ہوگیا پھر اسنے جوش کھایا اور جھاگ لایا جس سے ایک پیمانہ اڑگیا تو

Marfat.com

یہ حلال نہ ہوگا اسواسطے کہ جب آگ کا اثر جاتے رہنے کے بعد اسمین جوش ہوا تو یہ تندی و تیزی آنے کی وجہ سے ہوگا اور
یہی خمر ہے تو خمر ہو جانے کے بعد اُس سے اُڑ جانا کچھ مفید نہیں حتی کہ پکانا کچھ مفید نہیں ہوتا ہے م۔ واصل آخر ان العصیر
اذا طبخ فذہب بعضہ ثم اہریق بعضہ کم یطبخ البقیۃ حتی یذہب الثلثان۔ اصل سوم یہ کہ شیرۂ انگور جب پکایا
گیا پس اسمین سے کسی قدر معلوم (دو تہائی سے کم) جل گیا پھر اسمین سے کچھ مقدار معلوم بہا دیا گیا تو بتلاؤ کہ اب باقی
کسقدر پکایا جاوے کہ یہ حکم ثابت ہو کہ دو تہائی جل گیا ف۔ تو حلال ہو جاوے۔ فالسبیل فیہ ان تاخذ ثلث
الجمیع۔ تو اسکا طریقہ یہ ہے کہ کل کا تہائی نکال ف۔ مثل کل۔ ۹۔ پیمانہ تھا اسکا تہائی۔ ۳۔ پیمانہ ہوئے یہ تین اور
ایک مثال شیخ مصنف رح نے بھی آئندہ بیان فرمائی ہے۔ بالجملہ کل کی تہائی لو۔ فتضربہ فی الباقی بعد المنصب
پس بہانے کے بعد باقی میں اسکو ضرب دو ف۔ مثلاً بہانے کے بعد پانچ پیمانہ باقی تھا تو۔ ۳۔ کو۔ ۵۔ میں
ضرب دو کہ۔ ۱۵۔ ہوئے۔ ثم تقسمہ علی مالبقی بعد ذہاب ماذہب بالطبخ قبل ان تیعصب منہ شیٔ فما یخرج
بالقسمۃ فہو حلال۔ پھر اس حاصل ضرب کو اس مابقی پر تقسیم کرو جو پکانے سے جل جانے کے بعد بہانے سے پہلے
رہا تھا پس جو کچھ حاصل قسمت ہو وہ حلال ہے ف۔ مثلاً فرض کرو کہ۔ ۹۔ میں سے۔ ۳۔ پیمانہ جلا تھا پھر ایک
پیمانہ بہایا گیا تھا حتی کہ۔ ۵۔ پیمانہ رہا تھا تو بہانے سے پہلے۔ ۶۔ پیمانہ باقی تھا پس۔ ۱۵۔ کو۔ ۶۔ پر تقسیم کیا تو ڈھائی
پیمانہ خارج قسمت نکلا پس معلوم ہو گیا کہ باقی۔ ۵۔ پیمانہ کو جلاؤ یہاں تک کہ ڈھائی یعنے نصف رہجاوے تو حلال
ہو جائیگا۔ یہ تو مترجم کی مثال ہے۔ اور شیخ مصنف رح نے کسور مثال دی بقولہ۔ بیانہ عشرۃ ارطال عصیر طبخ
حتی ذہب رطل۔ مثال یہ ہے کہ دس رطل شیرہ انگور پکایا گیا حتی کہ اسمین سے ایک رطل جل گیا ف۔ ۹۔
رطل باقی رہا۔ ثم اہریق منہ ثلثۃ ارطال۔ پھر اسمین سے۔ ۳۔ رطل بہا دیا گیا ف۔ اور۔ ۶۔ رطل باقی
رہ جاوینگے بہلنے سے پہلے۔ ۹۔ رطل باقی تھا۔ تو موافق قاعدہ مذکورہ بالا کے تجھے یون کرنا چاہیے کہ۔ تاخذ ثلث
العصیر کلہ۔ تو کل شیرہ مذکور کا تہائی لے ف۔ یعنی۔ ۱۰۔ رطل کا تہائی لے۔ وہو ثلثۃ وثلث۔ اور یہ تین رطل
و تہائی رطل ہے۔ وتضربہ فیما بقی بعد المنصب۔ اور اس کو بہلنے کے بعد مابقی میں ضرب دے۔ ۶۔ وہو ستۃ
اور یہ چھ رطل ہے ف۔ کیونکہ بہلنے کے بعد۔ ۶۔ رطل باقی رہا تھا۔ فیکون عشرین۔ تو حاصل الضرب۔ ۲۰۔
ہوا ف۔ کیونکہ ۳ کو ۶ میں ضرب دیا تو۔ ۱۸۔ ہوئے اور تہائی کو ۶ میں ضرب دیا تو تہائی کا چھ گونہ۔ ۲۔ ہوئے پس
۱۸ و ۲۔ کا مجموعہ۔ ۲۰۔ ہوئے۔ ثم تقسم العشرین علی مابقی بعد ماذہب بالطبخ منہ قبل ان ینصب
منہ شیٔ وذلک تسعۃ۔ پھر ۲۰۔ کو اس مابقی پر تقسیم کرو جو پکانے کے بعد بہانے سے پہلے باقی رہا تھا اور وہ
۹۔ رطل ہے ف۔ کیونکہ۔ ۱۰۔ میں سے صرف ایک رطل بوجہ پکانے کے جل گیا تھا پس (۲۰) کو (۹) پر
تقسیم کرو۔ فیخرج لکل جزء من ذلک اثنان وتسعان۔ تو ہر جزو کے واسطے اسمین سے۔ ۲۔ اور نوان
حصہ دو چند نکلا۔ فعرفت ان الحلال مابقی منہ رطلان وتسعان۔ پس تجھے معلوم ہو گیا کہ مابقی سے حلال
دو رطل و ایک رطل کے نو حصہ میں سے دو حصہ ہیں ف۔ لہذا باقی چھ رطل کو یہاں تک جلاوے کہ مقدار مذکور باقی
رہ جاوے۔ وعلی ہذا تخرج المسائل۔ اور اسی قاعدہ پر دیگر مسائل نکل سکتے ہیں ف۔ مثلاً سوال کریں کہ
کل ۲۵۔ رطل میں سے پانچ رطل جل جانے کے بعد ۵۔ رطل بہایا گیا تو باقی کو کسقدر جلاوین کہ حلال ہو۔ اور مثلاً
۳۶۔ رطل میں سے۔ ۹۔ رطل جل جانے کے بعد۔ ۴۔ رطل بہایا تو باقی کو کسقدر جلاوین کہ حلال ہو جاوے۔ اور واضح
ہو کہ ۳۶۔ کی مثال میں اگر کچھ بہایا نجاوے تو ظاہر ہے کہ جب دو تہائی یعنے۔ ۲۴۔ جل جاوے تو باقی تہائی یعنی ۱۲ رطل

Marfat.com

حلال ثلث ہے اور جب ۸ - رطل جل گیا کر ۲۰ - رطل رہا پھر ۴ - رطل بہا دیا تو ۲۴ - رطل رہا پس موافق قاعدہ کے کل کی تہائی ۱۲ - رطل لیکر اسکو مابقی بعد بہانے کے ۲۴ - مین ضرب دیا تو ۲۸۸ ہوئے اور اسکو بہانے سے پہلے مابقی یعنے ۳۲ - پر تقسیم کیا تو ہوئے ۹ - حاصل رہا پس اسی قدر حلال ہے - ولہا طریق آخر وفیما اکتفینا بہ کفایۃ وہدایۃ الی تخریج غیرہا من المسائل واللہ اعلم بالصواب - اور اسکے نکالنے کا دوسرا طریقہ بھی ہے اور جو قاعدہ ہمنے بیان کیا اور اسی پر اکتفا کیا تو دیگر مسائل کے نکالنے کے لیے اسی مین کفایت وہدایت ہے واللہ تعالے اعلم ف - اور چونکہ ان مسائل کی چندان ضرورت نہین تو قاعدۂ دوم کے تطویل تحریر کی حاجت نہین ہے واللہ تعالے اعلم بالصواب - م -

کتاب الصید

یہ کتاب شکار کے مسائل مین ہے -

الصید الاصطیاد - صید کے معنی شکار کرنا - ویطلق علی مایصاد - اور جو جانور شکار کیا جاتا ہے اسپر بھی صید کا اطلاق ہوتا ہے ف - یعنی جو جانور شکار کیا جاتا ہے اسکو بھی مجازاً صید کہتے ہین خواہ وہ ایسا جانور ہو جو کھایا جاتا ہے جیسے ہرن وغیرہ یا اسکا کھانا جائز نہو - جیسے ضبع یعنی بجو وغیرہ کیونکہ شلاً شیر وغیرہ کے مارنے سے کھال وبال کے علاوہ یہ فائدہ ہے کہ لوگون کو اس سے ایذا نہ پہونچے - اور صید وہ جانور ہے جو اصلی خلقت مین آدمی سے متوحش ہو - القاضی خان - پس اگر ہرن ہل جاوے تو بھی صید ہے برخلاف بکری و پالو گاے وغیرہ کے کہ یہ دراصل پالو ہین اگرچہ کسی وجہ سے بدک کر وحشت کرنے لگین اور کبھی ایک ہی جنس مین پالو اور وحشی ہوتے ہین جیسے پالو گاے ہے اور نیل گاے وغیرہ اور جیسے پالو کبوتر اور جنگلی کبوتر وغیرہ ہین - م - والفعل مباح - اور یہ فعل یعنے شکار کرنا مباح ہے ف - یعنی سب کے واسطے مباح ہے - لغیر المحرم - سواے محرم کے ف - جو حالت احرام حج یا عمرہ یا مطلق احرام مین ہو اور ہر جگہ مباح ہے اگرچہ مدینہ منورہ ہو - فی غیر الحرم - سواے حرم محترم کے ف - پس حاصل یہ ہوا کہ زمین گرداگرد خانہ کعبہ مین کسی وقت شکار مباح نہین ہے اور سواے حرم کے اگر حالت احرام مین ہو تو مباح نہین ورنہ مباح ہے بدلیل قرآن مجید وحدیث شریف واجماع امت وقیاس مجتہد چنانچہ ہر ایک کی تفصیل بیان فرمائی - لقولہ تعالی واذا حللتم فاصطادوا - اول بدلیل قولہ تعالے واذا حللتم الآیۃ یعنی جب تم لوگ احرام سے باہر ہو جاؤ تو شکار کرو ف - یعنی مباح ہے یعنے جیسے احرام سے پہلے تمھارے لیے مباح تھا اب بھی اباحت پر ہو جاؤ - ولقولہ عزوجل وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما - اور بدلیل قولہ تعالے وحرم علیکم الآیۃ - یعنی خشکی کا شکار مارنا تمپر حرام کیا گیا جب تک تم محرم رہو ف - اس سے معلوم ہوا کہ پہلے مباح تھا کہ احرام باندھنے سے حرام کیا گیا جب تک احرام مین رہین پھر احرام سے خارج ہو جانے کے بعد آیت اول سے مباح کر دیا - جیسے سابق مین مباح تھا - یہ تو آیت قرآن مجید سے دلیل ہے - قولہ علیہ السلام لعدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ اذا ارسلت کلبک المعلم وذکرت اسم اللہ علیہ فکل وان اکل منہ فلا تاکل لانہ انما امسک علی نفسہ وان شارک کلبک کلب آخر فلا تاکل فانک انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب غیرک - اور حدیث شریف سے دلیل یہ قول حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم ہے جو آپ نے عدی بن حاتم طائی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ جب تو نے اپنے سکھائے ہوئے کتے کو چھوڑا درحالیکہ اسپر اللہ تعالے کا نام پڑھ دیا ہو (یعنی بسم اللہ اللہ اکبر) تو اسکا پکڑا ہوا شکار تو کھا اور

اس کتے نے شکار میں سے کھالیا تو مت کھا (یعنی وہ سیکھا ہوا نہیں ہے) اسواسطے کہ اسنے تو اپنے ہی لیے پکڑا تھا (یعنی تیرے واسطے نہیں پکڑا ورنہ اسمین سے نہ کھاتا) اور اگر اس شکار مارنے مین تیرے کتے کے ساتھ مین دوسرا کتا شریک ہوگیا ہو تو اسکو مت کھا کیونکہ تونے فقط اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا تھا اور تونے اپنے کے کے سوا غیر کے کتے پر تسمیہ نہین پڑھا تھا ف — رواہ الائمۃ الستۃ فی صحاحہم۔ اور شک نہین کہ کثرت طرق و اسانید سے یہ حدیث بدرجۂ مشہور ہے جبکہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے شکار کی احادیث وارد ہین واللہ تعالے اعلم۔ م۔ وعلی اباحتہ انعقد الاجماع۔ اور شکار مباح ہونے پر اجماع امت منعقد ہے ف — پس یہ اجماع دلیل تیسری ہے اور چہارم دلیل قیاس بھی موجود۔ لانہ نوع اکتساب و انتفاع بما ہو مخلوق لذلک۔ اسواسطے کہ شکار کرنا ایک طریقہ کمائی و نفع اٹھانے کا ایسے جانور کے ساتھ ہے جو اسکے واسطے مخلوق ہے ف — حتی کہ اللہ تعالے نے ان چیزون کا انتفاع منصوص مباح فرمایا ہے اور بندون کو کبھی کھانے وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ طاعت و عبادت پر قیام کرین تو انکو شکار مباح ہے۔ وفیہ استبقاء المکلف۔ اور اسکے مباح ہونے مین ایک تو بندہ مکلف کی بقائے حیات ہے ف — کہ وہ شکار کے گوشت یا کھال وغیرہ کی قیمت سے رزق حاصل کریگا۔ وتمکنہ من اقامۃ التکالیف اور دوم اسکو طاعات ادا کرنے پر قابو ہے ف — کہ بھوک و کپڑے کی ضرورت سے فارغ ہو کر جن امور شرعیہ ادا کرنے کی اسکو تکلیف دی گئی ہے وہ پوری کریگا۔ فکان مباحا بمنزلۃ الاحتطاب۔ تو شکار کرنا بھی ایندھن کی لکڑیان لینے کیطرح مباح ہوا ف — اور واجب اسواسطے نہین کہ آدمی کو نان و نفقہ حاصل کرنے کے لیے صرف شکار ہی کا طریقہ متعین نہین ہے بلکہ زراعت و تجارت وغیرہ سے بھی حاصل کرسکتا ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ شکار کا رکن یہ کہ فعل شکار ایسے شخص سے جو اسکی اہلیت رکھتا ہو ایسے محل مین صادر ہو جو شکار وحشی ہے مع شرائط جو مذکور ہونگے۔ شکار کا حکم یہ کہ جب شکار کو پکڑا خواہ حقیقۃً یا حکماً تو اسمین ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ حکمی پکڑنا یہ کہ صید کو ایسے طور پر مجروح کردے کہ وہ ہاتھ نہ آنے سے خارج ہوجاوے یعنی جب چاہے بدون حیلہ پکڑ سکے مثلاً ہرن کو تیر مارا کہ وہ گر گیا حتی کہ جب چاہے اسکو پکڑ لے تو یہ شخص اسکا مالک ہوگیا گویا اسنے پکڑ لیا ہے پس اب اسکو دوسرا شخص نہین لے سکتا۔ واضح ہو کہ شکار حلال ہونے کے واسطے پندرہ شرطین ہین ازانجملہ پانچ شرطین طرف صیاد مین ہین۔ ۱۔ یہ کہ اسکو ذبح کرنے کی لیاقت ہو یعنی مسلمان عاقل بالغ ہو یا کتابی ہو۔ ۲۔ تیر یا شکاری کتا و باز وغیرہ چھوڑنا اسکی طرف سے متحقق ہو اور اسی کو ارسال کہتے ہین۔ ۳۔ اسکے ارسال مین ایسا شخص مجوسی وغیرہ شریک نہو جسکا شکار حلال نہین ہوتا ہے۔ ۴۔ اسنے عمداً تسمیہ چھوڑا ہو۔ اور اس شرط مین شافعی رح کا خلاف ہوگا۔ ۵۔ ارسال و پکڑنے کے درمیان کسی دوسرے کام مین مشغول نہو۔ اور ازانجملہ پانچ شرطین شکاری جانور مین ہین۔ ۱۔ وہ سیکھا ہوا ہو خواہ کتا ہو یا چیتا و باز وغیرہ ہو یعنی جالوران اپنے کھانے کے لیے دبا پڑے بلکہ مالک کے واسطے پکڑے اور زیادہ توضیح آتی ہے۔ ۲۔ ارسال کی روش پر جاوے حتی کہ اگر اسنے ہرن پر چھوڑا اور وہ مڑ کر دوسرے ہرن پر دوڑا یا تیر لے نکر کھا کر کسی پرندہ کو مجروح کیا تو یہ ارسال کی روش نہین رہی۔ ۳۔ سوائے شکاری کے شکار پکڑنے مین دوسرا جانور شریک نہو جسکا شکار حلال نہین ہے۔ ۴۔ اگر کتا وغیرہ صید کو پکڑ کر مار ڈالے تو مجروح کرکے مارا ہو حتی کہ اگر وہ حرکوش پر چڑھ بیٹھا کہ خرگوش اسکے دباؤ سے مر گیا نہ مجروح ہوکر تو حلال نہین جیسے تیر یا لکڑی ڈانگی کے دھکے سے مرگیا تو حلال نہین ہے۔ ۵۔ یہ جانور شکاری اپنے صید مین سے نہ کھاوے کیونکہ اگر خود کھانے لگا تو معلوم ہوا کہ اسنے اپنے واسطے شکار پکڑا تھا۔ ازانجملہ پانچ شرطین صید کے جانور مین ہین۔ ۱۔ یہ کہ صید حشرات الارض مین سے نہو جیسے سانپ بچھو نیولا وغیرہ و ۲ سیانی کے جانورون مین سے نہو سوائے مچھلی کے مانند مینڈک و گمرو گھڑیال وغیرہ۔ ۳۔ صید کو اپنے بازو و پنجوں سے اپنا

وسینگ وغیرہ سے اپنی جان بچانے در روکنے والا ہو - م - ایسا جانور نہو جو اپنے ناخون سے پھاڑ کر کھاتا کرتا ہے جیسے شکرہ و باز وغیرہ اور جیسے شیر و بھیڑیا وغیرہ - ۵ - وہ ذبح کرنے تک ہاتھ مین نہ آیا ہو بلکہ شکاری جانور کے مجروح کرنے سے مرچکا ہو تب ہاتھ آیا - النہایہ - م - لہذا اگر وہ ہاتھ آیا تو اب بدون ذبح کے حلال نہیں ہوا ور اسکا حاصل یہ ہے کہ اصل مین اپنے اختیار سے ذبح کرنا لازم ہے اور جب اختیاری ذبح ممکن نہو تو اضطراری ذبیحہ بذریعہ تیر وجانور شکاری کے حلال ہوجاتا ہے پس جب اسنے شکاری جانور چھوڑا اور اسنے پکڑا اور مالک پہونچ گیا درحالیکہ صید زندہ ہے اور اسکو زندہ مل گیا تو اب اسپر اختیاری ذبح کرنا واجب ہوگیا حتی کہ اگر وہ مرگیا بدون ذبح کے تو مردار ہوگیا فافہم - م - ثم اعلم ان ما یحویہ الکتاب فصلان - پھر یہ کتاب الصید جس مضمون کو بتاتا ہے وہ کل دو فصلین ہین - احدہما فی الصید بالجوارح - ایک فصل تو بذریعہ جوارح کے صید کرنے کے احکام مین ہے - والثانی فی الاصطیاد بالرمی - اور دوم بذریعہ تیر وغیرہ پھینکنے کے شکار کرنے کے بیان مین ہے ف - اور ہر ایک کا بیان درج ذیل ہے -

فصل فی الجوارح

فصل اول جوارح کے شکار مین ہے -

ف - جوارح جمع جارحہ یعنی ایسے جانورون سے شکار کرنا جو بذات خود کسب کرنے اور جرح و زخمی کرکے شکار مارتے ہین جیسے کتا و چیتا و باز و شکرہ و عقاب وغیرہ - اور معلوم ہو کہ حلال ہونے مین صید کے مجروح ہوکر مرنے کا اعتبار ہے حتی کہ تیر وغیرہ مین بھی ... اور یہ بھی واضح رہے کہ شکار مارنا جلد کھانے یا فروخت و شرکت یا حاجت سے ہو تو فعل مباح مین مشغول ہونا جائز ہے اور اگر بغرض لہو و لعب ہو تو رائگان اوقات ضائع کرنا مکروہ ہے اگرچہ وہ کچھ شکار کیا ہوا لہذا مذکورہ حاصل ہوگا پس اسکو محفوظ رکھنا چاہیے - م - قال ویجوز الاصطیاد بالکلب المعلم والفہد والبازی وسائر الجوارح المعلمۃ - مختصر قدوری مین ہے کہ شکار کرنا بذریعہ سکھلائے ہوئے کتے کے اور سکھلائے ہوئے چیتے و باز و دیگر جوارح کے جائز ہے ف - غرض کہ یہ جانور جارحہ ہو اور سکھلایا ہوا ہو - وفی الجامع الصغیر وکل شیئ علمتہ من ذی ناب من السباع وذی مخلب من الطیور فلا باس بصیدہ ولا خیر فیما سوی ذلک الا ان تدرک ذکاتہ - اور جامع صغیر مین مذکور ہے کہ ہر جانور کہ جسکو تونے درندون مین سے سکھلایا ہو یا شکاری چنگل والے پرندون مین سے سکھلایا ہو تو اسکے ذریعہ سے شکار کرنے مین مضائقہ نہین ہے اور ماسوائے انکے دیگر جانورون کے ذریعہ سے شکار مارنے مین خیر نہین یعنی حلال نہین ہے مگر اسکے تجھے صید کو زندہ ملجاوے یہانتک کہ تو اسکو ذبح کرلے ف - تو وہ ذبح کے ذریعہ سے حلال ہوجائیگا - چنانچہ اگر بغیر سیکھے ہوئے کتے یا شکرہ وغیرہ نے شکار پکڑا پس اگر اسنے مار ڈالا تو حرام ہے اور اگر زندہ مل گیا کہ تونے اسکو ذبح کرلیا تو جائز ہے بخلاف سیکھے ہوئے جوارح کے کہ اگر اسنے مار ڈالا حالانکہ تونے تسمیہ پڑھکر چھوڑا تھا تو حلال ہے اور اگر تونے اسکو زندہ پایا اور ذبح کیا یہانتک کہ مرگیا تو وہ اسوجہ سے مردار ہوگیا کہ تونے اختیاری ذبیحہ چھوڑدیا - والاصل فیہ قولہ تعالے وما علمتم من الجوارح مکلبین - اور اس باب مین اصل یہ قول اللہ عز وجل ہے - وما علمتم الآیۃ ف - یعنی تمہارے واسطے شکار ایسے جوارح کا حلال ہے جنکو تمنے سکھلایا درحالیکہ تم مکلب ہو یعنی کلب کو ادب سکھلانے والے ہو اور مراد عام لی گئی خواہ کلب کو سکھلایا ہو یا کسی دوسرے جوارح کو سکھلایا ہو - والجوارح الکواسب فی تاویل - اور جوارح ایک تفسیر مین بمعنی کواسب ہے ف - یعنی کسب کمائی کرنے والے جانور - کیونکہ جرح بمعنی کسب آیا ہے اور دوسری تفسیر مین جارحہ بمعنی جرح کرنے والا جانور ہے - والمکلبین

المسلطین - اور مکلبین کے معنی مسلط کرنے والے ف یعنی ان جوارح کو صید پر مسلط کیا تو گر یا انھون نے غالب ہو کر صید کو بھاگنے و روکنے سے خارج کر دیا کہ مالک نے اسکو پایا اور خود اپنے واسطے شکار نہیں مارا - اور اسکا حاصل یہی ہی کہ ان جوارح کو ادب سکھلا دیا ہی - فیتنا ول الکل لعمومہ - تو اس تفسیر پر آیت کریمہ سب جوارح معلمہ کو شامل ہی خواہ کلب ہو یا دوسرا جانور ہو ف اور مکلب بجائے مسلط کے ہوا سطے فرمایا کہ کلب کی کثرت تھی اور نیز کلب سے نفرت ہی تو جب کلب مین جائز ہی تو دوسرون مین بدرجۂ اولی جائز ہی و اللہ تعالی اعلم م - دل علیہ ما رو نیا من حدیث عدی رضی اللہ عنہ - دلیل اسپر وہ حدیث بھی ہی جو ہمنے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت کی ف کہ اسمین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کلب کا ارسال بیان فرمایا - واسم الکلب فی اللغۃ یقع علی کل سبع حتی الاسد - اور کلب کا نام لغت مین ہر درندہ پر بولا جاتا ہی حتی کہ شیر پر اطلاق آتا ہی ف چنانچہ روایت ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابو لہب کے حق مین بددعا فرمائی کہ الٰہی اسپر اپنے کتون مین سے ایک کتا مسلط کر دے پس اللہ تعالی نے اسپر شیر مسلط کیا جسنے اسکو پھاڑ ڈالا - ع - مترجم کہتا ہی کہ اسمین مجاز کا قرینہ موجود ہی کہ کتون مین سے ایک کتا فرمایا - اور حضرت ابن عمر و مجاہد رضی اللہ عنہم اہل زبان سے ہین باوجود اسکے انھون نے مکلبین کے لحاظ سے صرف کلاب کی تخصیص کی پس اولی یہ کہ نص مین کلاب کا ذکر ہی اور دلالت سے عموم حاصل ہی اور اسی پر سلف سے عمل چلا آتا ہی - و اللہ تعالے اعلم - م - وعن ابی یوسف رح انہ استثنی من ذلک الاسد والدب لانہما لا یعملان لغیرہما - اور ابو یوسف رح سے روایت ہی کہ ابو یوسف رح نے عموم سے شیر و ریچھ کو مستثنی کیا کیونکہ یہ دونون درندے اپنے سوائے دوسرے کے واسطے کام نہین کرتے ہین ف یعنی آدمی کے واسطے شکار نہین مارتے - الاسد لعلو ہمتہ - پس شیر تو بوجہ عالی ہمتی کے آدمی کا منقاد نہین ہوتا - والدب لخساستہ - اور ریچھ بوجہ کمینہ پن کے غیر کے واسطے شکار نہین پکڑتا ف بلکہ اسنے جو شکار مارا وہ اپنے ہی واسطے مارتا ہی اور مالک کے لیے نہین پکڑتا پس یہ دونون حیلہ ادب مین داخل نہین ہوتے ہین - والحق بہما بعضہم الحداۃ لخساستہ - اور بعض فقہاء نے شیر و ریچھ کے ساتھ چیل کو بھی بوجہ اسکے کمینہ پن کے داخل کیا ہی ف یعنی چیل بھی مستثنی ہی کیونکہ وہ بھی ایسا فرومایہ جانور ہی کہ ریچھ کی طرح جب اسنے شکار مارا تو آدمی کے واسطے نہین بلکہ اپنے ہی واسطے شکار ماریگی پس وہ مکلب نہوگی - بالجملہ ان تینون کے استثناء مین اختلاف ہی - والخنزیر مستثنی من عموم لانہ نجس العین فلا یجوز الانتفاع بہ - اور سور بالاتفاق عموم سے مستثنی ہی اسواسطے کہ وہ تو ذاتی نجس ہی تو سور کے ذریعے انتفاع جائز نہین ہی ف پس اسکو مکلب و مسلط کر کے صید کرنا جائز نہین ہی - اور اسمین اشارہ ہی کہ کتا نجس العین نہین ہی بلکہ اسکا لعاب نجس ہی اور اسی پر فتوی دیا گیا ہی و اللہ تعالی اعلم م - ثم لا بد من التعلیم لان ما تلونا من النص ینطق باشتراط التعلیم - پھر جوارح کا تعلیم دینا ضروری ہی یعنی اسکا معلمہ یعنی سکھا ہوا ہونا ضروری ہی کیونکہ ہمنے جو نص کریمہ تلاوت کی وہ صریح شرط تعلیم کے ساتھ ناطق ہی ف یعنی قولہ تعالی وما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونہن مما علمکم اللہ صریح ناطق بتعلیم ہی - والحدیث بہ وبالارسال - اور جو حدیث شریف ہمنے روایت کی وہ شرط تعلیم و شرط ارسال کے ساتھ ناطق ہی یعنی حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نص ہی کہ جارحہ سکھا ہوا ہو اور صیاد اسکو ارسال بھی کرے لہذا اگر کسی نا سکھلایا ہوا باز بدون اسکے ارسال کے خود اُڑ کر شکار پکڑے و مار ڈالے تو حلال نہین ہی پس آیت کریمہ و حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ سکھلائے ہوئے جانور شکاری کو تسمیہ پڑھکر ارسال کرنا ضروری ہی تو تعلیم و ارسال دونون شرط مفروض ہین - ولانہ انما یصیر آلۃ بالتعلیم لیکون عاملا لہ - اور اس قیاس سے کہ جانور شکاری تو تعلیم ہی سے اسکے واسطے آلۂ شکار ہوگا تاکہ وہ اسی کے واسطے شکار کرنے والا ہو ف پس گویا اسنے خود شکار کیا بذریعہ اس جانور کے تو یہ جانور اسکا آلہ ہی فیترسل

Marfat.com

بارسالہ ویمسکہ علیہ - پس جانور مذکور اسکے ارسال پر روان ہوجائیگا اور وہ شکار کو اسی کے واسطے پکڑ رکھیگا ف
اور تعلیم کے یہی معنی ہین کہ جب وہ اسکو روان کرے تو وہ اسکے کہنے و اشارہ پر روان ہوجاوے اور جس شکار کو پکڑے
اسکو مالک ہی کے واسطے رکھ چھوڑے یعنی خود اسمین سے نہ کھاوے اور مترجم نے اوپر ذکر کیا کہ یہ بھی شرط ہے کہ وہ اسی
روش پر جاوے جس پر چھوڑا گیا ہے لیکن جاننا چاہیے کہ جس روش پر چھوڑا اگر اسنے اس روش پر جس صید پر چھوڑا اتفاقاً
صید کے سوائے دوسرا مارا تو یہ جائز ہے - پھر واضح ہو کہ شکاری درندہ اور پرندہ مین فرق ہے لہذا فرمایا - **وتعلیم الکلب
ان یترک الاکل ثلث مرات** - کتے (اور چیتے وغیرہ درندہ) کی تعلیم یہ ہے کہ وہ شکار کو پکڑ کر اُس سے کھانا
تین مرتبہ چھوڑ دے ف اور اگر ایک مرتبہ یا دو مرتبہ اسنے چھوڑا تو ابھی اسکے تعلیم یافتہ ہونے کا حکم نہین دیا جائیگا حتی کہ
تین مرتبہ پورا ہوجاوے - **وتعلیم البازی ان یرجع ویجیب اذا دعوتہ** - اور باز (جرہ وشکرہ وعقاب وغیرہ) کی تعلیم
یہ ہے کہ جب اسکو بلاوے تو مان جاوے اور پلٹ آوے ف اور اگر اسنے شکار مار کر کچھ کھایا تو یہ عفو ہے یعنی اس سے اسکی
تعلیم مین نقص نہوگا ع - **وہو ماثور عن ابن عباس رضی اللہ عنہما** - اور یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول مروی ہے
ف اور قول صحابی جبکہ اسکے مخالف منصوص نہو حجت ہوگا لیکن تخریج مین لکھا کہ یہ اثر پایا نہین گیا - مترجم کہتا ہے کہ دونون
جانورون کی تعلیم مین یہ امر تو منصوص ہے کہ جب نہ کھاوے تو شکار حلال ہے اور اگر کھاوے تو اسنے اپنے واسطے پکڑا
پس تعلیم یافتہ نہین ہے - کمافی حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ عند النسائی وغیرہ - رہا یہ کہ جب تین مرتبہ نہ کھاوے
تو اسوقت تعلیم یافتہ ہونا معلوم ہوگا یہ تصریح نہین پائی جاتی ہے اور وجہ شاید یہ کہ تعلیم شرط منصوص ہے اور مقام احتیاط ہے تو
تین مرتبہ پر تعلیم قرار دی گئی چنانچہ آتا ہے اور باز وغیرہ مین کھانے و نہ کھانے پر مدار نہین بلکہ بلانے پر آجانے سے معلوم
ہوگا - **لان بدن البازی لایحتمل الضرب وبدن الکلب یحتملہ فیضرب لیترکہ** - اس دلیل قیاسی سے بھی کہ باز کا
بدن نازک مار کو برداشت نہین کرسکتا اور کتے کا بدن اسکو برداشت کرتا ہے تو کتا مارا جاوے تاکہ کھانا چھوڑ دے -
ف یعنی جب شکار پکڑے تو نہ کھاوے - **ولان آیۃ التعلیم ترک ما ہو مالوفہ عادۃ** - اور اس دلیل قیاسی
سے بھی کہ تعلیم یافتہ ہوجانے کی نشانی یہ کہ عادت کی راہ سے جو امر اسکو مرغوب ہے وہ چھوڑ دے - **والبازی متوحش
متنفر فکانت الاجابۃ آیۃ تعلیمہ** - اور باز بالطبع متوحش متنفر ہے تو کہنا مان لینا اسکے حق مین تعلیم کی نشانی ہوجائیگا
ف کیونکہ اسنے عادتی وطبعی مرغوب کو چھوڑ دیا - **اما الکلب فہو الوف** - رہا کتا تو وہ عادۃً ہلا ہوا ہے ف
پس ہل جانا اسمین ترک عادت ونشان تعلیم نہوگا - **یعتاد الانتہاب** - وہ لوٹ کی البتہ عادت رکھتا ہے ف
کہ جو چیز کھانے کی پائی اُچک لے گیا - **فکان آیۃ تعلیمہ ترک مالوفہ وہو الاکل والاستلاب** - تو اسکے تعلیم کا
نشان یہ کہ عادتی مالوف چھوڑے اور وہ کھانا اور اُچک لیجانا ہے ف لہذا جب اسنے شکار پکڑا اور نہ کھایا تو اسنے
مالوف طبیعت کو چھوڑ دیا پس معلوم ہوگیا کہ وہ سیکھ گیا ہے - **ثم شرط ترک الاکل ثلثا وہذا عندہما وہو روایۃ عن
ابی حنیفۃ رحمہم اللہ تعالے لان فیما دونہ مزید الاحتمال فلعلہ ترک مرۃ او مرتین شبعاً فاذا ترکہ ثلثا دل
علی انہ صار عادۃ لہ** - پھر جاننا چاہیے کہ تعلیم یافتہ ہوجانے کے لیے تین مرتبہ شکار سے کھانا چھوڑنا شرط کیا ہے یعنی
شرط کی کہ تین مرتبہ شکار پکڑے اور اسمین نہ کھاوے تب تعلیم یافتہ ہونا معلوم ہوجاوے اور یہ صاحبین کا قول ہے اور یہی
امام ابوحنیفہ رح سے روایت آئی ہے اس دلیل سے کہ اس سے کم یعنی ایک یا دو مرتبہ کھانا ترک کرنے مین احتمال مزید موجود
ہے کیونکہ شاید اسنے پیٹ بھرا ہونے کی وجہ سے نہ کھایا ہو پس جب اسنے تین مرتبہ اسمین سے کھانا ترک کیا تو دلیل قائم
ہوئی کہ یہ امر اسکی عادت ہوگیا ہے ف کہ خلاف عادت مالوف کے وہ سیکھ گیا کہ شکار کو مالک کے واسطے پکڑے اور نہ کھاوے

خلاصہ مقام یہ کہ تعلیم یافتہ ہونا شرط منصوص ہے پس اس شرط کا موجود و حاصل ہونا ضرور رہا کیونکہ بدون اسکے شکار حرام ہوگا تو ضرور ہوا کہ بنظر حرمت اس شرط کے موجود ہونے میں صرف اپنی اٹکل پر اکتفا نکیا جاوے بلکہ کسی دلیل شرعی سے اثبات کیا جاوے تو ہمنے تین مرتبہ ترک کو دلیل قرار دیا۔ وہذا لان الثلث عدۃ ضربت للاختبار وابلاء الاعذار اور یہ اسوجہ سے کہ شرع میں تین ایسی تعداد ہے کہ وہ امتحان کرنے اور قبول عذر کے لیے قرار دی گئی ہے۔ کما فی مدۃ الخیار جیسے مدت خیار میں ہے ف۔۔۔ کہ اگر بائع یا مشتری نے خیار لیا تو اسکے واسطے تین روز کی مدت ہے پس اسکے بعد یہ عذر نہیں ہو سکتا کہ مجھے غور و فکر کا موقع نہیں ملا حتی کہ میں نے خسارہ اٹھایا بلکہ اس مدت میں امتحان فکر سے مصلحت ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح کتے کی تعلیم کا امتحان بھی تین مرتبہ سے ہو جائیگا۔ وفی بعض قصص الاخیار۔ اور جیسے بعضے اخیار کے قصص یعنی آثار میں ہے ف۔۔۔ شاید یہ قصہ حضرت موسی و خضر علیہما السلام کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تیسری مرتبہ میں حضرت موسی علیہ السلام نے کہا کہ قد بلغت من لدنی عذرا۔ یعنی آپ میری طرف سے عذر کو پہونچ گئے یعنی عذر کی انتہا ہو گئی۔ عینی رحمہ نے لکھا کہ اسکے امثال بہت ہیں مانند قولہ تعالی تمتعوا فی دارکم ثلثۃ ایام۔ یعنی صالح علیہ السلام نے قوم کو تین روز کی مہلت دی۔ اور زکریا علیہ السلام کے واسطے نشانی تین روز مقرر فرمائی بقولہ تعالے ان لا تکلم الناس ثلثۃ ایام۔ اور حدیث اجازت کہ جب تم میں کوئی تین بار اجازت طلب کرے یعنی ملاقات کے لیے آنے میں پس اجازت نہ دیجاوے تو وہ واپس چلا جاوے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور کمتر مدت قصر مسافر اور کمتر حیض تین روز ہیں اور مانند اسکے بہت نظائر ہیں۔ بالجملہ تین ایسا عدد ہے کہ وہ امتحان آزمائش و دفع عذر کے واسطے شرعا معتبر ہے لہذا ہمنے تین مرتبہ شکار سے نہ کھانے کو دلیل تعلیم ٹھہرایا۔ ولان الکثیر ہو الذی یقع امارۃ علی العلم دون القلیل۔ اور اس دلیل سے بھی کہ کثیر ہی ایسی تعداد ہے کہ وہ علم پر نشانی واقع ہوتی ہے نہ قلیل ف۔۔۔ یعنی جب بکثرت یہ امر واقع ہو کہ اسنے شکار ترک کیا تو اس سے جان لیا جائیگا کہ وہ سیکھ گیا اور قلیل سے یہ علم نہیں ہوتا۔ پس قلیل و کثیر جتلانا چاہیے۔ والجمع ہو الکثیر وادناہ الثلث فقدر بہا۔ اور کثیر وہی کہ جمع ہو اور کمتر جمع تین ہے تو اسی سے اندازہ مقرر کیا گیا ف۔۔۔ کہ کمتر حد کثرت تین مرتبہ ہے۔ وعند ابی حنیفۃ علی ما ذکر فی الاصل لا یثبت التعلیم ما لم یغلب علی ظن الصائد انہ معلم۔ اور بنا بر روایت مبسوط کے امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تعلیم ثابت نہوگی جبتک صیاد کے غالب گمان میں نہ آوے کہ یہ جانور معلم یعنی سیکھا ہوا ہو گیا۔ ولا یقدر بالثلث لان المقادیر لا تعرف اجتہادا بل نصا وسماعا ولا سمع فیفوض الی رای المبتلے بہ کما ہو اصلہ فی جنسہا۔ اور تین بار سے اسکا اندازہ نہوگا اسواسطے کہ مقادیر کا اندازہ بذریعہ اجتہاد نہیں ہوتا بلکہ بطریق نص و سماع ہوتا ہے اور یہ موجود نہیں ہے تو معلوم ہو جانا اسی شخص کی رائے پر چھوڑا جائیگا جو اسمیں مبتلا ہو چنانچہ اس جنس کے مسائل میں یہی ابو حنیفہ رح کا قاعدہ کلیہ ہے ف۔۔۔ کہ جسمیں نص موجود نہو تو کوئی اندازہ مقدر نہیں کرتے بلکہ جس شخص کا معاملہ ہو اسی کی رائے پر چھوڑتے ہیں پس جس شکاری کا کتا ہو وہ خود اپنی رائے سے یقین کرے کہ وہ سیکھ گیا اور جبتک اسکو یہ یقین نہو تب تک اسکا شکار جائز نہوگا اور یہاں یقین کی یہی راہ ہے کہ آزمائش سے اسکے غالب گمان میں جم جاوے کہ اب یہ سیکھ گیا ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے فعلی ہذا۔ اگر دوسری بار میں تعلیم کا یقین ہو تو شکار جائز ہوگا۔ کیونکہ (۳) مرتبہ سے کوئی تقدیر مقصود نہیں ہے۔ وعلی الروایۃ الاولے۔ اور بنا بر روایت اول کہ ف۔۔۔ جسمیں صاحبین کی طرح امام رح سے بھی تین مرتبہ کی تقدیر مروی ہو۔ عندہ یحل ما اصطادہ ثالثا۔ تو اس روایت پر امام رح کے نزدیک تیسری مرتبہ میں اس جانور نے جو شکار مارا وہ حلال ہوگا۔ وعندہما لا یحل لانہ انما یصیر معلما بعد تمام الثلث وقبل التعلیم غیر معلم فکان الثالث

صید کلب جاہل۔ اور صاحبین کے نزدیک تیسری مرتبہ کا شکار حلال نہوگا اسواسطے کہ یہ شکاری جانور تو سیکھا ہوا
جبھی ہو جائیگا کہ تینوں مرتبہ پورے ہو جاتے کے بعد ہوا اور تعلیم یافتہ ہونے سے پہلے وہ معلم نہیں تو تیسری مرتبہ کا شکار
ایسے کتے کا شکار ہوا جو سیکھا ہوا نہیں ہے ف ـــ وہ حلال نہوا۔ وصار کالتصرف المباشر فی سکوت المولیٰ
اور یہ معاملہ ایسا ہوا جیسے غلام کا وہ تصرف جو اسنے مولیٰ کی حالت سکوت میں کیا ف ـــ چنانچہ جب زید کے غلام مجور نے
مولیٰ کی حضور میں تجارتی تصرف کیا اور مولیٰ خاموش ہے تو غلام مذکور کو تجارت کی اجازت حاصل ہو جاتی ہے لیکن اس تصرف
کے حق میں مولیٰ کی اجازت ضرور ہے چنانچہ بدون اجازت مولیٰ کے یہ تصرف نافذ نہوگا اگرچہ آیندہ کے واسطے غلام کو تجارت
کی اجازت حاصل ہوگئی اسی طرح یہاں تیسری مرتبہ کے شکار سے جو اسنے نہیں کھایا آیندہ کے واسطے اسکا شکار حلال ہوگیا
اور وہ تعلیم یافتہ ہوگیا لیکن یہ شکار حلال نہیں ہوا۔ ولہ انہ آیۃ تعلیمہ عندہ فکان ہذا صید جارحۃ معلمۃ۔ اور
امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ تیسری مرتبہ شکار پکڑ کر نہ کھانا اسکے نزدیک کتے کی تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت ہے تو یہ شکار
ایسے جارحہ کا شکار ہوا جو تعلیم یافتہ ہے ف ـــ خلاصہ یہ کہ یہ کتا تو تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اور تیسری مرتبہ چھوڑنا اسکے ظاہر
ہو جانے کی علامت تھی تو اس علامت سے معلوم ہوگیا کہ وہ تعلیم یافتہ ہو چکا تھا پس اسکا یہ شکار بھی حلال ہے۔ بخلاف
تلک المسألۃ لان الاذن اعلام ولا یتحقق دون علم العبد وذلک بعد المباشرۃ۔ برخلاف مسئلہ ماذون کے
کہ اسمیں تصرف مذکور اسواسطے نافذ نہیں ہوتا کہ اذن واجازت دینا تو اعلام ہے یعنے آگاہ کرنا کہ تیرا تصرف تجارتی جائز ہے
اور یہ امر بدون آگاہی غلام کے متحقق نہوگا اور غلام کا آگاہ ہونا اس تصرف کے بعد واقع ہوگا۔ ف ـــ تو بعد اس
تصرف کے وہ ماذون ہوگا پس یہ تصرف قبل ماذون ہونے کے واقع ہوا لہذا نافذ نہوا۔ قال واذا ارسل کلبہ المعلم
او بازیہ فذکر اسم اللہ تعالیٰ عند ارسالہ فاخذ الصید وجرحہ فمات حل اکلہ۔ مختصر قدوری میں ہے کہ جب اپنا
تعلیم یافتہ کتا یا باز (وغیرہ) چھوڑا اور اسکو چھوڑنے کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام پاک ذکر کیا یعنے تسمیہ پڑھ دیا (بسم اللہ
اللہ اکبر) پس اسنے صید پکڑا اور اسکو مجروح کر دیا۔ (یعنی دبوچ کر نہیں مارا۔) پس وہ جرح سے مرگیا تو اس صید کا کھانا
حلال ہے ف ـــ اور وہ ذبح اضطراری کے ساتھ ذبیحہ ہوگیا جب کہ اسنے صید کو زندہ قابل ذبح اختیاری نہیں پایا
تو چھوڑنا مع تسمیہ ضروری ہے۔ لما رویناہ من حدیث عدی رضی اللہ عنہ ولان الکلب او البازی آلۃ و
الذبح لا یحصل بمجرد الآلۃ الا بالاستعمال وذلک فیہما بالارسال۔ اس دلیل سے کہ حدیث عدی بن حاتم
رضی اللہ عنہ میں بیان مروی ہے یعنے ارسال مع تسمیہ اور اس دلیل سے کہ کتا یا باز تو آلۂ ذبح ہے اور خالی آلے سے ذبح حاصل
نہیں ہو جاتا جب تک اسکو استعمال نکرے یعنی خالی چھری موجود ہونے سے ذبح نہیں ہو جاتا مگر جب کہ چھری سے ذبح
کرے اور کتا و باز میں استعمال کرنا یہی کہ انکو چھوڑے وصید پر روانہ کرے۔ فنزل منزلۃ الرمی وامرار السکین
تو چھوڑنا بمنزلہ تیر مارنے و چھری چلانے کے ہوا ف ـــ حالانکہ حلال ہونے کی شرط یہ کہ اسوقت تسمیہ پڑھے جب
چھری چلاوے۔ فلا بد من التسمیۃ عندہ۔ تو ارسال کے وقت بھی تسمیہ ضروری ہوا۔ ولو ترکہ ناسیا حل ایضا
علی ما بیناہ وحرمۃ متروک التسمیۃ عامدا فی الذبائح۔ اور اگر اسنے کتا یا باز چھوڑنے کے وقت تسمیہ بھولکر چھوڑا ہو
تو بھی شکار مارا ہوا حلال ہوگا چنانچہ ہمنے کتاب الذبائح میں اسکی حلت کو اور عمداً تسمیہ چھوڑے ہوئے کی حرمت کو
بیان کر دیا ہے ف ـــ اور قدوری رح نے مسئلہ ہذا میں جرح سے مرنے کی قید لگائی۔ ولا بد من الجرح فی
ظاہر الروایۃ لتحقق الذکاۃ الاضطراری وہو الجرح فی ای موضع کان من البدن بانتساب ما جرح
من الآلۃ الیہ بالاستعمال۔ اور ظاہر الروایۃ میں جوارح معلمہ کا صید کو جرح کرنا ضروری ہے تاکہ اضطراری ذبح پایا جاوے

Marfat.com

اور اضطراری ذبح یہی کہ بدن میں جہاں کہیں ممکن ہو جرح کرے (اور چونکہ جارحہ جانور بمنزلہ شکار کرنے والے کے آلہ کے ہی تو گویا شکار کرنے والے آدمی نے خود اس صید کو بذریعہ اپنے آلہ کے مجروح کیا) اس وجہ سے کہ جو آلہ پایا گیا یعنی جارح معلمہ وہ بوجہ استعمال میں لانے کے (تسمیہ پڑھکر چھوڑنے کے) خود شکار کرنے والے کی طرف منسوب ہی ف۔ اور جب یہ امر ٹھہرا کہ شکاری صیاد نے بذریعہ اپنے آلہ کے شکار کو مارا تو مارنا جبھی حلال ہوگا کہ ذکوٰۃ اختیاری ہو یا ذکوٰۃ اضطراری ہو اور چونکہ ذکوٰۃ اختیاری نہ دارد ہی مگر آنکہ زندہ پاوے تو نادر ذکوٰۃ اضطراری پر ہوا اور ذکوٰۃ اضطراری جبھی جائز ہی کہ مجروح کرکے قتل کرے لہٰذا شرط ہی کہ جانور نے صید کو جرح سے مارا ہو۔ وفی ظاہر قولہ تعالے ما علمتم من الجوارح ما یشیر الی اشتراط الجرح۔ اور ظاہر قولہ تعالے ما علمتم من الجوارح۔ میں ایسی بات موجود ہی جو جرح کی شرط ہونے کا اشارہ کرتی ہی ف۔ کیونکہ اللہ تعالے نے شکاری جانوروں کو جوارح فرمایا جمع جارحہ۔ اذ ہو من الجرح بمعنے الجراحۃ فی تاویل۔ کیونکہ ایک تفسیر میں جارحہ مشتق از جرح بمعنی جراحت ہی ف۔ جیسے دوسری تفسیر میں جرح بمعنی کسب ہی پس اگر ہم جرح بمعنی کسب لیں یعنی ایسے جانور جو اپنی طبیعت سے شکار کماتے و حاصل کرتے ہیں تو یہ احتمال رہا کہ شاید بمعنی جراحت ہو۔ تو چاہیئے کہ ایسے معنی لیں کہ جسمیں دونوں باتیں آجاویں تو یقینی ہو جاوے۔ فیحمل علے الجارح الکاسب بنابہ ومخلبہ۔ تو جارحہ کو ایسے شکاری جانور پر محمول کیا جاوے جسنے جرح کے ساتھ شکار کسب کیا بذریعہ اپنے دانتوں یا چنگال کے ولا تنافی۔ اور دونوں تفسیروں کو جمع کرنے میں کچھ منافات نہیں ہی ف۔ تو جمع کر لینا چاہیئے۔ وفیہ اخذ بالیقین۔ اور ایسا کرنے میں یقینی امر کو لینا ہوا ف۔ بخلاف اسکے اگر دونوں تفسیروں میں سے فقط ایک لیجاوے تو شاید دوسری تفسیر مراد ہو پس احتمال باقی رہیگا اور اب کوئی تفسیر ہو دونوں بیان صادق ہیں تو یہ قطعی ہی اور قطعی کو لینا ایسے موقع پر واجب ہی پس ہمنے شرط کی کہ شکاری جانور نے جرح سے مارا ہو۔ مترجم کہتا ہی کہ یہی تفسیر لینا واجب ہی ایک تو اسمیں یقین حاصل ہوتا ہی اور دوم یہ کہ تیر اسکی ایک صورت ہی یعنی شکار مارنا بذریعہ جانور ہو یا تیر ہو اور حدیث عدی رضی اللہ عنہ میں تیر کے شکار میں صحیح ہی کہ اسکے جرح سے جو شکار مارا ہو وہ کھایا جاوے اور جو اسکی گانسی یعنی لکڑی کی چوٹ سے مرا ہو وہ حرام ہی۔ کما فی الصحاح۔ پس جیسے آلہ تیر میں جرح شرط ہی اسی طرح جانور میں بھی شرط ہی۔ وعن ابی یوسف رح انہ لا یشترط رجوعا الی التاویل الاول۔ اور ابو یوسف رح سے نوادر میں روایت ہی کہ جرح شرط نہیں بنظر تاویل اول ف۔ یعنی جرح بمعنی کسب ہی پس کاسب جانور شکاری نے جسطرح کسب کیا خواہ جرح سے یا بغیر جرح کے وہ حلال ہی۔ غایۃ البیان میں کہا کہ یہ ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہی۔ وجوابہ ما قلنا۔ اور اسکا جواب وہ وجہ ہمنے اوپر بیان کیا ف۔ کہ جبکہ حاصل یہ کہ حلال کو حرام سے الگ کرنے کے واسطے قطعی طریقہ اختیار کیا جائیگا اور جو تاویل کہ امام ابو یوسف رح نے اس روایت میں اختیار کی یہ احتمالی ہی کیونکہ شاید دوسری تاویل مراد ہو تو واجب ہوا کہ دونوں کو جمع کیا جاوے حتی کہ جرح کی شرط ہوگی۔ اور مترجم نے دوسری دلیل بھی بیان کی کہ تیر میں جرح منصوص ہی اور تیر و کتا وغیرہ آلہ ہونے میں برابر ہیں تو ان میں بھی جرح شرط ہی یا کہا جاوے کہ آیت میں ما علمتم من الجوارح۔ میں جرح بمعنی جراحت ہی یا بمعنی کسب لیکن حدیث المعراض سے جرح شرط ٹھہری تو معلوم ہوا کہ جارح سے جراحت کرنے والا مراد ہی پس آیت میں بھی منصوص ہوا کیونکہ تفسیر کسی حدیث سے معلوم ہو بہرحال حکم اسکا آیت کی طرف منسوب ہوتا ہی فافہم۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جو تعلیم یافتہ شکاری کتا یا باز وغیرہ تسمیہ پڑھکر چھوڑا پس اسنے اسی ارسال میں شکار مار ڈالا پس اگر اسنے صدمہ و بوجھ وغیرہ سے بدون جرح کے مارا تو نہیں کھایا جائیگا اور اگر جرح سے مارا تو کھایا جائیگا۔ یہ سب اسوقت ... لیم یافتہ ہو یعنے اسنے شکار کو پکڑ کر مار ڈالا ...

مالک کے واسطے رکھ چھوڑا۔ قال فان اکل منہ الکلب او الفھد لم یوکل وان اکل منہ البازی اکل
اور اگر اسنے شکار کو مار کر اسمین سے کھا لیا پس اگر کتے یا چیتے (وغیرہ جو ادب و مار پیٹ سے سکھلایا جا سکتا ہی) نے
شکار سے کھا لیا ہو تو نہین کھایا جائیگا اور اگر باز نے (یا شکرہ و عقاب وغیرہ جو مار پیٹ سے نہین سکھلایا جا سکتا ہی)
شکار سے کھا لیا ہو وہ کھایا جاوے۔ والفرق ما بیناہ فی دلالۃ التعلیم۔ اور یہ فرق جو کتے وغیرہ اور باز وغیرہ مین
ہی اسکو ہمنے دلالۂ تعلیم مین بیان کر دیا ہی **ف** جسکا حاصل یہ کہ تعلیم فرع ہی لیکن کتا مار پیٹ سے سکھلایا جا سکتا ہی
اور باز وغیرہ اس قابل نہین ہی۔ وھو مؤید بما رویناہ من حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ۔ اور یہ قول
بروایت حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ مؤید ہی **ف** جسمین صریح آیا کہ اگر کتے نے اسمین سے کھا لیا ہو تو اسکو
مت کھا۔ اور قول امام مالک و قدیم قول شافعی مین ہی کہ اگر کتے نے کھا لیا تو بھی شکار کھایا جاوے۔ وھو حجۃ علی
مالک والشافعی فی قولہ القدیم فی اباحۃ ما اکل الکلب منہ۔ اور یہ حدیث حضرت عدی رضی اللہ عنہ حجت ہی
امام مالک و قدیم شافعی پر کہ کتے نے جو شکار مین سے کھا لیا ہو وہ بھی مباح ہی **ف** اور شاید کہ ان دونون امامون
کی دلیل حدیث ابو ثعلبۃ الخشنی رضی اللہ عنہ ہی کہ جب تو نے اپنا کتا چھوڑا اور نام الٰہی عز و جل ذکر کیا تو شکار کو کھا اگرچہ اسمین
سے کتے نے کھا لیا ہو۔ رواہ ابو داؤد اور اسکی اسناد حسن ہی اور یہ حدیث دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کما قال
صاحب التنقیح۔ لیکن امام بیہقی نے کہا کہ حدیث ابو ثعلبۃ الخشنی رضی اللہ عنہ خود صحیحین مین مروی ہی حالانکہ اسمین یہ مذکور
نہین کہ (اگرچہ اسمین سے کتے نے کھا لیا ہو)۔ اور حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ بہ نسبت روایت ابو داؤد اور
دارقطنی کے اصح ہی۔ انتہی۔ شاید اسی وجہ سے شافعی رح نے رجوع کیا اور قول جدید مین کہا کہ اگر کتے نے کھا لیا ہو تو
اسمین سے نہین کھایا جائیگا۔ اور اسی کو انکے شاگرد مزنی رح نے اختیار کیا۔ اور واضح ہو کہ اسناد ابو داؤد مین ایک
راوی داؤد بن عمرو الدمشقی ہین کہ انمہ جرح و تعدیل نے انکے ادنیٰ درجہ کی توثیق کی اور عجلی رح نے کہا کہ قوی نہین ہی
واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب م۔ ولو انہ صاد صیودا ولم یاکل منہا۔ اور اگر کلب وغیرہ نے (جسکے کھانے سے
شکار حرام ہو جاتا ہی) چند شکار مارے اور کسی شکار مین سے اسنے نہین کھایا **ف** حتیٰ کہ ہر ایک شکار حلال ہوا
اور کھایا گیا اور یہ امر معلوم ہو گیا کہ یہ سکھا ہوا کتا ہی۔ ثم اکل من صید۔ پھر اسنے ایک شکار مارا جسمین سے کھا گیا
ف تو پہلے شکارون مین اختلافی تفصیل ہی اور۔ لا یوکل ھذا الصید لانہ علامۃ الجھل ولا ما یصیدہ
بعدہ۔ یہ شکار نہین کھایا جائیگا اسواسطے کہ کھا لینا اسکے بھول جانے کی اور غیر تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت ہی اور اسکے
بعد جو شکار مارے وہ بھی نہین کھائے جاوینگے۔ حتی یصیر معلما علی اختلاف الروایات کما بیناہا فی الابتداء
یہانتک کہ پھر وہ تعلیم یافتہ ہو جاوے موافق ان روایات مختلفہ کے جو ہمنے ابتداء مین بیان کی ہین **ف** کہ کلب
تعلیم یافتہ ہونا یہ کہ شکار سے تین مرتبہ کھانا چھوڑے آخر تک باختلاف صاحبین و امام رح۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر کتا
اول مین تعلیم یافتہ سمجھا گیا بنا بر اختلاف صاحبین و امام کے پھر اسنے چند شکار مارے جسمین سے کسی کو نہین کھایا
حتی کہ بالاتفاق وہ تعلیم یافتہ قرار دیا گیا پھر ایک مرتبہ اسنے شکار مار کر اسمین سے کھا یا یعنی خون پیا تو مضر نہین ہی لیکن
اسنے سوائے خون کے گوشت وغیرہ جو آدمی کے واسطے غذا ہی اسمین سے کھایا تو بالاتفاق یہ شکار اور اسکے بعد کے
شکار کوئی نہین کھائے جاوینگے یہانتک کہ پھر وہ تعلیم یافتہ قرار پاوے اور رہا یہ کہ کب وہ تعلیم یافتہ قرار پاتا ہی یعنے
تین مرتبہ شکار سے نکھاوے تو چوتھی مرتبہ کھلانے پر یہ شکار چہارم حلال ہی یا شکار سوم بھی حلال ہی بنا بر اختلاف امام
و صاحبین رح۔ بہر حال پھر جب وہ تعلیم یافتہ قرار پاوے تب اسکا شکار کھایا جاوے۔ اما الصیود التی اخذہا من

قبل- رہے وہ شکار جو اس کتے نے پہلے مارے تھے ف ـــــ تو اسمین تین صورتین ہین- ایک یہ کہ شکار کھالیا گیا ہو یعنے مالک نے اسکو کھالیا- دوئم یہ کہ وہ شکار ابھی تک جنگل مین ہی- اور سوم یہ کہ اس شکار کو مالک اپنے مکان مین اٹھالایا ہی- فما اکل منہا لا تظہر الحرمۃ فیہ لانعدام المحلیۃ- پس ان شکارون مین سے جو شکار کھالیا گیا ہو تو اسمین حرمت نہین ظاہر ہوگی اسواسطے کہ محل منعدم ہوچکا ہی ف ـــــ کیونکہ حرمت تو ایسے عین سے متعلق ہوسکتی ہی جو قائم ہو حالانکہ یہ شکار تو کھالیا گیا اور معدوم ہوچکا- پس حاصل یہ کہ وہ اپنی حلت پر کھایا گیا اور اب اس سے حرمت کا تعلق نہین ہوسکتا ہی تو اسمین کلام ہی نہین ہوسکتا- وما لیس بمحرز بان کان فی المفازۃ بان لم یظفر صاحبہ بعد تثبت الحرمۃ فیہ بالاتفاق- اور جو شکار کہ ہنوز احراز مین نہین آیا (صیاد شکاری کے ہاتھ نہین آیا ہی) مثلاً وہ جنگل مین رہا کہ ہنوز صیاد کے ہاتھ نہین لگا تو اسمین بالاتفاق حرمت ثابت ہوجائیگی ف ـــــ یعنی جب کتے کا غیر تعلیم یافتہ ہونا ظاہر ہوا تو یہ شکار جو ابھی تک ہاتھ نہین آیا ہی یہ بھی بالاتفاق حرام ہی بشرطیکہ مردہ ہاتھ آوے- وما ہو محرز فی بیتہ یحرم عندہ خلافا لہما- اور رہا وہ شکار سابق جسکو شکاری اپنے مکان مین احراز کرلایا ہی اسکے بعد کتے کا جاہل ہونا ظاہر ہوا ہی تو امام رح کے نزدیک وہ حرام ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہین ف ـــــ پس سابق کے شکارون مین سے صرف اسی تیسری صورت مین اختلاف ہی- ہما یقولان ان الاکل لیس یدل علی الجہل فیما تقدم- صاحبین فرماتے ہین کہ کلب کا شکار مین سے کھالینا اس امر کی دلیل نہین کہ وہ اس سے پہلے شکارون کی حالت مین بھی جاہل تھا ف ـــــ بلکہ بالاتفاق وہ تعلیم یافتہ قرار دیا گیا تھا اور اسکے بعد اسنے بہت سے شکار کیے اور کسی مین سے نہین کھایا تھا اسکے بعد اب کھایا- تو اگلے شکارون کی حالت مین جاہل ہونا ضرور نہین ہی- لان الحرفۃ قد تنسی ولان فیما احرزہ قد امضی الحکم فیہ بالاجتہاد فلا ینقض باجتہاد مثلہ لان المقصود قد حصل بالاول- اسواسطے کہ سیکھا ہوا حرفہ کبھی بھولجاتا ہی اور اسواسطے کہ جو شکار اسنے احراز کرلیا اسمین تو اجتہاد کے ساتھ حکم جاری ہوچکا تو یہ حکم اس اجتہاد کے مثل دوسرے اجتہاد سے نہین توڑا جائیگا اسواسطے کہ مقصود تو اجتہاد اول سے حاصل ہوچکا ف ـــــ یعنی اصول مین یہ امر مقرر ہوچکا کہ اگر کسی معاملہ مین اجتہاد سے ایک حکم ہوا تو شرع کی فرمانبرداری ہوگئی اور یہ حکم لیا گیا پھر اگر اسی معاملہ مین اجتہادی طریقہ سے غور کے بعد دوسرا اجتہاد ظاہر ہوا پس اگر پہلا اجتہاد مثلاً قیاس تھا اور اب کوئی نص آیت یا حدیث یا اجماع مل گئی تو پہلا اجتہاد ٹوٹ جاوے اور اگر عمل ہوچکا تو آئندہ کے واسطے ہی اور اگر دوسرا اجتہاد بھی مثل سابق کے مثلاً قیاس ہو تو پہلا نہین ٹوٹیگا بلکہ آئندہ دوسرے اجتہاد پر عمل ہوگا- الحاصل یہان پہلے کلب کا شکار حلال ہونے کا حکم اس اجتہاد سے دیا کہ اسنے تین بار نہین کھایا تو تعلیم یافتہ تھا حالانکہ شاید ہر مرتبہ اسکا پیٹ بھرا ہو- پھر اس مرتبہ جب اسنے کھالیا تو بھی اجتہاد سے حکم ہوا کہ غیر تعلیم یافتہ ہی حالانکہ شاید وہ تعلیم یافتہ ہو مگر نہایت بھوک و اضطرار کی وجہ سے اسنے کھالیا ہو یا وہ اسی مرتبہ تعلیم بھول گیا ہو- بہر حال حکم قطعی نہین بلکہ اجتہادی ہی پس اول صیود کی نسبت حلت کا حکم اجتہادی ہوچکا اور اب حرمت کا حکم بدلیل قطعی نہین بلکہ اجتہادی ہی تو اجتہادی اپنے مثل اجتہادی سے نہین توڑا جاتا ہی حالانکہ مقصود احراز تو اول سے حاصل ہوچکا تھا بخلاف غیر المحرز- برخلاف ایسے شکار سابق کے جو احراز مین نہین آیا ف ـــــ پورا مقصود حاصل نہین ہوا ہی- تو اسمین اجتہاد اول توڑ دیا جاوے- لانہ ما حصل المقصود من کل وجہ لبقائہ صیدا من وجہ لعدم الاحراز فحرمناہ احتیاطا- اسواسطے کہ مقصود (کہ شکار اپنے قابو مین آجاوے کہ وہ وحشی مباح نہ رہے) ہر طرح حاصل نہین ہوا کیونکہ جو جنگل مین ہی وہ ایک وجہ سے ہنوز صید ہی اسلیے کہ وہ احراز مین نہین آیا تو ہمنے اسکو احتیاطاً حرام ٹھہرایا ف ـــــ کیونکہ

Marfat.com

احتمال ہی کہ شرع نے اسکو صید رکھا ہو تو حلال ہوگا لیکن احراز ہونے سے شبہہ ہی کہ صید ہو تو احتیاط یہی کہ اسکو حرام
سمجھا جاوے اور جو احراز میں آچکا وہ تو صید نہیں رہا پس وہ حلال ہی جیسے پہلے حکم ہو چکا۔ اور ابو حنیفہ رح اسکو حرام
سمجھتے ہیں۔ لہ انہ آیۃ جہلہ من الابتداء لان الحرفۃ تا تنسی اصلہا۔ ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ کتے کا اس مرتبہ
شکار میں سے کھالینا اسکے جاہل ہونے کی علامت ہی (یعنے وہ کبھی تعلیم یافتہ نہیں ہوا تھا نہ آنکہ وہ معلم ہو کر بھولا ہو)
اسواسطے کہ حرفت تو اپنی اصل سے نہیں بھولتی ہی ف اور یہاں تعلیم کی اصل یہی کہ شکار سے نہ کھاوے تو بھولنے
کے قابل نہیں ہی۔ فاذا اکل تبین انہ کان ترکہ الاکل لشبع لا للعلم۔ پھر جب کلب مذکور نے اس مرتبہ شکار میں
کھایا تو ظاہر ہو گیا کہ سابق میں اسکا نہ کھانا بوجہ سیری کے تھا (یعنے اسکا پیٹ بھرا تھا) اور بوجہ تعلیم یافتہ ہونے کے
نہیں تھا ف ورنہ اصل تعلیم کو وہ نہ بھولتا۔ تو حاصل یہ ہوا کہ پہلے جو تعلیم یافتہ ہونے کا حکم ہمنے اجتہاد کے ساتھ دیا تھا
وہ اجتہاد خطأ تھا پس دوسرے اجتہاد سے توڑ دیا جائیگا۔ اور یہ جو تم کہتے ہو کہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد ایک اجتہاد
اپنے مثل سے نہیں بدلا جاتا ہی تو ہم کہتے ہیں کہ ہاں مقصود حاصل ہو جانے کے بعد نہیں بدلتا۔ و تبدل الاجتہاد قبل
حصول المقصود۔ اور یہاں اجتہاد کا بدل جانا مقصود حاصل ہونے سے پہلے واقع ہوا۔ لانہ بالاکل۔ کیونکہ حصول مقصود
تو کھانے سے ہی ف کیونکہ شکار سے اصلی مقصود یہ کہ حلال طریقہ سے حاصل کر کے کھایا جاوے نہ آنکہ فقط احراز میں
لایا جاوے لہذا جو شکار کھانے کے قابل نہیں ہی اسکو بیکہ بالاتفاق کھال کھینچ لینا جائز ہی پس جہاں حصول مقصود سے
پہلے اجتہاد بدلا۔ فصار کتبدل اجتہاد القاضی قبل القضاء۔ تو یہ ایسا ہوا جیسے حکم قضا جاری کرنے
سے پہلے قاضی کا اجتہاد بدل گیا ف شکار روئداد مقدمہ سے قاضی کے اجتہاد میں آیا کہ اس معاملہ میں یہ حکم ہی مگر ہنوز
اسنے حکم نہیں دیا تھا کہ اسکا اجتہاد بدل گیا تو بالاتفاق وہ اجتہاد دوم پر حکم کریگا کیونکہ اجتہاد اول کا مقصود حکم قضا تھا لہذا
اسکے حاصل ہو جانے سے پہلے اسکا اجتہاد بدلا تو وہ دوسرے اجتہاد پر حکم جاری کرے۔ پھر واضح ہو کہ شکرہ و باز وغیرہ کی
تعلیم یہ کہ جب مالک بلاوے تو آجاوے اگرچہ شکار پکڑ کر اسمیں سے کھا جاوے۔ ولو ان صقرا فر من صاحبہ
فمکث حینا۔ اور اگر ایک شکرہ اپنے مالک کے ہاتھ سے اُڑ گیا پس کچھ عرصہ تک دیر کی ف اور ہر چند مالک نے
بلایا وہ نہ آیا تو ظاہر ہوا کہ وہ تعلیم یافتہ نہیں رہا۔ ثم صاد لا یوکل صیدہ۔ پھر اسنے شکار مارا تو اسکا شکار نہیں کھایا جائیگا
لانہ ترک ما صار بہ عالما فیحکم بجہلہ کالکلب اذا اکل من الصید۔ اسواسطے کہ جس بات سے اسکے تعلیم یافتہ
ہونے کا حکم ہوا تھا وہ اسنے چھوڑ دی تو حکم دیا جائیگا کہ وہ غیر تعلیم یافتہ ہی جیسے کتا کہ جب اُسنے شکار کر کے اسمیں سے کھایا۔
ف تو اسکو غیر تعلیم یافتہ ہونے کا حکم دیا جاتا ہی۔ اور شکرہ نے اس سے پہلے جو شکار مارے ہیں اسمیں ویسا ہی
اختلاف ہونا چاہیے جیسا کلب کی صورت میں مذکور ہوا ہی۔ پھر یہ امر پیشتر گزرا کہ کلب کا کھانا وہ جزو ممنوع ہی جو گوشت وغیرہ کے
مانند غذائے آدمی ہو۔ ولو شرب الکلب من دم الصید ولم یاکل منہ اکل۔ اور اگر کلب نے شکار کا خون چاٹا اور
شکار سے نہیں کھایا تو یہ شکار کھایا جاوے۔ لانہ ممسک للصید علیہ وہذا من غایۃ علمہ حیث شرب ما لا یصلح
لصاحبہ وامسک علیہ ما یصلح لہ۔ اسواسطے کہ کلب مذکور نے شکار کو مالک کے واسطے پکڑ رکھا اور فقط خون پیا
اس کلب کی خوب تعلیم یافتہ ہونے کی بات ہی کیونکہ اسنے شکار میں سے ایسی چیز پی جو مالک کے کام کی نہیں ہی اور وہ رکھ چھوڑی
جو مالک کے کارآمد ہی ف پھر یہ سب اسوقت تک کہ شکار مذکور صید ہی یعنے مالک کے ہاتھ نہیں آیا ہی۔ ولو اخذ
الصائد الصید من المعلم ثم قطع منہ قطعۃ والقاہا الیہ فاکلہا یوکل ما بقی۔ اور اگر مرد شکاری نے کلب معلم
تعلیم یافتہ کا مارا ہوا شکار اس سے لے لیا پھر شکار میں سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر کتے کو ڈال دیا پس اسکو کتے نے کھایا

Marfat.com

تو بھی شکار کھایا جاوے ف۔ کذا فی المبسوط۔ لانہ لم یبق صیدا فصار کما اذا القی الیہ طعاما غیرہ۔ اسواسطے کہ یہ شکار تو اب صید نہیں رہا (بلکہ مالک کے ہاتھ میں اسکے کھانے کا گوشت ہے) تو اسمین سے ایک ٹکڑا ڈال دینا ایسا ہوگیا جیسے کسی دوسرے طعام مین سے اسکو ڈال دیا۔ وکذا اذا وثب الکلب فاخذہ منہ واکل منہ اسی طرح اگر کلب مذکور نے جست کر کے مالک سے شکار مذکور لے لیا اور اسمین سے کچھ کھایا تو بھی باقی کھایا جائیگا۔ لانہ ما اکل من الصید۔ اسواسطے کہ کلب مذکور نے صید مین سے نہیں کھایا ف۔ بلکہ مالک کے طعام گوشت مین سے کھایا۔ والشرط ترک الاکل من الصید۔ اور شکار حلال ہونے کی شرط یہ تھی کہ کلب تعلیم یافتہ ہو کہ شکار مین سے نہ کھاوے ف۔ یعنی جانور جب تک صید ہے تب تک پکڑ کر اسمین سے نہ کھاوے اور جب وہ صید نہیں رہا تو اسمین سے کھانا منع نہیں ہے اور صید جبھی نہیں رہیگا کہ مالک کے قبضہ مین آجاوے تو اب اسمین سے کتے کا کھانا خواہ مالک کے دینے سے ہو یا خود اُچک لینے سے ہو حلت کو مضر نہیں ہے۔ فصار کما اذا افترس شاتہ۔ تو یہ کھانا ایسا ہوا جیسے کلب تعلیم یافتہ نے مالک کی بکری پھینے یا لوجاز پھاڑ ڈالی ف۔ اور اسمین سے کھایا تو وہ تعلیم یافتہ ہونے سے خارج نہوگا بخلاف ما اذا فعل ذلک قبل ان یحرزہ المالک۔ برخلاف اسکے اگر کتے نے ایسا فعل اس حالت مین کیا کہ ابھی تک صید کو مالک اپنے احراز مین نہیں لایا ہے ف۔ تو کلب مذکور تعلیم یافتہ نہیں اور شکار مذکور حرام ہے۔ لانہ بقیت فیہ جہۃ الصیدیۃ۔ اسواسطے کہ شکار مذکور مین صید ہونے کی ایک جہت باقی ہے ف۔ جب تک مالک کے قبضہ مین نہیں آیا۔ تو کلب مذکور نے صید مین سے کھایا پس اسنے مالک کے واسطے نہیں پکڑا اور وہ تعلیم یافتہ نہیں ہے۔ ولو نہس الصید فقطع منہ بضعۃ فاکلہا ثم ادرک الصید فقتلہ ولم یاکل منہ لم یوکل۔ مبسوط مین ہے کہ اگر کلب (واسکے مانند) نے صید پر دانت مارکر قتل کرنا چاہا تھا کہ اسکا ایک ٹکڑا کاٹ لیا اور اسکو کھالیا پھر صید پر جھپٹا اور اسکو مار ڈالا اور اسمین سے کچھ نہیں کھایا تو یہ صید نہیں کھایا جائیگا ف۔ ہر چند کہ اسمین حلت کا شبہہ ہے تاہم حرمت کو ترجیح ہوگی۔ لانہ صید کلب جاہل حیث اکل من الصید۔ اسواسطے کہ یہ شکار ایک کلب غیر تعلیم یافتہ کا مارا ہوا ہے کیونکہ اسنے شکار مین سے کھالیا تھا ف۔ یہ اسی وقت ہوگا کہ شکار مارکر مالک کو دینے سے پہلے کلب نے وہ ٹکڑا کھالیا ہو۔ ولو القی مانہسہ واتبع الصید فقتلہ ولم یاکل منہ واخذہ صاحبہ ثم مر بتلک البضعۃ فاکلہا یوکل الصید۔ اور اگر کلب مذکور نے تو جا ہوا ٹکڑا منہ سے ڈال دیا اور برابر صید کے پیچھے جاکر اسکو مار لیا اور صید مین سے کچھ نہیں کھایا یہانتک کہ مالک نے صید کو لیا پھر کلب مذکور اس ٹکڑے کی طرف گیا جسکو اسنے نوچ کر ڈال دیا تھا پس اسکو کھالیا تو صید کو کھایا جاوے۔ لانہ لو اکل من نفس الصید فی ہذہ الحالۃ لم یضرہ فاذا اکل ما ابان منہ وہو لا یحل لصاحبہ اولی۔ اسواسطے کہ اگر وہ اس حالت مین (کہ مالک نے صید ذکر اس سے لے لیا ہے) خود صید مین سے کھالیتا (خواہ اُچک کر یا مالک کے دینے سے) تو کچھ مضر نہیں تھا پس جب اسنے ایسا ٹکڑا کھالیا جو کہ جدا ہوچکا اور وہ مالک کے واسطے حلال نہیں تھا تو بدرجۂ اولی اسکو مضر نہیں ہے ف۔ اسواسطے کہ زندہ جانور سے جو جزو جدا کرلیا گیا وہ مردار ہے تو یہ ٹکڑا وہ اصل مردار ہوچکا تھا جو مالک کے واسطے حلال نہیں تھا اور اگر حلال ٹکڑا صید مین سے نوچ کر کھاتا تو بھی شکار مذکور حلال رہتا چنانچہ اوپر مذکور ہوچکا تو مردار ٹکڑا کھالینے سے بدرجۂ اولی کچھ ضرر نہوگا۔ یہ اسوقت کہ شکار مارکر مالک کو دینے کے بعد اسنے کھایا۔ بخلاف الوجہ الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ف۔ کہ جو مردار ٹکڑا اسنے پہلے کھالیا پھر شکار مارکر مالک کے حوالہ کیا کہ اس صورت مین مضر ہے۔ لان الاکل فی حالۃ الاصطیاد فکان جاہلا ممسکا لنفسہ۔ اسواسطے کہ اسنے شکار کرنے کی حالت مین وہ ٹکڑا کھالیا تو وہ تعلیم یافتہ نہیں بلکہ جاہل ہے کہ

Marfat.com

اسنے اپنی ذات کے واسطے شکار پکڑا ہی ف اور پکڑا اسواسطے نہین کھایا کہ مردار ٹکڑے سے اسکا پیٹ بھر چکا ہی
ولان من عادته قد یکون لیاکلہا - اور اس دلیل سے کہ شکار کا ٹکڑا نوچ لینا کبھی تو اسواسطے ہوتا ہی کہ
اسکو کھاوے ف جیسے بغیر سیکھے ہوئے کتے کیا کرتے ہین - وقد یکون حیلۃ فی الاصطیاد لیضعف
بقطع القطعۃ منہ فیدرکہ - اور کبھی اسکی غرض یہ ہوتی ہی کہ شکار مارنے کا حیلہ ہی تاکہ شکار مین سے ایک ٹکڑا کٹ جانے
سے وہ کمزور ہو جاوے کہ اسکو پکڑ پاوے - فالاکل قبل الاخذ یدل علی الوجہ الاول پس یہ ٹکڑا کھا لینا
اگر شکار پکڑنے سے پہلے ہو تو یہ دلیل ہی کہ اسنے کھانے کے واسطے نوچا تھا ف تو تعلیم یافتہ نہین ہی پس
اسکا مارا ہوا شکار مردار ہی - وبعدہ علی الوجہ الثانی فلا یدل علی جہلہ - اور اگر شکار پکڑنے کے بعد ہو تو یہ
دلیل ہی کہ اسنے شکار کو کمزور کرنے کے واسطے نوچا تھا پس یہ امر اسکے غیر تعلیم یافتہ ہونے پر دلیل نہوگا ف
بخوبی واضح ہو کہ سابق مین مترجم نے بیان کیا کہ شکار کا حلال ہو جانا بذریعۂ کلب و باز و تیر وغیرہ کے جبھی ہوتا ہی کہ شکار
کرنے والے نے صید پر زندہ ہونے کی حالت مین قابو نہین پایا کہ اختیاری طریقہ سے اسکو ذبح کرے - قال و
ان ادرک المرسل الصید حیا - اور اگر کتا چھوڑنے والے نے صید کو زندہ پایا ف مثلاً کتے نے جا کر
اسکو پکڑا اور پیچھے تک پہونچ گیا اور اسنے زندہ پکڑ لیا - وجب علیہ ان یذکیہ - تو مالک صیاد پر واجب ہی کہ اسکو
ذبح کرے ف کیونکہ یہی اصل ہی کہ اختیاری طریقہ سے حلال کیا جاوے چنانچہ کتاب الذبائح مین مفصل بیان
کر دیا ہی اور اس صورت مین اگر کتا غیر تعلیم یافتہ ہوا اور اسنے جا کر ہرن کی ٹانگ پکڑی حتی کہ مالک نے پہونچ کر اسکو ذبح کر کے
حلال کیا تو یہ جائز ہی اور تعلیم یافتہ ہونا جبھی شرط ہی کہ اسنے قتل کر دیا ہو - وان ترک تذکیتہ حتی مات لم یوکل
اور اگر اسنے صید کو ذبح کرنا چھوڑا یہان تک کہ وہ مر گیا تو نہین کھایا جائیگا ف کیونکہ مردار ہی - وکذا البازی
والسہم - اور یہی حکم باز اور تیر کے شکار مین ہی ف چنانچہ اگر باز نے کوئی جانور پکڑا اور مالک نے اسکو زندہ
پایا اور تیر مارا جس سے جانور گرا اور اسنے زندہ پایا تو ذبح کرے ورنہ مردار ہوگا - خواہ اسمین زندگی ظاہر ہو یا خفیہ ہو
ع - لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل - اسکی وجہ یہ ہی کہ شکاری کو اصل پر قدرت ہوگئی قبل
اسکے کہ بدل سے مقصود حاصل ہو ف اور اصل یہ کہ اختیاری طور پر ذبح کرے اور جب بوجہ شکار وغیرہ ہونے
کے ذبح اختیاری ممکن نہو تو اسکا بدل ذبح اضطراری ہی جو بذریعۂ زخم تیر یا جانور تعلیم یافتہ ہی پھر اگر بدل سے مقصود حاصل
ہو گیا تو وہ ذبیحہ حلال ہی اور اگر ہنوز ذبح نہین ہوا کہ اسکو ذبح کرنے پر قدرت ہو گئی تو اب بدل کا حکم ساقط ہی پس ذبح
کرنا واجب ہوا - اذ المقصود ہو الاباحۃ - اسواسطے کہ مقصود اصلی تو یہ ہی کہ شکار کھانا مباح ہو جاوے - ولم یثبت
قبل موتہ - اور یہ مقصود شکار کی موت سے پہلے نہین حاصل ہوا ف بلکہ وہ ہنوز زندہ ہی اور اسکو اختیاری طریقہ
سے ذبح کرنے کی قدرت ہو گئی تو یہی واجب ہوا - فبطل حکم البدل - تو بدل یعنے بذریعہ تیر و کتا وغیرہ کے ذبح
جائز ہونے کا حکم باطل ہو گیا - وہذا اذا تمکن من ذبحہ - اور یہ حکم اسوقت ہی کہ شکار کرنے والے کو اس صید کے
ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہوئی ہو - اما اذا وقع فی یدہ ولم یتمکن من ذبحہ - اور اگر صید کو اسکے ہاتھ مین
آیا حالانکہ اسکو صید مذکور ذبح کرنے کی قدرت نہین ہی ف مثلاً اسکے پاس چھری وغیرہ آلہ نہین ہی یا اسقدر وقت
نہین ملا کہ ذبح کر سکے یا جانور مذکور مانند نیل گاؤ کے زبردست ہی کہ یہ اسکو تنہا ذبح کرنے پر قادر نہین ہی - وفیہ
من الحیاۃ فوق ما یکون فی المذبوح - حالانکہ صید مذکور مین حیات اس سے زائد موجود ہی جو مذبوح مین ہوتی ہی
ف پس یہ ذبح نہین کر سکا حتی کہ وہ مر گیا - لم یوکل فی ظاہر الروایۃ - تو ظاہر الروایۃ مین یہ حکم ہی کہ یہ جانور

Marfat.com

نہیں کھایا جائیگا۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف انہ یحل وہو قول الشافعی لانہ لم یقدر علی الاصل۔ اور
نوادر مین امام ابو حنیفہ وابو یوسف سے روایت ہی کہ یہ شکار حلال ہی اور یہی امام شافعی کا قول ہی اسواسطے کہ اس
شخص کو شکار مذکور ذبح کرنے کی قدرت نہین ہوئی ف تو اختیاری ذبح کا بدل یعنے اضطراری ذبیحہ کافی ہوگیا
فصار کما اذا رأے الماء ولم یقدر علی الاستعمال۔ تو ایسا ہوگیا جیسے تیمم والے نے پانی دیکھا حالانکہ اسکو
پانی استعمال کرنے کی قدرت نہوئی ف تو اسکو اصل یعنے وضو چھوڑکر بدل یعنے تیمم کافی ہوتا ہی اسی طرح
یہان ذبیحہ اضطراری کافی ہوگا۔ وجہ الظاہر انہ قدر اعتبارًا لانہ ثبت یدہ علی المذبح وہو قائم مقام
التمکن من الذبح۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہی کہ اس شخص کو قدرت اعتباری حاصل ہوئی (اگرچہ حقیقی قدرت نہو)
اسواسطے کہ ذبح کی جگہ پر اسکا ہاتھ پہونچ گیا اور یہ امر ذبح کرنے کی قدرت کا قائم مقام ہی ف گویا اسکو ذبح کی
قدرت ہوگئی۔ اذ لایمکن اعتبارہ لانہ لابد لہ من مدۃ والناس یتفاوتون فیہا علی حسب تفاوتہم فی
الکیاسۃ والہدایۃ فی امر الذبح۔ کیونکہ حقیقی قدرت ذبح کا اعتبار ممکن نہین اسلئے کہ اسکے واسطے ایک مدت
زمانہ کا اندازہ چاہیے حالانکہ لوگون کا حال اسمین متفاوت ہی جیسے ذبح کرنے مین دانائی وہوشیاری مین لوگ
مختلف ہوتے ہین ف حاصل یہ کہ ذبح کی قدرت مین دو صورتین ہین ایک یہ کہ حقیقی قدرت معتبر ہو اور دوم یہ
اسکے قائم مقام معتبر ہو۔ پس حقیقی قدرت تو ہر شخص کے لحاظ سے مختلف ہوگی چنانچہ بعض آدمی ذبح کرنے مین جستی و
چالاکی رکھتا ہی وہ بہت جلد ذبح کرسکتا ہی اور بعض دیگر نادانی سے دیر لگاتا ہی تو اسکے وقت کا اندازہ ممکن نہین ہی پس
لامحالہ اسکے قائم مقام معتبر ہی یعنے آدمی کو اس جانور کے ذبح کی جگہ پر قابو ہوجاوے تو وہ ذبح پر قادر سمجھا جائیگا۔
فادیر الحکم علی ما ذکرنا۔ تو اسی پر حکم کا مدار ہوا جو ہمنے ذکر کیا ف تو حاصل یہ نکلا کہ جب شکار مذکور اسطرح
صیاد کے قابو مین آیا کہ اسکے مذبح پر قابو ہی تو وہ ذبح پر قادر سمجھا گیا حتی کہ اگر اسمین مذبوح سے زائد حیات ہو پھر مرجاوے
تو سمجھا جائیگا کہ اسنے باوجود قدرت کے ذبح اختیاری کو ترک کیا پس یہ جانور مردار ہی۔ بخلاف ما اذا بقی فیہ من
الحیاۃ مثل ما یبقی فی المذبوح۔ برخلاف اسکے اگر اس صید مین زندگی اسی قدر ہو جس قدر کہ مذبوح مین ہوتی ہی
ف تو اس حالت مین وہ ذبح پر قادر نہیں سمجھا جائیگا۔ لانہ میت حکما۔ کیونکہ از راہ حکم کے یہ میت ہی ف
حتی کہ اگر مرجاوے تو حلال ہی اسواسطے کہ اسنے ذبح اختیاری پر قدرت نہیں پائی بلکہ ذبح اضطراری سے ذبح کیا تو جائز ہی
الا تری انہ لو وقع فی الماء وہو بہذہ الحالۃ لم یحرم کما اذا وقع وہو میت۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر صید مذکور پانی
مین گرجاوے حالانکہ اسکی حالت یہی ہی کہ مذبوح کے مانند زندگی ہی تو وہ حرام نہوگا جیسے اگر مردہ ہوکر پانی مین گرے تو
حرام نہیں ہوتا ہی ف تو جس صید مین بقدر مذبوح کے حیات باقی ہو وہ بمنزلہ مردہ کے ہی۔ والمیت لیس
بمذبح۔ اور جو مردہ ہو وہ ذبح کرنے کا محل نہیں ہی پس محل ذبح وہ ہی جسمین مذبوح سے زائد زندگی ہو حتی کہ ظاہر الروایۃ
مین باوجود قدرت ذبح کے اگر چھوڑے تو مردار ہوجاوے۔ وفصل بعضہم فیہ تفصیلا۔ اور بعض مشائخ نے
اس صورت مین تفصیل بیان کی۔ وہو انہ ان لم یتمکن لفقد الآلۃ لم یؤکل۔ اور تفصیل یہ ہی کہ اگر صیاد کو ذبح
کرنیکی قدرت اسوجہ سے نہوئی کہ ذبح کا آلہ نہ تھا تو یہ مردار ہوجائیگا کہ نہیں کھایا جائیگا ف اسواسطے کہ ذبح
کرنے کا آلہ اپنے ساتھ نہ لانا اسی کی خطا ہی کفت۔ وان لم یتمکن لضیق الوقت لم یؤکل عندنا خلافا للشافعی
اور اگر اسکو صید مذکور کے ذبح کرنے پر قابو اسوجہ سے نہیں ہوا کہ وقت بہت تنگ تھا تو ہمارے نزدیک وہ نہین کھایا جائیگا
اور اسمین امام شافعی رح کا اختلاف ہی۔ لانہ اذا وقع فی یدہ لم یبق صیدا فبطل حکم ذکاۃ الاضطرار۔ اسواسطے

کا صید مذکور جب اسکے ہاتھ میں آگیا تو صید نہیں رہا پس ذبح اضطراری سے حلال ہونے کا حکم ساقط ہو گیا ف ــــ تو معلوم ہوا کہ ذبح اختیاری واقع ہوا اور یہ نہیں ہوئی تو مردار ہو کر کھانے کے قابل نہیں رہا۔ یہ تو ہماری دلیل ہے اور امام شافعی و حسن بن زیاد و محمد بن مقاتل کے نزدیک وہ استحساناً کھایا جاوے اسواسطے کہ جب اسقدر وقت تنگ ہے کہ وہ ذبح نہیں کر سکتا تو قدرت نہیں پس ذکاۃ اضطراری باقی رہی جو موجب حلت ہے۔ شیخ فخر الدین قاضی خان نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ ک۔ پھر یہ سب اختلاف اسوقت ہے کہ صید میں مذبوح سے زائد حیات ہو۔ وہذا اذا کان یتوہم بقائہ۔ اور مذبوح سے زائد حیات ہونا جبھی کہ اس جانور مجروح کا زندہ رہنا توہم ہوتا تھا ف ــــ یعنی ذبیحہ سے زائد اسکی زندگی کا گمان ہو۔ واما اذا شق بطنہ واخرج ما فیہ ثم وقع فی ید صاحبہ حل۔ اور اگر شکاری کے تعلیم نے شکار کا پیٹ پھاڑ دیا اور اسکے پیٹ کی اوجھ و آنتیں نکال دیں پھر مالک کے ہاتھ میں آیا تو حلال ہے ف ــــ کیونکہ اسمیں مذبوح سے زائد حیات متصور نہیں ہے۔ لان ما بقی اضطراب المذبوح فلا یعتبر۔ اسواسطے کہ جو رمق حیات اسمیں باقی رہی وہ مذبوح کی پھڑک ہے تو اسکا اعتبار نہیں ہے ف ــــ پس اسکے حق میں ذکاۃ اضطراری پوری ہو چکی۔ اب ذکاۃ اختیاری پر قدرت ہونا کچھ مضر نہیں ہو سکتا اذا وقعت شاۃ فی الماء بعد ما ذبحت جیسے ذبح کرنے کے بعد کوئی بکری پانی میں گر پڑی ف ــــ تو حلال رہتی ہے اور یہ معارضہ نہیں ہوتا کہ شاید وہ پانی کی وجہ سے گھٹ کر مری ہو اسواسطے کہ ذبح سے وہ بمنزلہ مردہ ہو چکی تو بعد اسکے پانی کا اثر معتبر نہ ہوگا۔ ہاں اگر ذبح پورا نہوا ہو یعنی امید ہو کہ ابھی زندہ رہ سکتی ہے اور وہ ہاتھ سے چھوٹ کر پانی میں گر پڑی اور مر گئی تو مردار ہے۔ وقیل ہذا قولہما۔ بعض نے فرمایا کہ یہ صاحبین کا قول ہے ف ــــ یعنی شیخ ابو بکر الرازی رح نے کہا کہ جب پیٹ پھٹ کر آنتیں نکل پڑنے کے بعد ہاتھ آوے تو حلال ہونا صاحبین کے نزدیک ہے۔ اما عند ابی حنیفۃ لا یوکل ایضاً۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے قول میں یہ بھی نہیں کھایا جائیگا ف ــــ جبکہ اختیاری ذکاۃ سے ذبح نکیا ہو۔ لانہ وقع فی یدہ حیا فلا یحل الا بذکاۃ الاختیار رداً الی المتردیۃ علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالی۔ اسواسطے کہ صید نہ کو رسکے ہاتھ میں زندہ آیا تو بدون ذبح اختیاری کے حلال نہیں ہوگا بقیاس متردیہ کے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف ــــ یعنی جیسے متردیہ کا حکم ہے اور متردیہ وہ گائے بکری وغیرہ جو اونچی بلندی سے گر پڑی پس اگر مالک نے ذبح کی تو حلال ہے اور اگر بدون اسکے مر گئی تو مردار ہے اگرچہ اسکی زندگی کی امید نہو اسی طرح اس صید میں حکم ہے لیکن مخفی نہیں کہ متردیہ کو اسنے آلہ اضطراری سے ذبح نکیا تھا بخلاف اس صید کے کہ اسکو آلہ اضطراری یعنی کلب وغیرہ سے ذبح کیا تھا تو یہ تفصیل ہوگی کہ اگر ذبیحہ ہو جانے سے پہلے ہاتھ آوے تو ذبح اختیاری واجب ہے اور اگر اسکے بعد ہاتھ آوے تو حلال ہو چکی اور یہاں پیٹ پھٹ جانے اور مردہ ہو جانے کے معنی میں ہو کر ہاتھ آیا تو وہ ذبیحہ ہو چکا۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ہذا الذی ذکرناہ اذا ترک التذکیۃ فلو انہ ذکاہ حل اکلہ عند ابی حنیفۃ اور یہ اختلاف اسوقت ہے کہ صیاد نے ذکاۃ اختیاری سے ذبح کرنا چھوڑا ہو اور اگر اسنے باختیار خود ذبح کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حلال ہے۔ وکذا المتردیۃ والنطیحۃ والموقوذۃ۔ اور اسی طرح متردیہ اور نطیحہ اور موقوذہ ہے ف ــــ متردیہ جو اونچی بلندی سے گری ہو اور نطیحہ جسکو دوسرے سینگ والے جانور نے مارا کہ وہ مرنے لگی اور موقوذہ جو کسی صدمہ دھکے و لاٹھی وغیرہ سے مرنے لگی۔ یعنی اگر آدمی نے اختیاری طور سے ذبح کر لیا متردیہ کو یا نطیحہ کو یا موقوذہ کو۔ والذی بقر الذئب بطنہ۔ اور اس جانور کو جسکا پیٹ بھیڑیا (بھیڑیا وغیرہ) نے۔ وفیہ حیوۃ خفیۃ او بینۃ درحالیکہ اس جانور میں حیات مخفی یا ظاہر ہو ف ــــ یعنی اس حالت میں ذبح کر لیا تو اسکا کھانا حلال ہے۔ وعلیہ الفتوی

Marfat.com

اور اسی قول پر فتوی ہے۔ لقولہ تعالی الا ما ذکیتم۔ بدلیل قول تعالے الا ما ذکیتم ف۔ یعنی متردیہ و نطیحہ وغیرہ کے مردار حرام ہونے کے بعد فرمایا۔ الا ما ذکیتم۔ یعنی باستثنا اسکے جسکو تمنے ذبح کر لیا۔ استثناء مطلقا من غیر فصل۔ پس اللہ تعالے نے یہ استثنا مطلق فرمایا بدون تفصیل کے ف۔ یعنی یہ تفصیل نہیں کہ تمہارا ذبح کرنا سوائے متردیہ وغیرہ کے ہو بلکہ مطلق ہے کہ خواہ متردیہ وغیرہ کو ذبح کر لیا دوسرے کو ذبح کرو اور متردیہ وغیرہ خواہ زندہ رہنے کے قابل ہو یا نہو پس ذبیحہ حلال ہوگا۔ وعند ابی یوسف اذا کان بحال لا یعیش مثلہ لا یحل لانہ لم یکن موتہ بالذبح۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک اگر متردیہ وغیرہ ایسی حالت پر ہو کہ ایسا جانور زندہ نہیں رہ سکتا ہے تو وہ ذبح کرنے سے حلال نہوگا اسواسطے کہ اسکا مرنا بذریعہ ذبح کے نہوگا ف۔ اور اسکا جواب یہ ہے کہ مارڈالنے کا طریقہ معتبر نہیں بلکہ خون مسفوح بہانا معتبر ہے پس وہ زندہ رہے یا نہیں جب ذبح ہوا تو حلال ہے۔ وقال محمد رح ان کان مثلہ یعیش فوق ما یعیش المذبوح یحل والا فلا۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ اگر متردیہ وغیرہ ایسی حالت میں ہو کہ اسکا زندہ رہنا بہ نسبت مذبوح کے بڑھکر ہو تو وہ ذبح سے حلال ہو جائیگی ورنہ نہیں ف۔ کیونکہ جب وہ مذبوح کے مانند ہوئی تو ذبح بیکار ہے۔ لانہ لا معتبر بھذہ الحیاۃ علی ما قررناہ۔ اسواسطے کہ یہ ایسی زندگی کا کچھ اعتبار نہیں جیسا کہ ہمنے سابق میں تقریر کیا ہے ف۔ کہ وہ مردہ کے حکم میں ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ بیان چار صورتوں میں کلام ہے اول یہ کہ بکری وغیرہ بیمار ہو کر مرنے لگی اور اسمیں صرف اتنی زندگی رہگئی جیسے مذبوح میں ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بھیڑیے نے بکری کا پیٹ پھاڑ ڈالا اور اسمیں صرف مذبوح کے برابر زندگی رہگئی تھی کہ مالک نے چھین لی۔ سوم یہ کہ باز یا کتے سے مالک نے اسوقت شکار لیا کہ اسمیں بقدر مذبوح کے حیات باقی ہے۔ چہارم یہ کہ تیر مارا اور ابھی اسمیں بقدر مذبوح حیات باقی ہے کہ دوسرے نے تیر مارکر قتل کیا۔ پس صاحبین کے نزدیک اول و دوم صورت میں اسکو ذبح کرنا کچھ مفید نہوگا حتی کہ ذبح سے وہ حلال نہوگی اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بقول اسبیجابی رح حلال ہو جائیگی اور یہی فتوی شمس الائمہ سرخسی و صدر شہید ہے اور بقول شیخ الاسلام نہیں حلال ہوگی۔ حاصل یہ کہ امام رح کے نزدیک حیات کا اعتبار ہے اگرچہ قلیل ہو اور صاحبین کے نزدیک قلیل کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اور مقدار قلیل اسقدر کہ مذبوح میں باقی رہتی ہے اور امام محمد رح نے قلیل و کثیر میں ایک روز کا فرق کیا۔ پھر تیسری و چوتھی صورت میں جب بقدر حیات مذبوح کے اسمیں حیات باقی ہو تو بالاجماع اسکو ذبح کرنا مفید نہیں ہے یعنی ذبح اختیاری کی ضرورت نہیں ہے حتی کہ صورت مذکورہ میں اگر مر جاوے تو حلال ہے اور یہی قول مالک و شافعی و احمد و اکثر علماء ہے م ع۔ پس معلوم ہوا کہ جب کلب و باز سے ایسی حالت میں شکار لیا کہ اسمیں مذبوح سے زائد حیات باقی ہے تو ذبح کرنا ظاہر الروایۃ میں لازم ہے۔ ولو ادرکہ ولم یاخذہ فان کان فی وقت لو اخذہ امکنہ ذبحہ لم یوکل لانہ صار فی حکم المقدور علیہ۔ اور اگر اس شخص نے شکار کو پایا مگر کتے یا باز کے قبضہ سے نہیں لیا (حتی کہ وہ مرگیا) پس اگر وقت اسقدر ہو کہ اگر لیتا تو ذبح کر سکتا تھا تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا اسواسطے کہ شکار مذکور ایسے جانور کے حکم میں ہوگیا جسپر ذبح اختیاری کی قدرت ہو ف۔ کیونکہ چاہتا تو لیکر ذبح کرتا پس گویا اسنے لیا تھا اور ذبح نکیا حتی کہ مرگیا پس مردار ہے۔ وان کان لا یمکنہ ذبحہ اکل لان الید لم تثبت بہ والتمکن من الذبح لم یوجد۔ اور اگر وقت اسقدر ہو کہ اسمیں ذبح کرنا ممکن نہوتا تو شکار مذکور کھایا جاوے اسواسطے کہ ایسے طور پر پانے سے قبضہ اور ذبح کی قدرت نہیں ثابت ہوتی ہے ف۔ ذکر یا اسنے نہیں پایا یہانتک کہ شکاری جانور کے زخم سے مرگیا پس حلال ہے۔ وان ادرکہ فذکاہ حل لہ لانہ ان کانت فیہ حیاۃ مستقرۃ فالذکاۃ وقعت موقعہا بالاجماع وان لم تکن فیہ حیاۃ مستقرۃ فعند ابی حنیفۃ ذکاتہ الذبح علی ما ذکرناہ وقد وجد وعندہما لا یحتاج الی الذبح۔ اور

اگر شکاری شخص نے صید کو پاکر اسکو ذبح کر دیا تو بالاتفاق حلال ہو گیا اسواسطے کہ اگر صید مین حیات مستقرہ ہو گی تو ذبح
کرنا بالاجماع اپنے موقع پر واقع ہوا (کیونکہ بالاجماع اس صورت مین ذبح واجب ہی) اور اگر اسمین حیات مستقرہ نہو گی
(بلکہ قلیل مانند مذبوح ہو گی) تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک موافق مذکورۂ بالا کے اسکی ذکاۃ بذبح اختیاری ہی اور وہ پائی گئی
اور صاحبین کے نزدیک ذبح کی ضرورت نہین ہی ف تو بھی بالاجماع صید حلال ہو گیا۔ واذا ارسل کلبہ علی
صید واخذ غیرہ حل۔ اور جب اسنے اپنی کلب کو کسی صید پر چھوڑا اور کلب نے دوسرے صید کو پکڑا تو یہ حلال ہی
ف بشرطیکہ چھوڑنے کی روش مین پکڑا ہو۔ م۔ وقال مالک رح لایحل لانہ اخذہ بغیر ارسال اذ الارسال
مختص بالمشار الیہ۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ دوسرا شکار نہین حلال ہوگا اسواسطے کہ اسنے دوسرے صید کو بدون
ارسال کے پکڑا اسواسطے کہ صیاد کا ارسال کرنا تو اسی صید کے واسطے مخصوص تھا جسکی طرف اسنے اشارہ کیا تھا۔ ولنا
انہ شرط غیر مفید۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ ارسال مین خاص اشارہ کیے ہوئے صید کی شرط لگانا غیر مفید ہو ف
مالک کے حق مین بھی فائدہ نہین اور کلب کے حق مین بھی فائدہ نہین ہی۔ زیلعی۔ لان مقصودہ حصول الصید
اسواسطے کہ صیاد کا مقصود تو یہ کہ صید حاصل ہو ف خواہ کوئی ہو۔ اور کتے کے واسطے معین کرکے لازم کرنا
لغو ہی۔ اذ لا یقدر علی الوفاء بہ۔ کیونکہ وہ اسکو وفا کرنے پر قادر نہوگا۔ اذ لا یمکنہ تعلیمہ علی وجہ یاخذ
ما عینہ۔ اسواسطے مالک سے ایسی تعلیم ممکن نہین کہ جسکو معین کرے اسی کو کتا پکڑے ف بلکہ یہ شکاری جانور
تو جسپر قابو پاویگا پکڑ لیگا۔ فیسقط اعتبارہ۔ تو معین کا اعتبار ساقط ہو ف بلکہ صرف چھوڑنا معتبر ہی حتی کہ
اس چھوڑنے مین جس صید کو پکڑے حلال ہی۔ ولو ارسلہ علی صید کثیر وسمی مرۃ واحدۃ حالۃ الارسال
اور اگر اسنے اپنا کتا بہت سے شکاروں پر چھوڑا اور چھوڑتے وقت ایک مرتبہ تسمیہ پڑھ دیا ف پس اگر اسنے
ایک شکار مارا تو حلال ہی۔ فلو قتل الکل یحل بہذہ التسمیۃ الواحدۃ۔ اور اگر اسنے کل صیود کو قتل کیا تو بھی اسی
ایک تسمیہ سے سب حلال ہین۔ لان الذبح یقع بالارسال علی ما بیناہ ولہذا تشترط التسمیۃ عندہ والفعل
واحد فتکفیہ تسمیۃ واحدۃ۔ اسواسطے کہ ذبح کرنا تو چھوڑنے سے واقع ہوتا ہی چنانچہ ہم سابق مین بیان کر چکے ہین اور
اسی وجہ سے چھوڑنے کے وقت تسمیہ کہنا شرط ہی اور چھوڑنا فعل واحد ہی تو ایک ہی تسمیہ بھی کافی ہوگا۔ بخلاف ذبح
الشاتین بتسمیۃ واحدۃ۔ برخلاف اسکے دو بکریون کو ایک تسمیہ سے ذبح کرنا ف اسطرح کہ ایک بکری لٹا کر
تسمیہ کہکر ذبح کی پھر دوسرے پر چھوڑی چھیری بدون اسکے کہ دوسرا تسمیہ کہے تو دوسری مردار ہی۔ لان الثانیۃ تصیر
مذبوحۃ بفعل غیر الاول فلا بد من تسمیۃ اخری۔ اسواسطے کہ دوسری بکری تو ایسے فعل سے ذبح ہوگی جو فعل اول
کے سوائے ہی تو دوسرا تسمیہ ضروری ہی ف اور اگر ایک ہی فعل رہتا تو ایک ہی تسمیہ کافی ہوتا۔ حتی لو اضجع
احدہما فوق الاخری وذبحہما مرۃ واحدۃ تحلان بتسمیۃ واحدۃ۔ حتی کہ اگر اسنے دونون بکریون کو ایک زبر
پر لٹا کر دونون کو ایک ہی مرتبہ مین ذبح کر دیا تو ایک ہی تسمیہ سے دونون حلال ہو جاوینگے ف پھر واضح ہو کہ اگر
کتا چھوڑا اور وہ اس روش پر جاکر کہین بیٹھ گیا یا کسی کام مین مشغول ہوا پھر چلا اور جاکر شکار مارا تو ارسال مذکور باطل ہوا
اور شکار مردار ہی۔ ومن ارسل فہدا فکمن حتی استمکن ثم اخذ الصید فقتلہ یوکل۔ اور اگر کسی نے اپنا چیتا
چھوڑا پس وہ گھات مین چھپ رہا تاکہ شکار پر قابو پاوے پھر اسنے شکار پکڑ کر مار ڈالا تو کھایا جاوے ف لانہ
اسکے چھپ کر بیٹھنے سے ارسال مین خلل نہوگا۔ لان مکثہ ذلک حیلۃ منہ للصید لا استراحۃ فلا ینقطع الارسال
اسواسطے کہ چیتے کا یہ درنگ اسکی طرف سے شکار کے لیے حیلہ و گھات ہی نہ استراحت تو اس سے ارسال مذکور منقطع

Marfat.com

ہوگا۔ ولذا الکلب اذا اعتاد عادتہ۔ اور اسی طرح اگر کتے نے چیتے کی عادت کر لی ف۔ مثلاً شکاری کتا
جب چھوڑا جاتا ہے تو بسا اوقات وہ چیتے کی طرح گھات کر کے جب قابو پاتا ہے تو جست کر کے شکار پکڑتا ہے پس اگر تسمیہ
پڑھکر ایسا کتا چھوڑا اور اسنے گھات لگائی تو ارسال منقطع نہوگا حتی کہ جو شکار مارے وہ حلال ہے اور عادت کے لفظ
سے اشارہ ہے کہ اگر کلب کی یہ عادت نہو تو اسکے درنگ و توقف سے ارسال منقطع ہوجائیگا پس چاہیے کہ اسکو بلا کر
دوبارہ تسمیہ پڑھکر چھوڑے۔ ولو اخذ الکلب صیدا فقتلہ ثم اخذ آخر فقتلہ وقد ارسلہ صاحبہ اکلا جمیعا
لان الارسال قائم لم ینقطع۔ اور اگر کلب شکاری نے ایک شکار پکڑ کر مار ڈالا پھر دوسرا پکڑ کر مار ڈالا (وعلی ہذا
القیاس) حالانکہ مالک نے اس کلب کو شکار پر چھوڑا تھا (مع تسمیہ) تو دونوں شکار کھائے جاوینگے اسواسطے
کہ چھوڑنا ابھی تک قائم ہے کہ منقطع نہیں ہوا ف۔ تو اس ارسال میں جسقدر شکار مارے سب حلال ہیں سو
یہ بمنزلۃ مالو رمی سہما الی صید فاصابہ واصاب آخر۔ اور یہ بمنزلہ ایسی صورت کے ہے کہ شکار کو تیر مارا
پس وہ تیر اس شکار کے لگا اور دوسرے شکار کے بھی لگا ف۔ تو دونوں حلال ہیں کیونکہ تیر چھوڑنا ہی ذبح ہے
ولو قتل الاول فجثم علیہ طویلا من النہار ثم مر بہ صید آخر فقتلہ لا یوکل الثانی۔ اور اگر کلب شکار
اول کو قتل کر کے دیر تک اسپر پڑا رہا پھر اسکی طرف دوسرا شکار گزرا پس اسکو بھی قتل کر دیا تو دوسرا نہیں کھایا جائیگا
ف۔ کیونکہ استراحت سے ارسال قطع ہوگیا۔ لانقطاع الارسال بمکثہ اذ لم یکن ذلک حیلۃ منہ للاخذ
وانما کان استراحۃ بخلاف ما تقدم۔ اسواسطے کہ اسکے درنگ کرنے سے ارسال منقطع ہوگیا کیونکہ یہ پڑا رہنا اسکی
طرف سے شکار پکڑنے کا حیلہ نہیں تھا بلکہ صرف استراحت تھی بخلاف صورت سابقہ کے ف۔ جبکہ گھات میں بیٹھا
تاکہ وہ شکار پکڑنے کی غرض سے حیلہ تھا نہ استراحت۔ ولو ارسل بازیہ المعلم علی صید فوقع علی شئی ثم اتبع الصید
فاخذہ وقتلہ فانہ یوکل۔ اور اگر اپنا باز تعلیم یافتہ کسی شکار پر چھوڑا پس باز اڑ کر کسی چیز پر گرا۔ (جیسے باز کی عادت ہوتی
ہے تاکہ صید پر جانے کی گھات دیکھے) پھر اسنے صید کا پیچھا کیا اور اسکو پکڑ کر مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جاوے۔ وہذا
اذا لم یمکث زمانا طویلا للاستراحۃ وانما مکث ساعۃ للتمکین لما بینا فی الکلب۔ اور یہ حکم حلت اسوقت ہے
کہ باز مذکور بہت دیر تک استراحت کے واسطے پڑا نہیں رہا بلکہ ایک گھڑی تک گھات کے واسطے پڑا رہا ہو بدلیل اسکے
جو ہمنے کلب کی صورت میں بیان کی ف۔ کہ دیر تک تاخیر کرنا اسکی استراحت ہے تو ارسال منقطع ہوجائیگا اور بغیر
ارسال پکڑنا جاتا رہیگا اور گھات کے واسطے تو حیلہ ہے۔ ولو ان بازیا معلما اخذ صیدا فقتلہ ولا یدری ارسلہ
انسان ام لا لا یوکل لوقوع الشک فی الارسال ولا تثبت الاباحۃ بدونہ۔ اور اگر تعلیم یافتہ باز نے ایک
شکار پکڑ کر مار ڈالا (ذبح کی فرصت نہیں ملی) اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اس باز کو کسی شخص نے چھوڑا ہے یا نہیں
(بلکہ خود اڑ کر اسنے مارا ہے) تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا اسواسطے کہ ارسال میں شک پیدا ہوا۔ (حالانکہ یہی ذبح کا
طریقہ تھا) اور بدون ارسال کے اباحت نہیں ثابت ہوگی ف۔ یہ سب اس صورت میں کہ کلب یا چیتا یا باز وغیرہ
اپنے شکار کو مجروح کر کے مار ڈالے۔ قال وان خنقہ الکلب ولم یجرحہ لم یوکل۔ اور اگر کلب نے صید کو گلا
گھونٹ کر مار ڈالا اور مجروح نہیں کیا تو شکار نہیں کھایا جائیگا۔ لان الجرح شرط علی ظاہر الروایۃ علی ما ذکرنا۔
اسواسطے کہ ظاہر الروایۃ میں جرح سے قتل کرنا شرط ہے جیسا ہمنے سابق میں بیان کیا ہے۔ وہذا یدلک علی انہ
لا یحل بالکسر۔ اور اس قول سے تجھے دلیل ملیگی کہ ٹانگ وغیرہ توڑنے سے شکار حلال نہوگا ف۔ جبکہ بغیر جرح
وعن ابی حنیفۃ رح انہ اذا کسر عضوا فقتلہ لا باس باکلہ لانہ جراحۃ باطنۃ فہی کالجراحۃ الظاہرۃ۔ اور ابو حنیفہ

Marfat.com

سے روایت ہے کہ اگر جانور شکاری نے شکار کا عضو توڑ کر مار ڈالا تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اسواسطے کہ یہ بھی باطنی جراحت ہے تو یہ ظاہری جراحت کے مانند ہوگئی۔ وجہ الاول ان المعتبر جرح ینتھض سببا لانھار الدم و لایحصل ذلک بالکسر فاشبہ التخنیق۔ قول اول (کہ عضو توڑنے سے حلال نہوگا) کی وجہ یہ ہے کہ ایسی جراحت معتبر ہے جو خون بہ جانے کا سبب ہو اور عضو توڑنے سے یہ بات حاصل نہوگی تو عضو توڑنا گلا گھونٹنے کے مشابہ ہوگیا ف۔ حالانکہ منخنقہ حرام ہے اور حاصل جواب یہ کہ ہمنے مان لیا کہ عضو توڑنا جراحت باطنی ہے لیکن مطلق جراحت معتبر نہیں بلکہ ایسی جراحت معتبر ہے جس سے ذبح حلق کیطرح خون بہ جاوے اور یہ توڑنے سے حاصل نہیں ہوگا جیسے گلا گھونٹنے سے حاصل نہیں ہوتا۔ قال وان شارکہ کلب غیر معلم او کلب مجوسی او کلب لم یذکر اسم اللہ علیہ یرید بہ عمدا لم یوکل۔ اور اگر زید کے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جسکو تسمیہ پڑھکر چھوڑا ہے دوسرا کتا غیر تعلیم یافتہ شریک ہوگیا (خواہ غیر مسلمان کا ہو یا اسی کا ہو یا کسی کا ہو اگرچہ تسمیہ پڑھا ہو) یا مجوسی (یا ہندو یا اس زمانہ کے نصرانی وغیرہ) کا کتا شریک ہوگیا یا کسی شخص کا ایسا کتا شریک ہوا جسپر اللہ تعالے کا نام نہیں لیا گیا یعنی عمدا بسم اللہ اللہ اکبر کہنا چھوڑا گیا ہے۔ (پھر دونوں کتوں نے شکار مارا۔) تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا۔ لما رویناہ فی حدیث عدی رضی اللہ عنہ ولانہ اجتمع المبیح والمحرم فتغلب جھۃ الحرمۃ نصا او احتیاطا۔ اسلیے کہ حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ میں اسکی حرمت منصوص ہے اور اسلیے کہ یہاں مباح کرنے والی دلیل اور حرام کرنے والی دلیل مجتمع ہوئیں تو حرمت کی جانب کو غلبہ دیا جائیگا خواہ ازراہ نص کے یا ازراہ احتیاط کے ف۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ حلال و حرام مجتمع نہیں ہوتے لیکن حرام غالب ہوتا ہے۔ ت۔ حاصل قیاس یہ کہ تعلیم یافتہ کتے کا شکار تو حلت چاہتا ہے اور غیر تعلیم یافتہ وغیرہ مقتضی ہے کہ اسکا شکار حرام ہو اور ایک ہی شکار میں دونوں مجتمع ہیں تو حرام کی جانب غالب رہی اور یہی منصوص اور اسی میں احتیاط ہے اور عمدا کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر کسی مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور تسمیہ پڑھنا بھول گیا اور دونوں نے ملکر شکار مارا تو حلال ہے۔ ولو ردہ علیہ الکلب الثانی۔ اور اگر صید کو دوسرے کتے نے اول کتے پر پھیر دیا ف۔ یعنی زید نے اپنا تعلیم یافتہ کتا تسمیہ پڑھکر چھوڑا اور شکار اسکے سامنے سے بھاگا اور ادھر دوسرا کتا غیر تعلیم یافتہ یا مجوسی وغیرہ کا پیش آیا اور اسنے شکار کو پھر واپس لوٹایا حتی کہ اول کتے نے اسکو مار لیا۔ ولم یجرحہ معہ۔ اور دوم نے اسکے ساتھ میں شکار کو مجروح نہیں کیا ف۔ بلکہ صرف لوٹایا تھا۔ ومات بجرح الاول۔ اور شکار مذکور فقط اول کتے کے مجروح کرنے سے مرگیا۔ یکرہ اکلہ۔ تو اس شکار کو کھانا مکروہ ہے ف۔ شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا کہ مکروہ سے تحریمی مکروہ مراد ہے۔ لوجود المشارکۃ فی الاخذ وفقدھا فی الجرح۔ اسواسطے کہ کلب دوم کی شرکت اس شکار کو پکڑنے میں موجود ہے اور مجروح کرنے میں نہیں ہے۔ وھذا بخلاف ما اذا ردہ المجوسی علیہ بنفسہ۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ خود مجوسی نے شکار کو اول کتے کی طرف لوٹایا ہو ف۔ اور اسنے پکڑ کر مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جاوے۔ لان فعل المجوسی لیس من جنس فعل الکلب فلا تحقق المشارکۃ۔ اسواسطے کہ فعل مجوسی تو فعل کلب کی جنس سے نہیں ہے تو کتے کے فعل سے فعل مجوسی کی مشارکت ثابت نہوگی ف۔ کیونکہ باہمی شرکت تو ہم جنس میں ہوتی ہے اور دو متباین چیزوں میں مشارکت نہیں ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ فقط سگ اول نے شکار کیا جبکہ فعل سگ اور فعل مجوسی میں مشارکت متحقق نہیں ہوتی ہے۔ وتحقق بین فعلی الکلبین لوجود المجانسۃ۔ اور دو کتوں کے فعلوں میں مشارکت متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں ایک جنس ہیں ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر تعلیم یافتہ کتے کے ساتھ میں ایسا کتا شریک ہوا جسکا شکار مباح نہیں ہے تو شرکت معتبر ہے اور اگر ایسا آدمی شریک ہوا جسکا شکار مباح نہیں حالانکہ

Marfat.com

اسلئے مجروح نہیں کیا بلکہ فقط تعلیم یافتہ کتے نے مارا ہے تو شرکت معتبر نہیں ہے۔ **ولو لم یردہ الکلب الثانی علی الاول لکن اشتد علی الاول حتی اشتد علی الصید فاخذہ وقتلہ لا باس باکلہ**۔ اور اگر سگ دوم نے شکار کو سگ اول پر نہیں لوٹایا بلکہ سگ دوم بمقابلہ اول کے تیز دوڑا حتی کہ سگ اول بھی تیز دوڑا اور سگ اول نے پہونچکر شکار پکڑ کر مار ڈالا تو اس شکار کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ **لان فعل الثانی اثر فی الکلب المرسل دون الصید حیث ازداد طلبا فکان تبعا لفعلہ لانہ بناء علیہ فلا یضاف الاخذ الی التبع**۔ اسواسطے کہ سگ دوم کے فعل نے سگ اول میں اثر پیدا کیا نہ شکار میں کیونکہ سگ دوم کے چھٹنے سے سگ اول میں شکار پکڑنے کی تیزی پیدا ہو گئی تو سگ دوم کا فعل سگ اول کے فعل کے تابع ہو گیا کیونکہ فعل اول کی بناء پر فعل دوم ہے (چنانچہ پہلے کتے کو دیکھکر دوسرا کتا پیچھے دوڑا تھا اور اسی کی تیزی سے سگ اول زیادہ تیز ہو گیا) تو شکار پکڑنا اس تابع کی جانب منسوب نہ ہوگا ف۔ بلکہ سگ اول کے اصلی فعل کی جانب منسوب ہوگا۔ **بخلاف ما اذا کان ردہ علیہ لانہ لم یصر تبعا فیضاف الیہما**۔ برخلاف اسکے جب سگ دوم نے شکار کو سگ اول کی طرف پھیرا تو یہ اسکا اصلی فعل علحدہ ہے اسواسطے کہ یہ فعل پہلے کتے کے تابع نہیں ہوا تو شکار کا گرفتار ہونا دونوں کے فعل کی جانب مضاف ہوگا۔ **قال واذا ارسل المسلم کلبہ فزجرہ مجوسی فانزجر بزجرہ فلا باس بصیدہ**۔ اگر مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا پس کسی مجوسی نے اسکو زجر کیا اور وہ اسکی زجر کو مان گیا تو اسکے مارے ہوئے شکار میں مضائقہ نہیں ہے ف۔ زجر کے معنی آواز بلند سے جھڑکنا و للکارنا وغیرہ اور یہ کئی طرح ہو سکتا ہے حتی کہ بعض صورتوں میں شکار حرام ہو جائیگا اور وہ اسطرح کہ مسلمان نے کتا چھوڑا اور مجوسی نے اسکو جھڑکا کہ ٹھہر جاوے پس ٹھہر گیا اور اسکے بعد اسنے شکار مارا تو حرام ہوگا لہذا یہاں زجر سے یہ معنی مراد نہیں ہو سکتے ہیں اسی واسطے شیخ مصنف رح نے کہا کہ۔ **والمراد بالزجر الاغراء بالصیاح علیہ**۔ زجر سے مراد یہ کہ بلند آواز سے اسکو شکار پر للکارا۔ **وبالانزجار اظہار زیادۃ الطلب**۔ اور زجر مان جانے سے مراد یہ کہ وہ شکار پکڑنے پر زیادہ تیز ہو گیا ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور مجوسی نے اسکو للکارا اور شکار پر ابھارا اور وہ اسکے ابھارنے کو مان گیا حتی کہ زیادہ تیز ہو گیا تو اسکا شکار جائز ہے۔ **ووجہہ ان الفعل یرفع بما ہو فوقہ او مثلہ کما فی نسخ الآی**۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ فعل تو ایسی چیز سے اٹھ جاتا ہے جو اس سے اوپر ہو یا اسکے مثل ہو جیسے آیتوں کے نسخ میں ہوتا ہے ف۔ اور اپنے سے کمتر کی وجہ سے دور نہیں ہوتا مثلاً حکم محکم سے حکم مجمل دور ہو جاتا ہے اور حکم مجمل سے حکم محکم نہیں دور ہوتا ہے۔ **والزجر دون الارسال لکونہ بناء علیہ**۔ اور یہاں زجر کرنا چھوڑنے سے کمتر ہے اسواسطے کہ زجر بربنائے ارسال ہے ف۔ چنانچہ اسنے پہلے چھوڑا تھا اب مجوسی نے زجر کیا تو چھوڑنا اصل و اعلی ہے اور زجر کرنا اسکے تابع و ادنی ہے پس اسکے زجر کرنے سے مالک کا فعل یعنے چھوڑنا نہیں باطل ہوگا پس جب اسکا چھوڑنا باقی رہا تو اسنے شکار کیا پس حلال ہے۔ فافہم واللہ تعالے اعلم۔ م۔ **قال ولو ارسلہ مجوسی فزجرہ مسلم فانزجر لم یوکل لان الزجر دون الارسال ولہذا لم تثبت بہ شبہۃ الحرمۃ**۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر مجوسی نے شکار پر اپنا کتا چھوڑا پس مسلمان نے اس کلب کو للکارا اور وہ للکار مان گیا یعنے شکار پر تیز ہو گیا (اور مسلمان نے تسمیہ پڑھ دیا) تو یہ شکار حلال نہ ہوگا اسواسطے کہ زجر تو ارسال سے کمتر ہے (پس ارسال مجوسی باطل نہ ہوگا) اور اسی وجہ سے جہت حرمت کا شبہ ثبوت نہ ہوا قصہ یعنی درصورتیکہ مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور مجوسی نے زجر کیا تو اسکے زجر مان لینے سے شکار میں حرمت کا شبہہ بھی ثبوت نہوا حالانکہ حرمت بوجہ احتیاط کے بہت جلد ثبوت ہو جاتی ہے۔ **فاولی ان لا یثبت بہ الحل**۔ تو زجر سے حلت بدرجہ اولی ثبوت نہو گی ف۔ حالانکہ حلت ثابت ہونا بہت احتیاط سے ہوتا ہے پس مسئلہ اولی میں مسلمان کے زجر کرنے سے شکار میں

Marfat.com

حلت نہین ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ دونون مسئلون مین مجوسی کو فرض کیا لیکن کوئی خصوصیت مجوسی کے واسطے نہین ہے۔ کل من لا یجوز ذکاتہ کالمرتد والمحرم وتارک التسمیۃ عامداً ہذا بمنزلۃ المجوسی۔ اور ہر شخص جسکا ذبیحہ صید حلال نہو جیسے مرتد واحرام باندھنے والا اور جس مسلمان نے عمداً تسمیہ چھوڑا ہو اس حکم مین بمنزلہ مجوسی کے ہین ف۔ حتی کہ اگر کسی نے اپنا کتا چھوڑا اور مرتد یا محرم یا عمداً تسمیہ چھوڑنے والے نے اسکو للکارا اور وہ مان گیا تو اسکا شکار جائز ہے اور اسی طرح برعکس ہونے مین جائز نہین ہو جائیگا اور اسی طرح ہنود اور نیچرو دہری و مرتدوری مرغی کھانے والے عیسائی بھی مانند مجوسی کے ہین۔ وان لم یرسلہ احد فزجرہ مسلم فانزجر فاخذ الصید فلا باس باکلہ۔ اور اگر تعلیم یافتہ کتے کو کسی نے چھوڑا نہین تھا بلکہ وہ خود چلا پس مسلمان نے اسکو للکارا (اور تسمیہ پڑھ دیا) پس وہ مان گیا پھر اسنے شکار مارا تو اس شکار کے کھانے مین مضائقہ نہین ہے۔ لان الزجر مثل الانفلات لانہ ان کان دونہ من حیث انہ بناء علیہ فہو فوقہ من حیث انہ فعل المکلف فاستویا فصلح ناسخا۔ اسواسطے کہ للکارنا تو خود چھوٹ چلنے کے برابر ہے (اور برابر یا بڑھکر سے نسخ ہو سکتا ہے) یعنی کتے کا خود روان ہونا مسلمان کے زجر سے باطل ہو جائیگا اسواسطے کہ للکارنا اگر خود روانی سے اس راہ سے کم ہے کہ للکارنا اسکی خود روانی کے تابع واسی پر مبنی ہے تو للکارنا دوسری راہ سے خود روانی سے بڑھکر ہے کہ للکارنا ایک مرد مکلف کا فعل ہے (پس ایک راہ سے کم ہوا اور ایک راہ سے بڑھ گیا) تو دونون برابر ہو گئے پس للکارنا اسکی خود روی کا ناسخ ہو سکتا ہے ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کتا خود روان ہے اور اس روانی پر مسلمان نے اسکو للکارا اور وہ للکار مان گیا یعنی تیز ہو گیا تو اسکی خود روی مٹ گئی اور اب گویا مسلمان کے روان کرنے پر چلا تو اسکا شکار حلال ہے اسوجہ سے کہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ فعل اپنے سے بڑھکر یا برابر سے نسخ ہو سکتا اور مٹ جاتا ہے اب ہم ثابت کرتے ہین کہ للکارنا اسکی خود روی کے برابر ہے اسطرح کہ للکارنا ایک بندہ مسلمان مکلف بشرع الٰہی عزوجل کا فعل ہے تو وہ کتے کی خود روی حرکت سے اعلیٰ ہے لیکن للکارنا اسکی خود روی پر واقع ہوا یعنی وہ جاتا تھا اور اسی حال میں للکارا تو للکارنا اسکی روانی کے تابع ہوا پس اگر اس راہ سے کم ہوا تو اول وجہ سے اعلیٰ ہے پس غایت درجہ یہ کہ برابر ہو گیا لیکن چونکہ کتے نے للکار کو مان لیا تو یہ ناسخ ہو گیا پس گویا مسلمان نے اسکو تسمیہ پڑھکر ارسال کیا پس شکار حلال ہے۔ ولو ارسل المسلم کلبہ علی صید وسمی فادرکہ فضربہ ووقذہ ثم ضربہ فقتلہ اکل۔ اور اگر مسلمان نے شکار پر اپنا کتا چھوڑا اور تسمیہ پڑھ دیا پس کلب نے صید مذکور پاکر اسکو مار کر سست کر دیا پھر اسکو مار کر قتل کیا تو یہ شکار کھایا جاوے ف۔ حالانکہ اسمین یہ شبہہ ہوتا ہے کہ جب اول مرتبہ اسنے مار کر سست کر دیا تو وہ اب صید نہین رہا پس اسکا ذبح کرنا لازم ہوا حالانکہ دوبارہ اسکو کلب نے قتل کیا تو چاہیے کہ حلال نہو۔ وکذا اذا ارسل کلبین فوقذہ احدہما ثم قتلہ الآخر اکل۔ اور اسی طرح اگر اسنے دو کتے چھوڑے پس ایک نے صید کو مار کر سست کر دیا (کہ بھاگ نہین سکتا ہے) پھر دوسرے کتے نے اسکو قتل کر دیا تو بھی یہ شکار کھایا جاوے ف۔ اور شبہہ مذکور معتبر نہین ہے۔ لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا یدخل تحت التعلیم فجعل عفوا۔ اسواسطے کہ مجروح کر کے سست کرنے کے بعد دوبارہ مجروح کرنا تعلیم کے تحت مین داخل نہین ہوتا تو وہ عفو قرار دیا گیا ف۔ یعنی کتا اس تعلیم کے قابل نہین کہ اگر مجروح کر کے سست کر دے کہ بھاگ نہ سکے تو پھر اسکو مجروح نکرے بلکہ مالک کے آنے کا انتظار کرے کہ وہ ذبح کرے پس جب ایسی تعلیم متصور نہین تو اسکا دوبارہ مجروح کرنا عفو ہے اور شکار کھایا جائیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی قدر مکلف فرمایا جو جسکے امکان مین ہو اور اس سے زائد عفو فرمایا ہے۔ ولو ارسل رجلان کل واحد منہما کلبا فوقذہ احدہما وقتلہ الآخر اکل لما قلنا۔ اور اگر دو مسلمانون مین سے ہر ایک نے اپنا تعلیم یافتہ کتا تسمیہ چھوڑا پس ایک نے شکار کو سست کر دیا

Marfat.com

کہ بھاگ نہین سکتا اور دوسرے کتے نے اسکے بعد اسکو قتل کردیا تو وہ کھایا جاوے بدلیل مذکورۂ بالا ف کہ اس قتل سے امتناع کی تعلیم ممکن نہین تو عفو ہی پس یہ شکار حلال رہا۔ پھر سوال یہ ہی کہ شکار مذکور دونون مین سے کس شخص کی ملک ہی۔ جواب یہ کہ۔ والملک للاول۔ اور شکار کا مالک وہ شخص ہی جو اول کتے کا مالک ہی یعنے جس کتے نے اسکو زخمی کرکے صید ہونے سے خارج کردیا۔ لان الاول اخرجہ عن حد الصیدیۃ۔ اسواسطے کہ اول کتے نے اسکو صید ہونے سے خارج کیا ف تو اسکا مالک اس صید کا بھی حکماً مالک ہوگیا پس دوسرے کی ملکیت نہین ہوسکتی ہی پھر اعتراض ہوگا کہ جب وہ صید نہین رہا تو ذبح اختیاری سے حلال کرنا واجب ہوا حالانکہ اسکو دوسرے کتے نے قتل کردیا تو مردار ہونا چاہیے علاوہ برین دوسرے کا چھوڑنا بھی غیر کی ملک پر حرام ہی۔ جواب دیا کہ یہ امر کتے کی تعلیم سے باہر ہی تو عفو ہی یعنے اگرچہ وہ اول کی ملکیت ہوگیا۔ الا ان الارسال من الثانی حصل علے الصید۔ لیکن دوسرے شخص کا چھوڑنا تو صید ہی پر واقع ہوا تھا ف اور اسوقت یہ شکار ملک اول نہ تھا۔ والمعتبر فی الاباحۃ والحرمۃ حالۃ الارسال فلم یحرم۔ اور مباح ہونے یا حرام ہونے مین معتبر وہ حالت ہی جو ارسال کے وقت تھی تو یہ حرام نہوا ف کیونکہ ارسال کے وقت وہ جانور بلا شبہہ شکار تھا۔ بخلاف ما اذا کان الارسال من الثانی بعد الخروج عن الصیدیۃ بجرح الکلب الاول۔ برخلاف اسکے اگر شخص دوم کی طرف سے اپنا کتا چھوڑنا ایسے وقت واقع ہو کہ شکار مذکور اول کتے کی جرح سے صید ہونے سے خارج ہوگیا ہی ف تو حرام ہی مترجم کہتا ہی کہ شخص دوم کا یہ فعل حرام ہی کیونکہ اسنے غیر کی ملک حکمی مین بذریعہ اپنے آلہ کے تعرض کیا اور شارحین نے لکھا کہ سگ دوم کے قتل کرنے سے یہ شکار حرام ہوگیا کیونکہ وہ صید نہین رہا تو اسکا ذبح کرنا واجب تھا تو کتے کا مار ڈالنا موجب حرمت ہوا تو حلت پر اسی کو غالب رکھا جاوے پس حرام ہی۔ مترجم کہتا ہی بلکہ اگر اول کتا دوبارہ زخمی کرکے مار ڈالتا تو حلال تھا کیونکہ دوبارہ زخم لگانے سے ممانعت داخل تعلیم نہین ہی اور سگ دوم نے مار ڈالا تو حرام ہوگیا اور فرق کی وجہ یہ ہی کہ سگ دوم اسوقت نہین چھوڑا گیا جب وہ صید تھا ورنہ حلال رہتا جیسا کہ بیان کیا گیا بلکہ اسوقت چھوڑا جب صید نہین رہا تو ایسا ہوگیا۔ جیسے کسی شخص کی بکری کو جو اختیار مین ہی دوسرے شخص نے تیر مار کر اضطراری طور پر ذبح کیا تو حرام و مردار ہوگئی اسی طرح یہان اپنے کتے کے ذریعہ سے قتل کیا تو وہ شکار مردار ہوگیا پس حاصل یہ نکلا کہ ارسال کا وقت معتبر ہی پس اگر ارسال کے وقت وہ صید ہو تو سگ دوم کے مار ڈالنے سے بعد اسکے کہ وہ صید نہین رہا ہی حلال رہیگا اور اگر ارسال کے وقت وہ صید نہو تو سگ دوم کے قتل کرنے سے حرام ہوجائیگا اور سگ اول کے قتل کرنے سے حلال رہیگا۔ فافہم۔ م۔

فصل فی الرمی

یہ فصل دوم تیر وغیرہ مارنے کے بیان مین ف یعنی بذریعہ تیر وغیرہ کے شکار مارنا۔

من سمع حسا ظنہ حس صید فرماہ او ارسل کلبا او بازیا علیہ فاصاب صیدا ثم تبین انہ حس صید حل المصاب ای صید کان لانہ قصد الاصطیاد۔ اگر کسی نے آہٹ سنی پس اسکو صید کی آہٹ گمان کرکے تیر مارا یا اسپر کتا یا باز چھوڑا پس ایک شکار سے لگا پھر یہ امر ظاہر ہوگیا کہ وہ صید کی آہٹ تھی تو جو شکار ہاتھ لگا وہ حلال ہی خواہ کوئی شکار ہو اسواسطے کہ اسنے شکار مارنے کا قصد کیا تھا ف توضیح یہ کہ اسنے صید کی آہٹ گمان کرکے تیر مارا یا کتا وغیرہ چھوڑا اور اُس سے ایک شکار ہاتھ آیا اگرچہ یہ شکار وہ نہو جسکی آہٹ سنی تھی تو اسکے حلال ہونے مین شرط یہ ہی کہ جسکی آہٹ سنی تھی وہ صید ہو یعنی جانور وحشی ہو حتی کہ اگر وہ آہٹ کسی

آدمی یا بکری یا پالتو کبوتر کی ہو تو یہ شکار حلال نہوگا اور اگر ظاہر ہو جاوے کہ وہ ہرن یا جنگلی کبوتر کی آہٹ تھی یا شیر وغیرہ ایسے صید کی آہٹ تھی جو کھایا نہیں جاتا ہے تو جو شکار ماکول اللحم ہاتھ آیا یہ حلال ہے پس اسکے حلال ہونے کا مدار اس امر پر ہے کہ وہ آہٹ درحقیقت کسی جانور صید کی ہو خواہ وہ صید ایسا ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے یا غیر ماکول ہو جیسے شیر و بھیڑیا حتی کہ جنگلی سور کی آہٹ ہو تو بھی جو شکار ہاتھ آیا حلال ہوگا۔ **وعن ابی یوسف رح انہ خص من ذلک الخنزیر لتغلظ التحریم۔** اور امام ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ انھوں نے صید میں سے سور کو خارج کر دیا کیونکہ اسکی حرمت غلیظ ہے **ف**۔ یعنی پس اگر اسنے تیر پھینکنے کے ذریعہ سے ہرن پایا لیکن جو آہٹ سنی تھی ظاہر ہوا کہ وہ جنگلی سور کی آہٹ تھی تو یہ شکار جائز نہوگا۔ **الا ترے انہ لا تثبت الاباحۃ فی شیء منہ بخلاف السباع لانہ یوثر فی جلدہا۔** کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ شکار کر لینے سے اس نجس سور کے کسی جز میں اباحت نہیں ثابت ہوتی ہے بخلاف شیر وغیرہ درندوں کے کیونکہ ان درندوں کی کھال میں اباحت ثابت ہوتی ہے **ف**۔ یعنی سور کی حرمت اسقدر غلیظ ہے کہ شکار سے اسکی کوئی چیز مباح نہیں ہوتی ہے برخلاف درندوں کے کہ انکی کھال مباح ہو جاتی اور گوشت اگرچہ کھانا حرام ہے لیکن پاک ہو جاتا ہے جبکہ ذبح کیا جاوے۔ تو جب درندوں میں کھال کی جانب اباحت کو اثر ہوتی ہے تو جائز ہوا کہ بجائے اسکے جو شکار ہاتھ آیا اسکے گوشت میں اباحت موثر ہو۔ الذخیرہ والمحیط۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جو صید احساس کیا تھا بجائے اسکے دوسرا صید جو ہاتھ آیا جبھی مباح ہوگا کہ جس صید کا احساس کیا تھا وہ کسی طرح مباح ہونے کے لائق ہو حتی کہ درندہ ہو تو اسکی کھال ہی مباح ہو جاتی ہے پس یہ صید بھی حلال ہوگا برخلاف سور کے کہ سور میں سے خود کوئی چیز مباح نہیں ہوتی تو جو صید بجائے اسکے ہاتھ آیا یہ بھی مباح نہوگا۔ **وزفر رح خص منہا مالا یوکل لحمہ لان الارسال فیہ لیس للاباحۃ۔** اور زفر رحمہ اللہ نے ان میں سے ہر ایسے صید کو نکال ڈالا جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اسواسطے کہ ایسے شکاروں کی طرف ارسال کرنا کچھ گوشت مباح ہونے کے واسطے نہیں ہوتا ہے **ف**۔ حاصل یہ کہ جس صید کا احساس کیا تھا اگر وہ ایسا صید نکلا کہ اسکا گوشت مباح نہیں ہے حالانکہ بجائے اسکے دوسرا صید جو شکار کیا ہے یہ ماکول اللحم ہے تو یہ بھی جائز نہوگا اسواسطے کہ جس صید کی طرف کتا یا باز چھوڑا یا تیر مارا تھا وہ اباحت کے واسطے نہیں تھا۔ **وجہ الظاہر ان اسم الاصطیاد لا یختص بالماکول۔** اور ظاہر الروایۃ (جسمیں سور یا غیر ماکول اللحم کسی کی تخصیص نہیں ہے) کی وجہ یہ ہے کہ شکار کرنا کچھ ایسے جانوروں کے ساتھ خاص نہیں ہے جنکا گوشت کھایا جاوے **ف**۔ بلکہ یہ فعل ہر جانور کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً سور شکار کیا تو ہم جانور کا لحاظ نہیں کرتے بلکہ فعل کا لحاظ کرتے ہیں۔ **فوقع الفعل اصطیادا۔** تو یہ فعل اصطیاد واقع ہوا **ف**۔ یعنی جب احساس والی آہٹ صید کی پائی اور تیر مارا یا کتا و باز چھوڑا تو شکار کرنا ہوا یعنی شکار مارنے کا فعل کیا۔ **وہو فعل مباح فی نفسہ۔** اور یہ فعل بذات خود مباح ہے **ف**۔ تو ہمنے مباح فعل سے شکار مارا پس وہ حلال ہے اگر کھانے کے قابل ہو۔ **والاباحۃ التناول یرجع الی المحل۔** اور تناول مباح ہونے کا مرجع محل ہے **ف**۔ یعنی جس محل پر یہ فعل واقع ہوا اسکو دیکھا جائیگا کہ اس محل میں سے کیا مباح ہے۔ **فیثبت بقدر ما یقبلہ لحما وجلدا۔** پس گوشت و کھال کی راہ سے جسقدر وہ قابل اباحت ہو اسی قدر اباحت ثابت ہوگی **ف**۔ حاصل یہ کہ ہمارا فعل شکار تو مباح ہے جبکہ وہ جانور صید ہو پھر اس جانور میں سے تناول کسقدر مباح ہے تو یہ امر اس محل کی قابلیت پر ہے پس اگر ہرن کے مانند ہو تو گوشت و کھال دونوں مباح ہیں اور اگر درندہ مانند شیر ہو تو فقط کھال مباح ہے۔ **وقد لا تثبت اذا لم یقبلہ۔** اور کبھی محل کی اباحت سے کچھ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وہ اس قابل نہو **ف**۔ مثلاً سور ہو تو اسمیں سے کھال وغیرہ بھی کچھ مباح نہیں ہے۔ **واذا وقع اصطیادا صار کانہ رمی الی صید فاصاب غیرہ۔** اور جب ہمارا فعل مذکور اصطیاد واقع ہوا تو گویا ایسا ہوا

Marfat.com

کہ اسنے ایک صید کو تیر مارا پس وہ دوسرے صید کے لگا ف اور بالاتفاق دوسرا صید مباح ہی اگرچہ صید اول سوا ہو۔ اور یہ سب اسوقت کہ جو آہٹ سنی تھی وہ کسی صید کی آہٹ ظاہر ہو۔ وان تبین انہ حس آدمی او حیوان اہلی لایحل المصاب لان الفعل لیس باصطیاد۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ جو آہٹ سنی تھی وہ کسی آدمی یا پالو جانور کی آہٹ تھی تو جو شکار ہاتھ آیا وہ حلال نہوگا اسواسطے کہ تیر مارنا یا کتا یا باز چھوڑنا اس صورت مین اصطیاد نہین ہی ف کیونکہ شکار مارنا تو شکار کے ساتھ ہی اور یہ شکار کی آہٹ نہین تھی تو جو جانور مارا وہ شکار کے قصد سے نہین مارا پس مباح نہین ہوا۔ اب رہا یہ کہ اگر پلا کبوتر یا گرفتار ہرن کی آہٹ ہو تو کیا اسکی اصلیت معتبر ہوگی کیونکہ ہرن در اصل صید ہی۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ حالت موجودہ مین اسکے واسطے ذبح اختیاری لازم ہی۔ والطیر الداجن الذی یاوی البیوت اہلی اور پلا ہوا پرند جو گھر مین اپنے گھونسلے کے اندر رات مین آجاتا ہی وہ پالو ہی ف صید نہین ہی۔ والظبی الموثق بمنزلتہا بینا۔ اور بندھا ہوا ہرن بمنزلہ پالو کے ہی بدلیل مذکورہ بالا ف کہ اسکے حق مین فعل اصطیاد نہین ہی بلکہ اختیاری طور پر اسکو ذبح کرے۔ ولو رمی الی طائر فاصاب صیدا۔ اور اگر اسنے ایک پرند کو تیر مارا پس وہ کسی صید کے لگا۔ ومر الطائر۔ اور پرند مذکور اڑ گیا۔ ولا یدری وحشی ہو او غیر وحشی۔ اور یہ دریافت نہین ہوتا کہ پرند مذکور وحشی تھا یا پالو تھا ف تو بتلاؤ کہ جو شکار ہاتھ آیا یہ حلال ہی یا نہین کیونکہ اگر وہ پرند پالو ہو تو یہ شکار حلال نہوگا اور اگر وہ بھی صید وحشی ہو تو یہ حلال ہوگا حالانکہ معلوم نہین ہوتا ہی۔ جواب یہ کہ۔ حل الصید لان الظاہر فیہ التوحش۔ صید مذکور حلال ہی کیونکہ ظاہر یہ کہ پرند مذکور وحشی ہی ف پس ظاہر حال پر حکم ہوگا جبتک کہ اسکے خلاف اسکا پالو ہونا ظاہر نہو۔ اسواسطے کہ طیور مین ظاہر توحش ہی۔ ولو رمی الی بعیر فاصاب صیدا ولا یدری ناد ہو ام لا لایحل الصید لان الاصل فیہ الاستیناس۔ اور اگر اسنے اونٹ کو تیر مارا پس وہ کسی صید کے لگا اور یہ معلوم نہین ہوا کہ یہ اونٹ وحشی ہوگیا تھا یا نہین تو یہ شکار حلال نہوگا کیونکہ اونٹ کے حق مین اصل یہ کہ وحشی نہو ف اور اگر دریافت ہوجاوے کہ یہ اونٹ وحشی ہوگیا تھا تو وہ صید کے حکم مین ہوگیا پس اسکے قصد سے جو شکار ہاتھ آیا وہ حلال ہوگا۔ اور جبتک یہ دریافت نہو تبتک ظاہر حال پر حکم ہوگا کہ وہ پلا ہوا ہی۔ ولو رمی الی سمکۃ او جرادۃ فاصاب صیدا یحل فی روایۃ عن ابی یوسف رح لانہ صید وفی اخری عنہ لا یحل لانہ لا ذکاۃ فیہما۔ اور اگر کسی مچھلی یا ٹڈی کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کے لگا (اور شکار مرگیا) تو امام ابو یوسف سے ایک روایت مین یہ شکار حلال ہی اسواسطے کہ مچھلی و ٹڈی بھی صید ہی اور دوسری روایت مین شکار مذکور حلال نہوگا اسواسطے کہ مچھلی و ٹڈی کے واسطے ذکاۃ نہین ہی ف یعنی مچھلی و ٹڈی اختیاری یا اضطراری کسی طور پر ذبح نہین کی جاتی ہی تاکہ انکے ذبح اضطراری کے قصد سے یہ شکار حلال ہوجاوے جسکے تیر لگا ہی۔ یہ سب اس صورت مین تھا کہ جسکی آہٹ سنی یا جسکو تیر مارا تھا اسکے سوائے دوسرا صید شکار ہوا۔ ولو اصاب المسموع حسہ۔ اور اگر تیر اسی کے لگا جسکی آہٹ سنی تھی۔ وقد ظنہ آدمیا۔ حالانکہ اس شخص نے اسکو آدمی گمان کیا تھا ف یعنی آہٹ سنکر گمان کیا کہ آدمی ہی اور قاتل وغیرہ سمجھکر اسکو تیر مارا و تکبیر پڑھ دی اور اسکو تیر لگا۔ فاذا ہو صید یحل۔ پس دیکھا تو وہ آدمی نہین بلکہ وحشی صید تھا تو وہ حلال ہی۔ لانہ لا معتبر بظنہ مع تعینہ۔ اسواسطے کہ جسکو مارا اسکے متعین ہونے کے باوجود اسکے گمان کا کچھ اعتبار نہین ہی ف یعنی جبکہ چیز سامنے متحقق ہی تو وہ جو کچھ ہو اسی کو تیر مارنا متعین رہیگا۔۔۔ اسکا گمان معتبر نہوگا حالانکہ وہ صید ہی تو اسنے شکار مارا پس حلال ہی۔ کیا نہین دیکھتے کہ اگر وہ اسکو پالو گمان کرتا اور وہ صید تھا تو حلال تھا پھر واضح ہو کہ تیر مارنا بھی ذبح اضطراری کا طریقہ ہی جیسے کہ ..... بادہ وغیرہ مین ہی تو تکبیر کے ساتھ شرط ہی کہ یہ ایسے محل مین ہو

جہان ذکاۃ اضطراری جائز ہی - واذا سمی الرجل عند الرمی اکل ما اصاب - اور جب تیر رسانے کے وقت آدمی نے تسمیہ پڑھ دیا تو جس صید کو یہ تیر لگے وہ کھایا جاوے ف - خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو - اذا جرح السہم فمات - بشرطیکہ تیر نے اسکو مجروح کیا ہو اور صید مذکور مرگیا ہو ف - زندہ ہاتھ نہین آیا - لانہ ذابح بالرمی لکون السہم آلتہ فتشترط التسمیۃ عندہ وجمیع البدن محل لہذا النوع من الذکاۃ - اس دلیل سے کہ وہ تیر مارنے کے ذریعہ سے ذبح کرنے والا ہوا کیونکہ تیر اسکے ذبح کا آلہ ہی تو مارنے کے وقت تسمیہ پڑھنا شرط ہی اور اس قسم کے ذبح کے واسطے تمام بدن محل ذبح ہی ف - کچھ حلق و لبہ کی خصوصیت نہین ہوتی ہی - ولابد من الجرح لیتحقق معنی الذکاۃ علی ما بیناہ - اور یہ ضرور ہی کہ تیر اسکو جرح سے قتل کرے تاکہ ذبح کے معنی متحقق ہون جیسا کہ ہمنے اوپر بیان کیا ف - اور حدیث عدی رضی اللہ عنہ مین منصوص ہی کہ تیر کے پھل سے جو مجروح ہو کر قتل ہوا وہ کھایا جاوے اور جو تیر کی ڈنڈی سے صدمہ پاکر مرا وہ موقوذہ ہی نہ کھایا جاوے - کما فی الصحاح - یہ اسوقت کہ وہ تیر کے جرح سے مرگیا ہو اور ذکاۃ اضطراری پوری ہو گئی ہو - وان ادرکہ حیا ذکاہ - اور اگر اسنے شکار کو زندہ پایا تو اسکو اختیاری طریقہ سے ذبح کرے - ف - کیونکہ وہ ہاتھ آیا تو صید نہین رہا اور اسپر اصل ذبح یعنے اختیاری طریقہ سے ممکن ہوئی تو واجب ہی حتی کہ اگر ذبح اختیاری چھوڑے تو مکروہ مردار ہی - رہا یہ کہ زندہ پایا مگر ذبح کا آلہ نہین موجود ہی یا زندگی قلیل ہی خواہ اسقدر کہ جیسے ذبیحہ مین ہوتی ہی یا اس سے زائد ہی مگر زائد اسقدر کہ سنفر ہی یا غیر سنفر ہی تو اسکے احکام اتفاقی و اختلافی صورتون مین قد بینا ہا بوجوہہا والاختلاف فیہا فی الفصل الاول فلا نعیدہ - اور ہمنے اسکو مع اسکی صورتون کے مع انین اختلاف کے فصل اول جوارح مین بیان کیا ہی پس ہم اسکا اعادہ نہین کرینگے - قال واذا وقع السہم بالصید فتحامل حتی غاب عنہ - اور اگر صید کو تیر لگا اور وہ گرا پھر مشقت کے ساتھ وہ بھاگا حتی کہ شکاری کی نظر سے غائب ہو گیا - ولم یزل فی طلبہ حتی اصابہ میتا اکل وان قعد عن طلبہ ثم اصابہ میتا لم یوکل - اور شکاری برابر اسکی تلاش مین پیچھے رہا یہان تک کہ شکار مذکور کو مردہ پایا تو کھایا جاوے اور اگر اسکی تلاش سے بیٹھ رہا پھر اسکو مردہ پایا تو نہ کھایا جاوے - لما روی عن النبی علیہ السلام انہ کرہ اکل الصید اذا غاب عن الرامی وقال لعل ہوام الارض قتلتہ - دلیل اول اسپر وہ روایت ہی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہی کہ آپ نے صید کا کھانا مکروہ رکھا جبکہ وہ تیر مارنے والے کی نگاہ سے غائب ہو جاوے اور فرمایا کہ شاید کہ اسکو زمین کے کسی ہوام نے مار ڈالا ہو ف - اور اس حدیث کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو رزین العقیلی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا - ورواہ الطبرانی ورواہ ابو داؤد مرسلاً - اور عبد الرزاق نے اسی معنی مین حضرت عائشہ رضہ سے مع قصہ روایت کی لیکن اسکی اسناد مین عبد الکریم ابو امیہ ضعیف ہی - ولان احتمال الموت بسبب آخر قائم فما ینبغی ان یحل اکلہ لان الموہوم فی ہذا کالمتحقق لما روینا الا انا اسقطنا اعتبارہ ما دام فی طلبہ ضرورۃ ان لا یعری الاصطیاد عنہ ولا ضرورۃ فیما اذا قعد عن طلبہ لامکان التحرز عن توار یکون بسبب عملہ - اور دلیل دوم یہ کہ دوسرے سبب سے صید مذکور کی موت کا احتمال قائم ہی پس اسکا کھانا حلال نہونا چاہیے اسواسطے کہ احتمال اس معاملہ مین واقع کے مانند ہی بدلیل حدیث مذکور لیکن اتنی بات ہی کہ ہمنے اس احتمال کا اعتبار ایسی صورت مین ساقط کر دیا جب تک وہ شکار مذکور کی تلاش مین ہی اس ضرورت سے کہ شکار مارنا غالباً اس سے خالی نہین ہوتا کہ نظر سے چھپ جاوے اور در صورتیکہ وہ اسکی تلاش سے بیٹھ رہا تو اب ضرورت قائم نہین رہی کیونکہ جو پوشیدگی اسکے فعل کی جہت سے ہوا اس سے بچاؤ ممکن ہی ف - کہ تلاش سے نہ بیٹھے - لہذا ہمنے کہا کہ اگر غائب ہو گیا اور احتمال ہوا کہ شاید دوسرے سبب سے مرا پس اگر اسنے تلاش

بین فتور نہیں کیا تو احتمال ساقط ہے اور اگر فتور کیا تو احتمال کی وجہ سے حلال نہیں ہے - والذی رویناہ حجۃ علی
مالک فی قولہ ان ما توارى عنہ اذا لم یبت یحل فاذا بات لیلۃ لا یحل - اور ہمنے جو حدیث روایت کی وہ
امام مالک رح پر حجت ہے جو کہتے ہیں کہ جو شکار اسکی نظر سے غائب ہوا اگر رات نہیں گذری تو حلال ہے اور اگر رات گذر گئی
تو حلال نہیں ہے ف لیکن یہ سب معارض بحدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ ہے کہ جسمین یہ بھی آیا کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر صید مجروح تجھسے ایک روز غائب رہا پھر تو نے اسمین کوئی اثر سوائے اپنے تیر کے اثر کے نہین
پایا تو تیرا جی چاہے اسکو کھا - رواہ البخاری و مسلم - اور ایک روایت بخاری مین ہے ایک روز یا دو روز واقع ہے اور ایک روایت
حدیث عدی رض مین ہے کہ جب تو نے اسمین اپنا تیر پایا اور کوئی اثر دیگر نہیں پایا اور تو نے جانا کہ تیرے تیر نے اسکو قتل کیا ہے
تو اسکو کھا - رواہ الترمذی والنسائی والدارقطنی اور ترمذی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور حدیث ابو ثعلبہ رضی اللہ عنہ مین
درباره اُس شخص کے جسنے تین روز کے بعد اپنا شکار پایا ہے فرمایا کہ اسکو کھا جب تک وہ بدبودار نہو جاوے - رواہ مسلم
اور دوسری روایت مین شکار کلب کے حق مین بھی بعد تین روز کے فرمایا کہ اسکو کھا مگر آنکہ بدبودار ہوگیا ہو تو چھوڑ دے -
رواہ مسلم - پس تحقیق مقام واللہ تعالی اعلم یہ ہے کہ مذہب حنفیہ مین جو حکم مذکور ہے کہ نہ کھایا جاوے اس سے مراد یہ کہ
احتیاطاً ترک ہے اور یہ مراد نہیں کہ حرام ہے اور وجہ احتیاط یہ کہ جو حدیث کہ شیخ مصنف رح نے ذکر کی اگرچہ وہ مرسل مانی جاوے
تو مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے پس وہ مفید ترک ہے اور احادیث صحاح مفید جواز ہین بشرطیکہ اسکو یقین ہو کہ سوا
تیر کے کسی جانور زہردار وغیرہ کی وجہ سے یہ شکار نہیں مرا ہے اور ایسے معارضہ مین اگرچہ مساوات بنظر اسناد نہیں ہے
مگر ترجیح محرم سے ہمنے احتیاط کی اور شیخ مصنف رح نے بھی استدلال مین اسطرف اشارہ کیا چنانچہ کہا کہ اس
احتمال کی وجہ سے حلت نہونا چاہیے حالانکہ احتمال مذکور موجب تحریم نہیں ہو سکتا حتی کہ خود جب تلاش مین رہے تو
احتمال ساقط کیا بلکہ ضرورت موجود ہے کہ احتمال ساقط ہو کیونکہ شکار کے پوشیدہ ہو جانے سے چارہ نہیں ہوتا پس بخوبی
مفید ہے کہ منع سے مراد تحریم نہیں بلکہ احتیاط ہے اور شاید یہی مراد امام مالک رح ہے اور یہان ایک وجہ دیگر ہے اور وہ یہ کہ
غائب ہو جانے کی صورت مین جب شکار مارنے والے کو یقین نہو کہ صرف میرے تیر سے مرا ہے تو اسوقت حرام ہے اور
جب یہ یقین ہو تو مباح ہے چنانچہ فرمایا کہ تیرا جی چاہے کھا - پس اگر احتیاط کرے تو اولی یہ کہ نہ کھاوے واللہ تعالی اعلم
م - ولو وجد بہ جراحۃ سوی جراحۃ سہمہ لا یحل - اور اگر شکاری نے صید غائب مین اپنی جراحت تیر کے سوائے
کوئی جراحت پائی تو وہ حلال نہیں ہے ف بس اس صورت مین حرمت یہ تصریح فرمائی - اور یون نہیں کہا کہ وہ نہ
کھایا جاوے کیونکہ یہ احادیث مین منصوص ہے - لانہ موہوم یمکن الاحتراز عنہ فاعتبر محرما بخلاف وہم الہوام
اسواسطے کہ یہ احتمال موہوم ایسا ہے جس سے احتراز ممکن ہے تو اسکو حرام کرنے والا اعتبار کیا گیا بخلاف ہوام کے احتمال
کے ف یعنی زمین کے ہوام نے شاید مار ڈالا ہو - حاصل یہ کہ صید کا نظر سے غائب ہو جانا تو بکثرت واقع ہوتا ہے اور
جب نظر سے غائب ہو کر مردہ پایا گیا تو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ کسی زہردار جانور نے مار ڈالا ہو پس اگر یہی معتبر ہو تو شکار کا دروازہ
بند ہو جاوے اور اس سے احتراز ممکن نہیں ہے لہذا بعد تفتیش کے اسکا اعتبار نہیں کیا گیا اور اگر اسمین سوائے تیر کے
دوسرا زخم پایا گیا تو احتمال ہے کہ اسی زخم سے مرا ہو اور یہ بات ہر شکار کے ساتھ لازم نہیں ہوتی کہ جو نظر سے غائب ہو
اسکو لازماً دوسرا زخم پہونچے پس اسکا اعتبار لازم ہوا تو حرام ہو گیا - م ک - والجواب فی ارسال الکلب فی ہذا
کالجواب فی الرمی فی جمیع ما ذکرناہ - پھر واضح ہو کہ یہ سب صورتیں جو ہمنے تیر مارنے مین بیان کین تو ایسی صورتون
مین کتا چھوڑنے کا بھی حکم سب صورتون مین مانند تیر کے ہے - قال وان رمی صیدا فوقع فی الماء او وقع علی سطح او

جبل ثم تردی منہ الی الارض لم یوکل - اگر کسی نے شکار کو تیر مارا پس وہ پانی مین گرا اور مرگیا - یا وہ کسی چھت یا پہاڑ پر گرکر پھر وہان سے زمین پر گرا اور مرگیا تو نہین کھایا جائیگا - لانہ المتردیۃ وہو حرام بالنص - اسواسطے کہ یہ شکار تو متردیہ ہی اور وہ نص قرآنی سے حرام ہی ف - کیونکہ یہ معلوم نہین ہوسکتا کہ وہ مذبوحہ کے مثل ہوکر پانی مین یا پہاڑ سے گرا ہی - ولانہ احتمل الموت بغیر الرمی - اور اس دلیل سے بھی حرام ہی کہ اسمین احتمال ہی کہ شاید تیر کے سوائے دوسرے سبب سے مرا ہو - اذ الماء مہلک وکذا السقوط من علو - کیونکہ پانی بھی مہلک ہی اور یون ہی بلندی سے گرنا بھی مہلک ہی - یؤیدہ ذلک قولہ علیہ السلام لعدی رضی اللہ عنہ وان وقعت رمیتک فی الماء فلا تاکل فانک لا تدری ان الماء قتلہ او سہمک - اور اسی قول کی تائید فرماتا ہی جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اگر وہ جانور جسکو تمنے تیر مارا ہی پانی مین گرے مرا تو اسکو مت کھا کیونکہ تجھے معلوم نہین کہ اسکو پانی نے مار ڈالا یا تیرے تیر نے مارا ہی ف - رواہ مسلم وغیرہ - ولو وقع علی الارض فی الابتداء اکل لانہ لا یمکن الاحتراز عنہ وفی اعتبارہ سد باب الاصطیاد بخلاف ما تقدم - اور اگر صید مذکور تیر کھا کر پہلے ہی زمین پر گرا تو وہ کھایا جاوے اسواسطے کہ ایسے گرنے سے احتراز ممکن نہین ہی اور اسکو اعتبار کرنے مین شکار مارنے کا دروازہ بند ہوجائیگا (اسواسطے کہ شکار ضرور اسی طرح گریگا) برخلاف صورت سابقہ کے ف - جبکہ تیر کھا کر پہاڑ وغیرہ کسی بلندی پر گرا اور وہان سے ٹکرا کر زمین پر گرا حالانکہ اسمین مذبوح سے زائد زندگی باقی تھی تو وہ مردار ہوگا - لانہ یمکن الاحتراز عنہ - کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہی ف - تو اسکا اعتبار کیا گیا - فصار الاصل ان سبب الحرمۃ والحل اذا اجتمعا وامکن التحرز عما ہو سبب الحرمۃ ترجح جہۃ الحرمۃ احتیاطا وان کان مما لا یمکن التحرز عنہ جری وجودہ مجری عدمہ لان التکلیف بحسب الوسع - تو اب قاعدہ کلیہ یہ نکلا کہ جب حرمت کا سبب اور حلت کا سبب دونون مجتمع ہون اور جو سبب حرمت ہی اس سے احتراز ممکن ہی تو احتیاطا سبب حرمت کو ترجیح دیجائیگی اور اگر سبب حرمت ایسی چیز ہو کہ جس سے احتراز ممکن نہین ہی تو اسکے وجود کو کالعدم شمار کرینگے اسواسطے کہ مکلف کرنا بقدر وسعت ہی ف - اور جب اس چیز سے احتراز اپنی وسعت مین نہین ہی تو اسکی تکلیف بھی نہین ہی - توضیح یہ ہی کہ شکار مارنا مباح فرمایا اور متردیہ وموقوذہ کو حرام کیا - متردیہ وہ کہ پہاڑ یا چھت وغیرہ بلندی سے گرکر مرجاوے یعنی اسکی موت کا سبب یہی گرنا واقع ہو - موقوذہ وہ کہ دھکے وصدمہ ودباؤ وغیرہ سے بدون جرح زخم کے مرجاوے پس اگر شکار کو تیر مارا تو دو حال سے خالی نہین یا تو وہ ایسا کاری زخم لگا کہ وہ فی الحال بمنزلہ مذبوح کے ہوگیا ہی یا ایسا نہین ہوا پس اگر مذبوح کے برابر ہولیا تو وہ پانی مین گرے یا ٹکراوے یا پہاڑ پر گرکر زمین پر گرے وہ ذبیحہ ہوجانے کے بعد ایسا ہوا تو وہ حلال ہی اور اگر مذبوح سے زائد جان باقی ہی تو اب اسکی موت مین ایک سبب تو یہ کہ تیر مذکور کا زخم ہی کہ آخر وہ اس سے مرجائیگا یا شاید زندہ ہاتھ آوے تو ذبح کیا جاوے پھر اگر وہ پانی مین گرا یا پہاڑ پر گرکر زمین پر گرا یا صدمہ کھایا تو قوی احتمال ہی کہ شاید زخم نہ کیے سوائے اس صدمہ دیگر سے اسکی جان نکل گئی حالانکہ اس صدمۂ دیگر سے مرا ہوا مردار ہی تو تمنے اسی سبب کو غالب رکھا کہ وہ مردار ہی کیونکہ حلال حاصل ہوجانے کی بہ نسبت حرام سے بچنا قابل اہتمام ہی کیونکہ اگر حلال کھایا تو خیر کچھ مواخذہ نہوگا اور اگر حرام کھایا تو جہنم مین جلایا جائیگا پس اس سے بچو - کیونکہ تم ایسے شکار سے بچ سکتے ہو جو بعد زخم تیر کے اسطرح ٹکرا کر یا صدمہ [illegible] اسی طرح صدمہ [illegible] کر مرا کرے - اور اگر کہو کہ ہم جس شکار کو [illegible]
وہ اسی صدمہ سے مرا ہی پس ہر شکار حرام ہوجائیگا جو ایسے [illegible]

Marfat.com

یا تو وہ ہرن وغیرہ چرند ہوگا تو اسکے حق میں یہ گرنا جب تک اونچے سے نہو موجب موت نہیں ہے اور یا وہ پرندہ ہوگا تو وہ زمین پر گرنے تک اپنی قوت اصلی رکھتا ہے کہ اسکی موت بوجہ گرنے کے واقع نہیں ہوتی ہے کیونکہ اگر وہ مذبوح ہوکر جس گرا تو وہ پہلے ہی مذبوح ہوچکا اور اگر اسمین قوت باقی ہے تو وہ اپنی طاقت سے زمین پر گرا پھر مریگا تو زخم سے مریگا بخلاف اسکے جب پہاڑ سے ٹکرایا تو یہ موجب موت ہے علاوہ بریں ہر شکار خواہ مخواہ زمین پر گریگا اور تم اس سے بچاؤ نہیں کرسکتے ہو تو اللہ تعالی نے جب شکار حلال کیا تو اس سے بچاؤ کا حکم قطعاً نہیں دیا کیونکہ یہ تو تمھارے امکان مین نہیں ہے اور اللہ تعالی نے حکم فرمادیا کہ ہمنے کسی پر اسکی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں رکھی پس معلوم ہوگیا کہ جسنے شکار حلال کیا اسنے لازمی چیز سے احتراز کا حکم نہیں دیا تو ہمارے واسطے کلیہ قاعدہ مل گیا کہ شکار حلال کیا گیا اور جو امر شکار کے ساتھ ضروری لازمی ہو جس سے بچاؤ نہیں ہوسکتا وہ معتبر نہیں کیا گیا اور جو امر کہ ایسا نہو یعنے شکار کے ساتھ لازمی نہیں ہے تو اس سے بچاؤ ممکن ہے۔ پس شاید وہ بھی عفو ہو اور شاید معتبر ہو لیکن جب کوئی نص نہیں ملی تو ہمنے اسکو معتبر رکھا کہ اسی مین احتیاط ہے۔ فمما یمکن التحرز عنہ اذا وقع علی شجر او حائط او اجرۃ ثم وقع علی الارض پس منجملہ ان صورتون کے جس سے احتراز ممکن ہے (اور شکار احتیاطاً حرام رکھا جاوے) یہ ہے کہ صید بعد زخمی ہوجانے کے درخت پر گرا (یعنے ہرن وغیرہ جسکی نسبت یہ گمان ہو کہ درخت پر گرنے سے مرا۔) یا دیوار پر گرا یا پکی اینٹ پر گرا پھر وہان سے زمین پر گرا ف تو ضرور احتمال ہے کہ زمین پر آنے سے پہلے وہ بوجہ صدمہ درخت یا دیوار یا اینٹ کے مرگیا۔ او رماہ وہو علی جبل فتردی من موضع الی موضع حتی تردی الی الارض۔ یا شکاری نے اسکو تیر مارا درحالیکہ صید مذکور پہاڑی پر تھا پس وہ زخمی ہوکر وہان سے ایک مقام سے دوسرے مقام پر لڑھکتا ہوا گرتا آیا یہان تک کہ زمین پر گرا ف تو ضرور احتمال ہے کہ وہ اسی صدمہ سے مرا ہو اور اس سے احتراز ممکن ہے کیونکہ ہر صید کے ساتھ ایسا ہونا لازمی نہیں ہے۔ او رماہ فوقع علی رمح منصوب او قصبۃ قائمۃ او علی حرف آجرۃ۔ یا صید مذکور پرندکو تیر مارا (حالانکہ تیر سے اسکو ایسا زخم کاری نہین آیا کہ مذبوح کے مثل ہوجاوے) پھر وہ کھڑے نیزہ پر گرا یا کھڑے نرکل پر گرا یا پختہ اینٹ کی نوک دھار پر گرا ف تو اس سے بھی احتراز چاہیے۔ لاحتمال ان ہذہ الاشیاء قتلتہ۔ کیونکہ احتمال ہے کہ صید مذکور کو انھین چیزون نے مارڈالا ہو ف اور اس احتمال کے باوجود ہر شکار کے حق مین ایسا ہونا لازمی نہیں تو احتراز ممکن ہے پس عفو کی دلیل موجود نہیں تو احتیاطاً حرام سمجھا گیا اور ایسی احتیاط واجب ہے۔ ومما لا یمکن الاحتراز عنہ اذا وقع علی الارض کما ذکرنا۔ اور منجملہ ان صورتون کے جنسے احتراز ممکن نہیں ہے یہ کہ جب صید بعد زخمی ہونے کے اسطرح زمین پر گرے جیسے ہمنے بیان کیا ف یعنی ابتدا بدون ٹکرانے وغیرہ کے زمین پر گرے کیونکہ زمین پر گرنا تو ہر صید کے واسطے لازم ہے۔ او علی ما ہو فی معناہ کجبل او ظہر بیت او لبنۃ موضوعۃ او صخرۃ فاستقر علیہا۔ یا صید مذکور ایسی چیز پر گرا جو زمین پر گرنے کے معنی مین ہے مثلاً پہاڑ یا چھت یا کچی اینٹ کے ڈھیر یا پتھر پر گرکر وہین ٹھہر گیا ف اور وہان سے زمین پر نہین گرا تو گویا وہ ابتداء زمین ہی پر گرا۔ لان وقوعہ علیہ وعلی الارض سواء۔ اسواسطے کہ اس شکار کا ان چیزون پر گرنا اور زمین پر گرنا برابر ہے ف اور کچی اینٹ کی قید سے یہ اشارہ ہے کہ کچی اینٹ کی دھار نہیں جس سے احتمال ہو۔ وذکر فی المنتقی لو وقع علی صخرۃ فانشق بطنہ لم یوکل لاحتمال الموت بسبب آخر۔ اور منتقی مین حاکم شہید رح نے ذکر کیا کہ اگر صید مذکور پتھر پر گرا پس اسکا پیٹ پھٹ گیا تو نہین کھایا جائیگا کیونکہ شاید وہ سوائے زخم تیر کے دوسرے سبب سے مرا ہو۔ ف مثلاً پتھر کے صدمہ سے پیٹ پھٹ کر مرا ہو۔ وصححہ الحاکم الشہید۔ اور حاکم شہید نے فرمایا کہ یہی حکم صحیح ہے

ف۔ لیکن مبسوط مین امام محمد رح نے کہا کہ پتھر پر گر کر ٹھہر گیا تو حلال ہی حالانکہ یہ مطلق ہی کہ خواہ پیٹ پھٹ گیا ہو یا نہ پھٹا ہو
اور ممکن ہی کہ مراد یہ ہو کہ جب پتھر کا صدمہ ظاہر نہو۔ پس حاکم شہید رح نے تصحیح کی کہ جب پتھر کا صدمہ ظاہر نہو تو حلال ہی
وحمل المطلق المروی فی الاصل علی غیر حالۃ الانشقاق۔ اور حاکم الشہید رح نے لفظ اطلاق کو جو مبسوط مین
مروی ہی ایسی حالت پر محمول کیا جو کہ پھٹ جانے کی حالت کے سوائے ہو ف۔ پھر حاکم شہید رح کے کلام پر شمس الائمہ
سرخسی رح نے غور کیا۔ وحملہ شمس الائمۃ السرخسی رح علی ما اصابہ حد الصخرۃ فانشق بطنہ بذلک۔ اور
حاکم شہید رح کے کلام کو ایسی صورت پر محمول کیا کہ جب صید مذکور کو پتھر کی دھار لگی کہ اس سے اسکا پیٹ پھٹ گیا
ف۔ پس خالی پتھر پر گرنے سے حرام نہین ہی بلکہ پتھر پر گرنا اور زمین پر گرنا برابر ہی لیکن اگر پتھر پر گرنے سے اسکو
پتھر کی دھار سے صدمہ و زخم پہونچے تو حرام ہو جائیگا۔ وحمل المروی فی الاصل علی انہ لم یصبہ من الآجرۃ
الا ما یصیبہ من الارض لو وقع علیہا وذلک عفو۔ اور شمس الائمہ سرخسی رح نے روایت مبسوط کو ایسی حالت
پر محمول کیا کہ صید مذکور کو پختہ اینٹ (یا پتھر) سے کوئی غیر معمولی صدمہ نہین پہونچا سوائے اسقدر کے جو اسکو زمین
پر گرنے سے پہونچتا اگر زمین پر گرتا حالانکہ یہ عفو ہی ف۔ چنانچہ خود اُن صورتون مین جن سے احتراز ممکن ہی بصورت
مذکورہ ہی کہ شکار مذکور پکی اینٹ پر گرا جس سے دھار کا صدمہ پہونچا تو یہی صورت پتھر مین بھی معتبر ہی پس کلام امام محمد رح
جو مبسوط مین مذکور ہی اسمین تخصیص نہین بلکہ وہ خود دلالت کرتا ہی کہ مراد یہ ہی کہ پتھر سے اسکو کوئی صدمہ مزید نہین پہونچا
شیخ مصنف رح نے کہا کہ۔ وہذا اصح۔ اور یہ محمل زیادہ صحیح ہی ف۔ یعنی شمس الائمہ رح نے جس طرح محمول کیا
یہ اصح ہی اسواسطے کہ اگر صید مذکور زمین پر گرے اور پیٹ پھٹ جاوے تو حلال ہی اسی طرح اگر پہاڑ پر گرے اور پیٹ
پھٹ جاوے یا نہ پھٹے مطلقاً حلال ہی جیسے مبسوط مین مذکور ہی۔ ہان اگر پہاڑ مین پتھر کی دھار سے یا زمین پر اینٹ کی
دھار سے پیٹ پھٹے تو نہین کھایا جائیگا پس زمین پر گرنا اور پہاڑ پر ٹھہرنا دونون برابر ہین۔ پھر اور معلوم ہوا کہ منجملہ اسباب
حرمت کے جن سے احتراز ممکن ہی پانی کی موت ہی لیکن بعضے جانور آبی ہوتے ہین کہ وہ پانی مین زندہ رہتے ہین لہذا فرمایا
وان کان الطیر مائیا۔ اور اگر پرند جسکو تیر مارا ہی آبی ہو ف۔ جو پانی مین زندہ رہتا ہی۔ فان کانت الجراحۃ
لم تنغمس فی الماء اکل۔ پس اگر اسکا زخم پانی مین نہین ڈوبا تو وہ کھایا جاوے ف۔ کیونکہ زخم مین پانی کی تاثیر
نہین ہی تو دلیل قوی ہی کہ وہ زخم تیر سے ہلاک ہوا۔ وان انغمست لا یوکل۔ اور اگر اسکا زخم پانی مین ڈوب گیا ہو
تو نہین کھایا جائیگا ف۔ کیونکہ آبی جانور اگرچہ پانی مین زندہ رہتا ہی لیکن زخمی ہو کر اسمین زندہ رہنا اسکی شان
نہین ہی تو پانی سے مرجانے کا احتمال ہی۔ کما اذا وقع فی الماء۔ جیسے خشکی کا جانور پانی مین گر کر مر گیا ف۔ کہ وہ
حرام ہو جاتا ہی اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد ہی رح۔ قال وما اصابہ المعراض بعرضہ لم یوکل وان جرحہ
یوکل۔ اور بعیر پھل کے تیر نے جو شکار کہ اپنی ڈنڈی سے مارا وہ نہین کھایا جائیگا اور اگر اسکو مجروح کیا تو کھایا جائیگا
لقولہ علیہ السلام فیہ ما اصاب بحدہ فکل وما اصاب بعرضہ فلا تاکل۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے معراض کے بارہ مین فرمایا کہ معراض نے جو شکار اپنی دھار سے مارا وہ کھا اور جو اپنی ڈنڈی سے مارا وہ
مت کھا ف۔ رواہ النسائی وغیرہ باسانید صحیحۃ۔ ولانہ لا بد من الجرح لتحقیق معنی الذکاۃ علی ما قدمناہ
اور اس قیاس موافق سے کہ جراحت ضروری ہی تاکہ ذبح کے معنی پائے جاوین جیسا کہ ہمنے سابق مین بیان کیا ہی ف۔
لہذا حدیث کی بعض روایات مین وارد ہی کہ اگر فرق کرے یعنی مجروح کرے تو کھا اور اگر لکڑی کی چوٹ سے مار ڈالے تو وہ
وقیذ ہو یعنے موقوذہ ہی۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ دھار سے جرح ضروری ہی حتی کہ اگر لاٹھی کی چوٹ سے کھل جاوے اور

Marfat.com

پاش ہو جاوے تو وہ معتبر نہیں ہے۔ قال ولا یوکل ما اصابہ البندقۃ فمات بہا۔ اور وہ شکار نہیں کھایا جائیگا جسکو غلہ لگا پس وہ مرگیا ف۔ یعنی اگر وہ گرا اور زندہ ذبح کیا تو حلال ہوگیا لیکن اگر مرگیا تو مردار ہے۔ لانہا تدق و تکسر ولا تجرح۔ اسواسطے کہ غلہ تو کوفتہ کرتا اور توڑ دیتا ہے اور مجروح نہیں کرتا۔ فصار کالمعراض اذا لم تخرق تو وہ مانند معراض کے ہوگیا جبکہ معراض سے جرح نہو ف۔ یعنی غلہ کا شکار ایسا ہو جیسے معراض کا وہ شکار جو بیچ کے نشان لگنے سے مجروح نہیں ہوا بلکہ ڈنڈی کی چوٹ سے مرا۔ وکذلک ان رماہ بحجر۔ اور اسی طرح اگر شکار کو پتھر پھینک مارا ف۔ اور وہ مرگیا تو حلال نہیں ہے۔ وکذلک ان جرحہ۔ اور اسی طرح اگر پتھر نے صید کو مجروح کیا ہو تو بھی نہیں کھایا جائیگا ف۔ اگر کہا جاوے کہ پتھر تو کوفتہ وشکستہ کرتا ہے پس مجروح کرنا کیا معنی ہیں۔ قالوا تاویلہ اذا کان ثقیلا وبہ حدۃ۔ مشائخ نے فرمایا کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ ثقیل پتھر وغیرہ ہو حالانکہ اسمین دھار ہو ف۔ تو دھار سے مجروح ہوگا لیکن جائز نہیں کھایا جائیگا۔ لاحتمال انہ قتلہ بثقلہ اس احتمال سے کہ اسنے اپنے بوجھ سے اسکو مار ڈالا ہے ف۔ بلکہ یہی ظاہر ہے اسواسطے کہ وہ بغیر جرح کے بھی مار ڈالتا ہے۔ وان کان الحجر خفیفا وبہ حدۃ یحل لتعین الموت بالجرح۔ اور اگر پتھر ہلکا ہو حالانکہ اسمین دھار ہے تو مجروح کرنے کی صورت مین شکار حلال ہوگا اسواسطے کہ مجروح ہوکر مرنا متعین ہے ف۔ اور شیخ مصنف رح کی عادت ہے کہ قالوا سے اشارہ اختلاف کرتے ہین اور شاید وجہ اختلاف یہ کہ ظاہر الروایۃ مین جیسا مطلق حکم مذکور ہے یعنے پتھر کا مارا ہوا مجروح بھی حرام ہے تو یہ مطلق ہے کہ خواہ ثقیل ہو یا خفیف ہو مطلقاً حرام ہے یہی مؤید بظاہر حدیث ہے کہ ڈھیلے و پتھر کے حق مین فرمایا کہ وہ دانت توڑ دے یا آنکھ پھوڑ دے اور شکار نہیں کرتا۔ کما فی روایات الصحاح۔ اور حضرت ابن عمر رض سے صحیح ہوا کہ غلہ کا مارا ہوا موقوذہ ہے اور حاکم شہید نے کافی مین لکھا کہ غلہ وپتھر و معراض وعصا و اسکے مانند کا مارا ہوا شکار نہیں حلال ہے اگرچہ یہ آلہ اسکو مجروح کرے کیونکہ یہ اسکو خزق نہیں کریگا مگر آنکہ ان چیزون مین سے کسی کو لنبا بناکر دھاردار مانند تیر کے بنادے۔ انتہی ع۔ اور بیان سے معلوم ہوا کہ بندوق سے جو شکار گولی یا چھرے سے مارا جاتا ہے وہ بدون ذبح کے حلال نہیں ہے کیونکہ گولی بوجہ شدت قوت کے اسکا بدن توڑ جاتی ہے اور اسکی وجہ سے زخم ہو جاتا ہے اور قول حاکم رح صریح ہے کہ خالی زخم سے حلت نہیں جب تک کہ وہ دھار سے نہ پہنچاوے اور یہ غلہ کی طرح بیان بھی نہ مار دہی پس اسوقت مین بعضے لوگون نے جو اسکو حلال سمجھا غلط وخبط ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ولو کان الحجر خفیفا وجعلہ طویلا کالسہم وبہ حدۃ فانہ یحل لانہ یقتلہ بجرحہ۔ اور اگر پتھر خفیف یعنی ہلکا ہو اور اسکو طویل کرکے پتھر کے مانند دھاردار کرلیا تو اسکا مارا ہوا شکار حلال ہے اسواسطے کہ وہ شکار کو اپنے زخم جرح سے قتل کریگا۔ ولو رماہ بمروۃ حدیدۃ ولم تبضع بضعا لایحل لانہ قتلہ دقا۔ اور اگر کسی شخص نے دھاردار سنگ مروہ سے شکار کو مارا اور اسنے شکار کو نہین کاٹا تو وہ حلال نہوگا اسواسطے کہ پتھر مذکور نے اسکو کوفتہ کرکے مار ڈالا۔ وکذا اذا رماہ بہا فابان راسہ او قطع اوداجہ۔ اور اسی طرح اگر سنگ مروہ پھینک مارا پس اسنے صید کا سر جدا کردیا یا اسکی رگہا گردن وحلقوم ومری کاٹ دین ف۔ تو بھی شکار حلال نہوگا اگرچہ دھاردار مروہ سے ذبح کرنا حلال ہے۔ لان العروق تنقطع بثقل الحجر کما تنقطع بالقطع فوقع الشک۔ اسواسطے کہ یہ رگین تو پتھر کے ثقل وصدمہ سے کٹ جاتی ہین جیسے کاٹنے سے کٹ جاتی ہین تو شک پیدا ہوگیا ف۔ کہ شاید پھینک مارنے کے صدمہ سے الگ ہوگئی ہون بخلاف اسکے جب ہاتھ سے بذریعہ سنگ مروہ کی دھار کے ذبح کرے۔ اولعلہ مات قبل قطع الاوداج۔ یا شک ہے کہ شاید شکار مذکور ان رگون کے قطع ہونے سے پہلے مرگیا ہو ف۔ بوجہ پتھر کے صدمہ کے تو یہ یقین نہیں کہ رگین قطع کرنے سے مرا پس حرام ہے۔ ولو رماہ بعصا او بعود حتی قتلہ لا یحل لانہ یقتلہ نقلا

لاجرحا- اور اگر صید کو لاٹھی یا چھڑی ماری کہ وہ مرگیا تو حلال نہیں ہوگا کیونکہ موٹی لاٹھی یا پتلی چھڑی اسکو صدمہ ثقل سے ہلاک کریگی نہ جرح سے ف- اسواسطے کہ جرح تو دھار دار سے ہے اور لاٹھی میں کوئی دھار نہیں ہے- اللهم اذا کان له حدة يبضع بضعا فحينئذ لا باس به لانه بمنزلة السيف والرمح- ہاں الله تعالیٰ ہی جانے کہ سوائے اسکے کوئی صورت اس سے حلال ہونے کی نہیں نکلتی کہ لاٹھی یا چھڑی میں ایسی دھار ہو کہ وہ زخم پھاڑ دے تو ایسی صورت میں اس صید مذکور کھانے میں مضائقہ نہوگا کیونکہ اس صورت میں لاٹھی یا چھڑی بمنزلہ تلوار یا نیزہ کے ہو جائیگی ف- لیکن اولیٰ یہ کہ اسکو ترک کرے کیونکہ اسمیں صدمہ سے مرجانے کا احتمال قائم ہے یعنی شاید جرح سے پہلے بوجہ صدمہ کے مرگیا ہو- والاصل في هذه المسائل ان الموت اذا كان مضافا الى الجرح بيقين كان الصيد حلالا- اور ان مسائل میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ شکار کا مرنا اگر بالیقین زخم جرح کی جانب منسوب ہو یعنی جرح سے مرنا بالیقین ہو تو شکار حلال ہوگا- واذا كان مضافا الى الثقل بيقين كان حراما- اور اگر اسکا مرنا بالیقین ثقل وصدمہ کی جانب مضاف ہو تو صید حرام ہوگا- وان وقع الشك ولا يدرى انه مات بالجرح او بالثقل كان حراما احتياطا- اور اگر شک پڑگیا اور دریافت نہیں ہوتا کہ بوجہ جرح کے مرا یا بوجہ ثقل کے مرا ہے تو بھی احتیاطاً حرام ہوگا- ولو رماه بسيف او بسكين فاصابه بحده فجرحه حل وان اصابه بقفا السكين او بمقبض السيف لا يحل لانه قتله دقا- اور اگر اسنے صید کو تلوار یا چھری سے پھینک مارا پس وہ دھار کی طرف لگی پس اسکو مجروح کردیا تو حلال ہے اور اگر اسکو چھری کی پشت لگی یا تلوار کا قبضہ لگا تو حلال نہوگا- اسواسطے کہ اسنے صید کو کوفتہ کرکے مارڈالا- والحديد وغيره فيه سواء- اور اس بارہ میں لوہا اور غیر لوہا دونوں برابر ہیں ف- یعنی جرح وپھاڑنا شرط ہے خواہ لوہا ہو یا غیر ہو حتیٰ کہ اگر لوہے کی دھاردار چیز سے ملا اگر دھار سے مجروح نہوا بلکہ چوٹ سے مرگیا تو مردار ہے جیسے تلوار وچھری کی صورت میں مذکور ہوا- ولو رماه فجرحه ومات بالجرح ان كان الجرح مدميا يحل بالاتفاق وان لم يكن مدميا فكذلك عند بعض المتاخرين سواء كانت الجراحة صغيرة او كبيرة لان الدم قد يحتبس لضيق المنفذ او غلظ الدم- اور اگر اسنے شکار کو پھینک مارا یا تیر مارا پس اسنے مجروح کیا اور وہ جراحت سے مرگیا پس اگر جراحت خون آلود ہو تو بالاتفاق شکار حلال ہے اور اگر جراحت نے خون نہ دیا تو بھی بعض متاخرین کے نزدیک حلال ہے خواہ جراحت چھوٹی ہو یا بڑی ہو اسواسطے کہ خون کبھی تنگی راہ سے یا بوجہ گاڑھے ہونے کے رُک جاتا ہے ف- تو خون رُک جانے سے ذبیحہ اضطراری میں خلل نہوگا- وعند بعضهم يشترط الادماء لقوله عليه السلام ما انهر الدم وافرى الاوداج فكل- اور بعض مشائخ کے نزدیک خون دینا شرط ہے اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز کہ خون بہاوے اور رگوں کو قطع کرے تو اسکو کھا ف- یعنی اسکا ذبیحہ حلال ہے پس کھانا جائز ہے جیسا کہ وہ حدیث خون سے متعلق ہوتا ہے- اول بہ روایت السته عن ... ابن ابی شیبہ رضی اللہ عنہ- شرط الانہار- پس حدیث میں خون بہانا شرط ہے- وعند بعضهم ان كانت كبيرة حل بدون الادماء وان كانت صغيرة لا بد من الادماء- اور بعض کے نزدیک اگر جراحت بڑی ہو تو بدون خون دینے کے حلال ہے اور اگر جراحت صغیرہ ہو تو خون دینا ضرور ہے ف- ... انکے نزدیک ... ہے کہ جراحت جب کامل ہے تو متحقق ہوا کہ اسکی موت بوجہ جراحت کے واقع ہوئی اور خون رُکا ... عارض کی وجہ سے ... ہوا تو کچھ ضرر نہیں ہے اور اگر جراحت خفیفہ ہے تو شاید ذبح کا اصلی مقصود یعنی خون جاری نہونا اسوجہ سے وقوع ہوا یا جراحت اس قابل نہ تھی جو اوداج قطع ہونے کے قائم مقام ہو اور اس

Marfat.com

شک کی صورت میں احتیاطاً حرام ہے **ولو ذبح شاۃ ولم یسل منہ الدم** - اور اگر ذبیحہ اختیاری میں یہ امر واقع ہوا کہ اسنے اوداج قطع کیں اور خون جاری نہیں ہوا - **قیل لا تحل** - بعض مشائخ نے کہا کہ حلال نہیں ہے **ف** یہی قول شیخ ابو القاسم الصفار رح ہے - **وقیل تحل** - اور بعض نے کہا کہ حلال ہے **ف** یہی قول شیخ ابو بکر الاسکاف رح ہے **وجہ القولین دخل فیما ذکرناہ** - اور ان دونوں قولوں کی دلیل ہمارے بیان مذکورہ بالا میں آگئی **ف** اور قول شیخ ابوبکر رح کی ترجیح بیان کی گئی ہے اور اسی اعتماد پر غایۃ البیان میں مسئلہ صید میں جبکہ خون جاری نہیں ہوا ہے قول بعض المتاخرین کو ترجیح دی اور کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے اور مخفی نہیں کہ مترجم نے قول سوم کی جو وجہ بیان کی وہ وضع نہیں ہوتی ہے کیونکہ ذبح کے مسئلہ میں رگیں کاٹ دینا متعین ہے بخلاف جراحت خفیفہ کے اسواسطے کہ ذبح غیر اختیاری میں خون بہانا ذبح کا قائم مقام ہے اور جب خون نہیں بہا تو لودا اں ہے خصوصاً جبکہ اسی میں شک ہے کہ جراحت اس قابل نہیں جس سے خون بہ جاوے - فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - **واذا اصاب السہم ظلف الصید او قرنہ فان ادماہ حل والا فلا** - اور جب صید کے کھر یا سینگ میں تیر لگا پس اگر اسنے خون دیا تو حلال ہے ورنہ نہیں - **وہذا یؤید بعض ما ذکرناہ** - اور یہ قول ہمارے مذکورہ اقوال میں سے بعض کی تائید کرتا ہے **ف** یعنی قول شیخ صفار رح کے واسطے مؤید ہے کہ خون دینا شرط ہے - کذا فی العینی - اور مترجم کہتا ہے کہ اقوال سابقہ میں سے قول دوم کے لیے مؤید ہے اسواسطے کہ اصل کلام تو شکار میں ہے اور یہ مسئلہ مفید ہے کہ ذبح اضطراری بطریق شکار وغیرہ اسوجہ سے قائم مقام ذبح اختیاری ہے کہ اصل مقصود خون نجس خارج کرنا بوجہ ضرورت صید وحشی کے معتبر ہوا اور خصوصیت اوداج کی عفو فرمائی گئی پس اگر خون بھی جاری نہو تو قائم مقام ہونا بے معنی ہے - رہا یہ کہ یہ مستقل اجازت ہو تو بالاتفاق اسکا کوئی قائل نہیں ہے - م - **قال واذا رمی صیدا فقطع عضوا منہ اکل الصید لا ما بان منہ** - اور اگر صید کو تیر مارا کہ اس سے کوئی عضو قطع کر دیا (پس وہ مر گیا) تو شکار مذکور کھایا جاوے کیونکہ جسنے جرح سے اباحت کو بیان کر دیا - **ولا یؤکل العضو** - اور عضو مذکور نہیں کھایا جائیگا - یعنی جبکہ ایسا عضو ہو کہ اسکے بعد زندگی متوہم ہو اور مذبوح سے زائد ہو - م - **وقال الشافعی رح اکلا ان مات الصید منہ لانہ مبان بذکاۃ الاضطرار فیحل المبان والمبان منہ کما اذا ابین الراس بذکاۃ الاختیار بخلاف ما اذا لم یمت لانہ ما ابین بالذکاۃ** - اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ اگر صید مذکور اس عضو کے جدا کرنے سے مرا ہو تو یہ عضو اور صید دونوں کھائے جاویں اسواسطے کہ اضطراری ذبیحہ سے یہ عضو جدا کیا گیا ہے تو جدا کیا ہوا عضو مع باقی صید کے دونوں حلال ہیں جیسے اختیاری ذبیحہ کے ساتھ جانور کا سر جدا کر دیا (تو سر مع باقی کے حلال ہیں) برخلاف اسکے اگر صید مذکور اس عضو جدا کرلے سے نہیں مرا تو عضو نہیں کھایا جائیگا اسواسطے کہ وہ ذبیحہ اضطراری کے ساتھ جدا نہیں کیا گیا **ف** وعلی ہذا اگر بکری کسی پہاڑی میں بے اختیاری پھنس گئی کہ نکالنا ممکن نہیں پس بطور اضطراری اسکا پچھلا دھڑ کاٹ لیا تو حلال ہے - **ولنا قولہ علیہ السلام ما ابین من الحی فہو میت** - اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زندہ سے جو کچھ جدا کیا جاوے وہ مردار ہے **ف** کما فی حدیث ابی داؤد والترمذی واحمد وابن ابی شیبہ واسحٰق والحاکم وغیرہم - پس شافعی رح تو اسکو اطلاق پر نہیں رکھتے ہیں بلکہ ذکاۃ اختیاری سے خاص کر لیتے ہیں اور ہم اطلاق کو منسوخ نہیں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ - **ذکر الحی مطلقا فینصرف الی الحی حقیقۃ وحکما** - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زندہ کو مطلق فرمایا تو یہ زندہ حقیقی اور زندہ حکمی دونوں کی طرف راجع ہے - **والعضو المبان بہذہ الصفۃ** - اور جو عضو جدا کیا گیا وہ اسی صفت پر ہے - **لان المبان منہ حی حقیقۃ لقیام الحیاۃ فیہ وکذا حکما لانہ تتوہم سلامتہ بعد ہذہ الجراحۃ** - اسواسطے کہ جس سے جدا کیا گیا وہ درحقیقت زندہ ہے کیونکہ جدائی کے وقت اسمیں حقیقی حیات قائم ہے

اور اسی طرح حکماً بھی زندہ ہی کیونکہ بعد اس زخم کے اسکی سلامتی کا توہم ہوتا ہی - ولہذا اعتبرہ الشرع - اور اسی وجہ سے
اسکو شرع نے اعتبار کیا ہی ف --- یعنی شرع نے اسمین مذبوح سے زائد زندگی اعتبار کی - حتی لو وقع فی الماء وفیہ
حیات بہذہ الصفۃ یحرم - حتی کہ اگر وہ پانی مین گر جاوے حالانکہ اسمین اس صفت کی حیات باقی ہی تو وہ حرام
ہو جاوے ف --- یعنی اگر شکار مذکور اس حالت مین پانی مین گر کر مرے تو حلال نہونا معلوم ہی اور یہ اسی وجہ سے کہ
بعد اس عضو کے اسکی زندگی متصور ہی ورنہ اگر مذبوح کی مثل ہو تو حرام نہین ہوتا ہی - اس سے معلوم ہوا کہ محل اختلاف
ایسا عضو ہی جسکے قطع ہونے کے بعد زندگی متصور ہو حالانکہ صورت مسئلہ اختلافی عام ہی - فافہم - قولہ ابین بالذکاۃ -
اور یہ جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ عضو مذکور بطریق ذبح اضطراری کے جدا کیا گیا ہی - قلنا حال وقوعہ لم تقع ذکاۃ
لبقاء الروح فی الباقی - ہم جواب دیتے ہین کہ جدا ہونے کے وقت یہ ذبح نہین ٹھہرا کیونکہ باقی بدن مین روح باقی
تھی ف --- تو ذبح نہوا - وعند زوالہ لا تظہر فی المبان لعدم الحیات فیہ - اور باقی بدن سے روح زائل ہونے
کے وقت (اگرچہ صید کا ذبح ہونا ظاہر ہوا لیکن) اس جدا ہوئے ٹکڑے مین ذکاۃ ظاہر نہوگی کیونکہ اسمین حیات نہین ہی ف
تو یہ ٹکڑا مردار رہیگا - اگر کہا جاوے کہ باقی صید کے تابع ہو کر اس ٹکڑے کی بھی ذکاۃ ہو گئی - جواب دیا کہ - ولا تبعیۃ لزوالہا
بالانفصال - تابع ہونا مندار د ہی کیونکہ جدا ہو جانے کی وجہ سے تابع ہونا جاتا رہا - فصار ہذا الحرف ہو الاصل
ان المبان من الحی حقیقۃ وحکما لا یحل والمبان من الحی صورۃ لا حکما یحل - پس کلیہ قاعدہ یہ ہو گیا کہ جو عضو
کہ ایسے زندہ سے جدا کیا جاوے جو حقیقۃً وحکماً زندہ معتبر ہی تو یہ عضو حلال نہین ہی اور جو عضو کہ ایسے زندہ سے جدا کیا جاوے
جو بصورت زندہ ہی مگر حکم شرع مین زندہ اعتبار نہین ہی تو وہ حلال ہی ف --- پس حقیقۃً وحکماً زندہ سے جدا کیا ہوا ٹکڑا
تو اسی طرح ہی جیسے شکار سے مارکر کوئی عضو جدا کر دیا کیونکہ شکار مذکور حقیقۃً زندہ ہی اور حکم شرع مین بھی زندہ اعتبار ہوا بدلیل
اسکے کہ پانی مین گر جاوے تو مردار ہو جاتا ہی اور رہا بصورت زندہ اور بحکم مردہ سے جدا کیا ہوا ٹکڑا تو اسکی مثال باقی رہی
وذلک بان یبقی فی المبان منہ حیاۃ بقدر ما یکون فی المذبوح فانہ حیاۃ صورۃ لا حکما ولہذا لو وقع فی
الماء وبہ ہذا القدر من الحیاۃ او تردی من جبل او سطح لا یحرم - اور اسکی صورت یہ ہی کہ جس جانور صید
سے عضو جدا کیا جاوے اسمین صرف اسقدر حیات باقی ہو جیسے مذبوح مین ہوتی ہی چنانچہ وہ بظاہر حیات ہی اور حکماً حیات
نہین ہی اور اسی وجہ سے اگر اسقدر حیات ہونے کی حالت مین وہ پانی مین گر پڑے یا کسی پہاڑ یا چھت سے گر پڑے
تو حرام نہین ہوتا ف --- کیونکہ شرعاً اسمین حیات معتبر نہین ہی - جب یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا تو - فنخرج علیہ المسائل
فنقول اذا قطع یدا او رجلا او فخذا او ثلثۃ مما یلی القوائم او اقل من نصف الراس یحرم المبان ویحل
المبان منہ لانہ یتوہم بقاء الحیات فی الباقی - ہم اسی قاعدہ کلیہ پر مسائل نکالتے ہین پس کہتے ہین کہ اگر تیر وغیرہ
اگر شکار کا ہاتھ یا پاؤن یا ران کاٹ دی یا ہاتھ پاؤن سے متصل کا تہائی کاٹ دیا یا نصف سر سے کم کاٹ دیا تو جسقدر
کاٹ کر جدا کر دیا یہ حرام ہی اور باقی صید حلال ہی اسواسطے کہ باقی مین زندگی متوہم ہی ف --- اور مذبوح سے زائد ہی
ولو قدہ بنصفین او قطعہ اثلاثا والاکثر مما یلی العجز او قطع نصف راسہ او اکثر منہ یحل المبان والمبان
منہ لان المبان منہ حی صورۃ لا حکما اذ لا یتوہم بقاء الحیات بعد ہذا الجرح - اور اگر اسنے صید کے دو ٹکڑے
کر دیے یا تین ٹکڑے کر دیے یا جانب زیرین کا اکثر قطع کر دیا یا اسکا نصف سر یا اکثر قطع کر دیا (خواہ طول مین ہو یا عرض مین
ہو - البدائع -) تو جدا کیا ہوا ٹکڑا اور جس سے جدا کیا ہی دونون حلال ہین اسواسطے کہ جس سے جدا کیا گیا وہ بظاہر زندہ ہی
مگر حکماً زندہ نہین ہی اسواسطے کہ ایسے زخم کے بعد اسکی زندگی متصور نہین ہی ف --- حتی کہ اگر اس حالت مین پانی مین گرے

Marfat.com

تو وہ مردار نہوگا بلکہ حلال رہیگا۔ والحدیث وان تناول السمک۔ اور حدیث مزبور اگرچہ مچھلی کو شامل ہی
یعنی۔ وما ابین منہ فہو میت۔ جو کچھ مچھلی سے جدا کر دیا جاوے وہ مردہ ہی۔ الا ان میتتہ حلال بالحدیث الذی
رویناہ۔ لیکن مچھلی سے مردہ بھی حلال ہی بدلیل اس حدیث کے جو ہم اپنے موقع پر روایت کرچکے ہین ف۔ کہ حدیث
مین آیا کہ ہمارے واسطے دو مردہ حلال ہین یعنے مچھلی و ٹیڑی۔ ولو ضرب عنق شاۃ۔ اور اگر کسی نے بکری کی گردن ماری
ف۔ یعنی تسمیہ پڑھکر پیچھے کی طرف سے اسکی گردن مین تلوار ماری۔ فابان راسہا۔ پس اسکی گردن الگ کر دی
یحل لقطع الاوداج ویکرہ ہذا الصنیع۔ تو حلال ہوجائیگی اسواسطے کہ اسکی رگین کٹ گئین ولیکن یہ حرکت مکروہ
ہی ف۔ اور ذبیحہ حلال ہی اور جدا ہوا سر بھی حلال ہی مگر یہ فعل مکروہ ہی۔ لابلاغہ النخاع۔ کیونکہ اسنے نخاع تک
نوبت پہونچائی ف۔ حالانکہ نخع مکروہ ہی اور اسکی تفسیر کتاب الذبائح مین گذر چکی۔ وان ضربہ من قبل القفا
ان مات قبل قطع الاوداج لایحل وان لم یمت حتی قطع الاوداج حل۔ اور اگر اسنے بکری کی گردن اسکی
گدی کی طرف سے ماری یعنے اوپر سے تلوار ماری جسمین اول اسکی گردن کا اوپر کا حصہ قطع ہوگا پھر حلقوم و رگین قطع
ہونگی پس اگر وہ رگین قطع ہونے سے پہلے مرگئی تو حلال نہین ہی اور اگر نہین مری یہانتک کہ رگین قطع ہوگئین تو حلال
ہوگئی۔ ولو ضرب صیدا فقطع یدا او رجلا ولم یبنہ ان کان یتوہم الالتیام والاندمال فاذا مات حل کلہ
لانہ بمنزلۃ سائر اجزائہ۔ اور اگر اسنے شکار کو مارا پس اسکا ہاتھ یا پاؤن ایسے طور پر قطع کیا کہ بالکل الگ نہین ہوا
پس اگر یہ توہم ہو کہ یہ جڑ جائیگا اور مندمل ہوجائیگا تو جب صید مر جاوے تو یہ بھی کھایا جاوے اسواسطے کہ یہ ہاتھ
یا پاؤن بھی اسکے دیگر اجزا کے مانند ہی۔ وان کان لایتوہم بان یبقی متعلقا بجلدہ حل ماسواہ لوجود الابانۃ
معنی والعبرۃ للمعانی۔ اور اگر یہ توہم نہو کہ وہ جڑ جائیگا بایں طور کہ صرف کھال کے ذریعہ سے لٹکا رہگیا ہی تو اس
عضو کے سوائے باقی کھایا جاوے کیونکہ اس عضو کے حق مین جدا ہوجانا از راہ معنی کے موجود ہی اور یہان معانی ہی کا
اعتبار ہوتا ہی۔ قال ولا یوکل صید المجوسی والمرتد والوثنی لانہم لیسوا من اہل الذکاۃ علی ما بیناہ فی
الذبائح ولابد منہا فی اباحۃ الصید بخلاف النصرانی والیہودی لانہما من اہل الذکاۃ اختیارا فکذا
الاضطرار۔ قدوری نے ذکر کیا کہ مجوسی یا مرتد یا بت پرست نے جو شکار مارا وہ نہین کھایا جائیگا اسواسطے کہ یہ لوگ
ذبح کی لیاقت نہین رکھتے ہین چنانچہ ہمنے ذبائح مین بیان کیا حالانکہ صید مباح ہونے مین ذبح کی لیاقت ضرور ہی برخلاف
نصرانی و یہودی کے (کہ انکا شکار حلال ہی) اسواسطے کہ یہ لوگ اختیاری ذبح کی لیاقت رکھتے ہین تو انکو اضطراری ذبح
کی بھی لیاقت ہی ف۔ اور صید مین ذبح اضطراری ہی تو نصرانی و یہودی کا شکار حلال ہی۔ قال ومن رمی
صیدا فاصابہ ولم یثخنہ ولم یخرجہ عن حیز الامتناع فرماہ آخر فقتلہ فہو للثانی ویوکل۔ اگر کسی نے ایک
شکار کو تیر مارا جو اسکے لگا مگر اسکو سخت مجروح نہین کیا اور نہ اسکو امتناع سے خارج کیا یعنی جسطرح اپنے آپ کو
بچاتا ہی وہ قوت اسمین موجود ہی پس دوسرے شخص نے اسکو تیر مارکر قتل کیا تو یہ دوسرے کی ملک ہی اور یہ شکار کھایا
جاوے یعنی حلال ہی۔ لانہ ہو الآخذ وقد قال علیہ السلام الصید لمن اخذہ۔ اسواسطے کہ صید کو پکڑنے والا
یہی شخص دوم ہی یعنے اسی نے اسکو صید ہونے و امتناع سے خارج کر دیا گویا گرفتار کر لیا اور حدیث مین آیا ہی کہ صید
اسی کے واسطے ہوتا ہی جو اسکو گرفتار کرے ف۔ یہ حدیث مرفوع نہین ملی اور یہ اصول مین معلوم ہوچکا کہ مباحات
مین جسکا ہاتھ پہلے پہونچے وہی اسکا مالک ہوتا ہی پس حکمی قبضہ اس صید پر اسی شخص دوم کا ہوا کیونکہ یہ مذکور ہوچکا کہ
جس شخص نے صید کو اس قابل نہین رکھا کہ وہ امتناع کر سکے تو وہ اسکا مالک ہوجاتا ہی اگرچہ درحقیقت اسپر قبضہ نکرے

Marfat.com

اور گفتہ گورخر جو قریب مکہ آپ کو بتلایا گیا تھا جسمیں کسی شخص کے شکار کرنے کی علامت موجود تھی آپ نے فرمایا کہ ایک شخص اسکی حفاظت کرے تاکہ کوئی اسکو نہ لے کیونکہ اسکا مالک اسکی تلاش کریگا چنانچہ وہ آیا اور اسنے آپ کے واسطے ہبہ کیا۔ پس آپ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو اسکی تقسیم کا حکم دیا۔ کمافی بعض الصحاح۔ پس ہرچند کہ اسکا قبضہ نہیں تھا لیکن جب وہ صید نہیں رہا تھا تو شکاری اسکا مالک ہوچکا تھا لہذا آپ نے لینے سے منع کردیا اور میں نے ملخص معنی بیان کیے ہیں۔ م۔ وان کان الاول اثخنہ فرما والثانی نقتلہ فہو للاول ولم یوکل لاحتمال الموت بالثانی وہو لیس بذکاۃ للقدرۃ علی ذکاۃ الاختیار بخلاف الوجہ الاول۔ اور اگر اول شکاری نے اسکو زخم کاری مجروح کردیا ہو یعنی وہ صید کا امتناع نہیں رہا پھر دوسرے نے اسکو تیر مارکر قتل کردیا تو صید مذکور اول کے واسطے ہو یعنی مالک اول ہو مگر کھایا نہیں جائیگا کیونکہ احتمال ہو کہ شاید دوم کے تیر سے مرا ہو (حالانکہ اب وہ ذبح کیا جاتا گر ہاتھ آتا ورنہ مرجاتا) حالانکہ دوسرے کا مارنا ذبح نہیں ہو کیونکہ اسپر اختیاری ذبح کی قدرت حاصل ہو برخلاف پہلی صورت کے ف۔ جبکہ وہ صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تھا کہ دوم نے تیر مارا تو یہ ذبح ہوگیا اسواسطے کہ یوں ہی اضطراری طریقہ سے وہ ذبح ہوسکتا ہو اور اختیاری ذبح کی قدرت اسپر نہیں ہو اور دوسری صورت میں اسپر ذبح اختیاری کی قدرت موجود ہو لہذا دوسرے کے قتل سے مردار ہوجائیگا۔ وہذا اذا کان الرمی الاول بحال ینجو منہ الصید۔ اور یہ حکم اسوقت ہو کہ اول ضرب تیر ایسی حالت پر ہو کہ شاید صید مذکور اس سے بچ جاوے ف۔ اور اس قابل نہو کہ وہ ذبح ہوچکا۔ لانہ حینئذ یکون الموت مضافا الی الرمی الثانی اسواسطے کہ ایسی ہی صورت میں دوسرے تیر کی طرف اسکا مرنا منسوب ہوسکتا ہو ف۔ کیونکہ اگر پہلے ہی تیر سے مرچکا ہو یعنی ملی ہوچکا کہ نہیں بچیگا تو دوسرے تیر کی طرف مرنے کی نسبت بے معنی ہو۔ واما اذا کان الاول بحال لا یسلم منہ الصید بان لا یبقی فیہ من الحیات الا بقدر ما یبقی فی المذبوح کما اذا ابان راسہ یحل۔ اور اگر تیر اول کی ضرب ایسی حالت پر ہو کہ اس سے نہ بچیگا مثلاً صید مذکور میں زندگی باقی نہیں ہو سوائے اسقدر حیات کے جیسے مذبوح میں رہ جاتی ہو مثلاً اول تیر انداز نے اسکا سر جدا کردیا ہو تو یہ شکار بھی حلال ہوگا ف۔ یعنی جیسے وہ ملک اول ہو ویسے ہی اسکا کھانا بھی حلال ہو اور دوسرے کا تیر مارنا بے اثر و بیفائدہ ہو۔ لان الموت لا یضاف الی الرمی الثانی لان وجودہ وعدمہ بمنزلۃ۔ اسواسطے کہ صید مذکور کا مرنا دوسری تیر اندازی کی جانب مضاف نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے تیر کا وجود و عدم برابر ہو ف۔ جبکہ وہ پہلے ہی تیر سے ذبح ہوچکا۔ وان کان الرمی الاول بحال لا یعیش الا انہ یبقی فیہ الحیوۃ اکثر مما یکون بعد الذبح بان کان یعیش یوما او دونہ فعلی قول ابی یوسف لا یحرم بالرمی الثانی لان ہذا القدر من الحیات لا عبرۃ بہا عندہ۔ اور اگر تیر اول سے حالت صید یہ ہو کہ وہ زندہ تو نہیں رہیگا لیکن ابھی اسمیں اتنی زندگی باقی ہو جو مذبوح جانور کی حیات سے زائد ہو باین معنی کہ صید مذکور مثلاً ایک روز یا اس سے کم زندہ رہ سکتا ہو تو امام ابو یوسف کے قول پر دوسرے شخص کے تیر مارنے سے وہ حرام نہیں ہوگا کیونکہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک اسقدر زندگی کا کچھ اعتبار نہیں ہو ف۔ بلکہ یہ بھی بمنزلہ مذبوح کے ہو۔ وعند محمد رح یحرم لان ہذا القدر من الحیات معتبر عندہ علی ما عرف من مذہبہ فصار الجواب فیہ والجواب فیما اذا کان الاول بحال یسلم منہ الصید سواء ولا یوکل۔ اور امام محمد رح کے نزدیک صید مذکور دوسرے کے تیر مارنے سے حرام ہوجائیگا اسواسطے کہ امام محمد رح کے نزدیک ایک روز یا کم کی قدر حیات معتبر ہو جیسا کہ امام محمد رح کا مذہب معلوم ہوا ہو تو اس صورت میں جو حکم ہو اور در صورتیکہ اول تیر سے ایسی یہ حالت ہو کہ شاید بچ جائیگا جو حکم ہو دونوں حکم یکساں ہیں یعنی شکار مذکور حلال نہیں ہوگا ف۔ اور شاید کہ شیخ مصنف رح کے نزدیک یہی قول ارجح ہو واللہ تعالے اعلم۔ م۔ بالجملہ جب صید مذکور تیر اول سے کم مجروح ہوا

کہ صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تو دوسرے تیر والا اسکا مالک ہوگا اور اسکو حلال ہوگا اور جب تیر اول سے وہ صید ہونے
سے خارج ہوچکا تو وہ اول کی ملک ہوگیا اور اسمین کچھ خلاف نہیں ہی رہا یہ کہ اسکا کھانا حلال ہی یا نہیں تو اسمین تفصیل ذکر ہو
بالا ہی اور جب وہ اول کی ملک ہوچکا تو دوسرے کا فعل مذکور شخص اول کی ملک مین تصرف ہی اور اس تصرف سے دمونکہ
صید بمنزلہ مذبوح ہوچکا تھا کچھ ضرر نہیں پہونچا اور درصورتیکہ وہ حرام ہوگیا ہی ضرر پہونچا۔ قال والثانی ضامن لقیمتہ
للاول غیر مانقصتہ جراحتہ۔ اور دوسرا تیر مارنے والا اسکی قیمت کا اول کے واسطے ضامن ہی سوائے اس نقصان
کے جو اول کی جراحت نے صید مین پیدا کیا ہی ف۔ یعنی جو کچھ اس جانور کی قیمت ہو وہ دوسرا تیر مارنے والا اول
کو ادا کرے لیکن اول کے مجروح کرنے سے اسمین نقصان پیدا ہوا ہی تو اسی نقصان کے ساتھ اسکی قیمت اندازہ کیجاویگی
لانہ اتلف بالرمی صیدا مملوکا لہ۔ ضامن اس دلیل سے کہ دوم نے تیر مارکر اول کا شکار مملوک برباد کر دیا ف
یعنی حرام ہوگیا حالانکہ وہ اسکی ملک ہوچکا تھا۔ لانہ ملکہ بالرمی المثخن۔ کیونکہ اول بوجہ زخم کاری پہونچانے کے
اسکا مالک ہوچکا تھا ف۔ جبکہ اسکے زخم کاری سے وہ صید نہین رہا کہ ہاتھ نہین آیا بلکہ جب چاہتا اسکو پکڑ لیتا
اور اگر حاجت ہوتی تو اسکو حلال کرلیتا ورنہ مرجاتا تو حلال تھا۔ پس جب دوم نے تیر مارکر حرام کردیا تو اسکا مملوک
جانور تلف کردیا۔ وہو منقوص بجراحتہ۔ اور حال یہ کہ صید مذکور بوجہ زخم اول کے ناقص ہی ف۔ تو اسی قدر
ناقص کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ وقیمۃ المتلف تعتبر یوم الاتلاف۔ اور تلف کردہ مال کی وہ قیمت معتبر ہوتی ہی
جو تلف کرنے کے روز ہو ف۔ پس تیر مارنے کے روز جو قیمت ہو وہ بحساب نقص مذکور کے تاوان دے۔ مثلاً اس
روز بازار مین ہرن کی قیمت آٹھ آنہ ہی جبکہ زخم شکار سے مجروح ہوا۔ بغیر جرح کے بارہ آنہ ہی تو وہ آٹھ آنہ قیمت کا ضامن
ہوگا اگرچہ تاوان ادا کرنے کے روز مجروح ہرن کی قیمت چار آنہ ہو۔ قال رضی اللہ عنہ تاویلہ اذا علم ان القتل
حصل بالثانی بان کان الاول بحال یجوز ان یسلم الصید منہ والثانی بحال لا یسلم الصید منہ لیکون
القتل کلہ مضافا الی الثانی۔ شیخ رح نے فرمایا کہ اس حکم مطلق کی تاویل یہ ہی کہ شخص دوم کے ضامن ہونے کا
حکم اسوقت ہی جب یہ معلوم ہو کہ صید مذکور کا مرجانا بوجہ تیر دوم کے واقع ہوا باین طور کہ زخم تیر اول ایسی حالت پر
ہو کہ شاید اس سے صید بچ جاتا اور زخم تیر دوم ایسا تھا کہ اس سے صید مذکور نہین بچ سکتا تھا تاکہ پورا قتل منسوب
بجانب زخم دوم ہو ف۔ چنانچہ مترجم نے اوپر بیان کردیا کہ ضامن ہونا اسی وقت ہوگا کہ زخم دوم سے حرام ہوجاوے
ورنہ جب اس سے ضرر نہو تو ضامن نہوگا۔ وقد قتل حیوانا مملوکا للاول منقوصا بالجراحۃ فلا یغمنہ کملا۔ اور حالت
یہ ہی کہ شخص دوم نے اول کے مملوک حیوان کو قتل کیا درحالیکہ وہ جراحت اول سے ناقص تھا پس وہ کامل حیوان کا ضامن
نہوگا ف۔ بلکہ ناقص کا ضامن ہی۔ کما اذا قتل عبدا مریضا۔ جیسے کسی نے دوسرے کے غلام مریض کو
قتل کیا ف۔ تو تندرست کا ضامن نہین ہوتا اور جیسے کسی کی مجروح بکری مار ڈالی تو تندرست کی قیمت [illegible]
دیتا ہی یہ سب اس صورت مین ہی کہ تیر دوم سے صید قتل ہونا معلوم ہوا اسطرح کہ زخم اول قاتل نہین اور زخم دوم قاتل ہی
وان علم ان الموت حصل بالجراحتین اولا یدری۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ دونون زخمون سے صید کا مرنا معلوم
ہو یا دریافت نہین ہوتا کہ کس زخم سے مرا ہی۔ قال فی الزیادات لضمن الثانی مانقصتہ جراحتہ ثم یضمن
نصف قیمتہ مجروحا بجراحتین ثم یضمن نصف قیمۃ لحمہ۔ تو ان دونون صورتون کا حکم زیادات مین اسطرح فرمایا
کہ شخص دوم ایک تو اس نقصان کا ضامن ہوگا جو اسکے زخم سے پیدا ہوا ہی۔ پھر دوبارہ اس جانور کی نصف قیمت کا جو
دونون طرف سے مجروح ہونے کے سبب سے زمانہ کی جاوے ضامن ہوگا پھر سہ بارہ اس جانور کے گوشت کی نصف

قیمت کا ضامن ہوگا ف اور ان تینوں وجوہ ضمانت کے دلائل بیان فرمائے۔ اما الاول فلانہ جرح حیوانا مملوکا للغیر وقد نقصہ فیضمن بالنقصہ اولاً۔ اول یعنے ضمان نقصان کی یہ وجہ ہے کہ اسنے غیر کی مملوک حیوان کو مجروح کیا اور اس سے نقصان آگیا تو پہلے جو کچھ نقصان آیا اسکا ضامن ہے۔ واما الثانی فلان الموت حصل بالجراحتین فیکون ہو متلفا نصفہ وہو مملوک الغیرہ فیضمن لنصف قیمتہ مجروحا بالجراحتین لان الاولی ما کانت بعنعہ والثانیۃ ضمنہا مرۃ فلا یضمنہا ثانیا۔ اور ضمان دوم یعنے زندہ کی نصف قیمت بحساب مجروح بدو جراحت کا ضامن اسوجہ سے ہوا کہ صید مذکور کا مرنا دو جراحتوں سے واقع ہوا (خواہ معلوم ہو یا دریافت نہو کیونکہ دریافت نہونے کی حالت مین گویا دونوں سے مرا ہے) تو شخص دوم اسکے نصف کو تلف کرنے والا ہوا حالانکہ یہ جانور ایک شخص غیر کا مملوک تھا تو دوم اسکی نصف قیمت کا جو دو زخموں سے مجروح ہونے کی حالت مین اندازہ کی جاوے ضامن ہوگا کیونکہ زخم اول تو اسکے فعل سے نہین تھا، اور زخم دوم اگرچہ اسکے فعل سے تھا مگر ایک مرتبہ اسکا تاوان دے چکا تو دوبارہ اسکا ضامن نہوگا ف پس صید مذکور کی قیمت سے دونوں زخموں کا نقصان خارج کر دیا جائیگا پھر جو قیمت بچے اسکے نصف کا ضامن اسوجہ سے ہوگا کہ اسنے اپنے زخم سے تلف کر دیا کیونکہ مفروض یہ کہ صید مذکور اسکے زخم سے بھی مرا ہے۔ واما الثالث فلان بالرمی الاول صار بحال یحل بذکاۃ الاختیار لولا رمی الثانی فہذا بالرمی الثانی افسد علیہ نصف اللحم فیضمنہ ولا یضمن النصف الآخر لانہ ضمنہ مرۃ فدخل ضمان اللحم فیہ۔ اور ضمان سوم یعنے نصف گوشت کے تاوان کی وجہ یہ ہے کہ صید مذکور تیر اول کے بعد اس قابل تھا کہ اختیاری ذبح سے حلال ہو جاتا اگر دوسرے نے تیر نہ مارا ہوتا پس دوم نے اپنے تیر مارنے سے اسکا نصف گوشت حرام کر دیا تو نصف گوشت کا ضامن ہوگا اور باقی نصف کا اسواسطے ضامن نہوا کہ ایکبار وہ اس جانور کی نصف قیمت کا ضامن ہو چکا ہے تو اسمین گوشت کا تاوان بھی داخل ہو چکا ف یہ سب اس صورت مین کہ تیر اول کے بعد اول نے کچھ زخم نہین پہونچایا۔ وان کان رماہ الاول ثانیا۔ اور اگر اول تیر مارنے والے نے صید مذکور کو دوبارہ تیر مارا ف یعنی یہ صورت ہوئی کہ ایک شخص نے صید کو تیر مار کر مجروح کر دیا جس سے وہ صید نہین رہا پھر خود اسنے دوبارہ تیر مار کر قتل کر دیا تو کیا وہ مباح ہے۔ فالجواب فی حکم الاباحۃ کالجواب فیما اذا کان الرامی غیرہ۔ تو مباح ہونے مین جواب حکم یہ ہے کہ جیسے اس حالت مین کسی غیر نے تیر مارا تو جو حکم مفصل مذکور ہوا وہی اسکا حکم ہے ف کیونکہ مباح وغیر مباح کا مدار تو اس امر پر مبنی ہے کہ صید مذکور جب صید نہین رہا تو اب ذکاۃ اختیاری لازم ہے پس اگر خود ہی اسکو ذکاۃ اختیاری چھوڑکر ذکاۃ اضطراری سے مار ڈالے تو حرام ہو جائیگا۔ ولیصیر کما اذا رمی صیدا علی قلۃ الجبل فاثخنہ ثم رماہ ثانیا فانزلہ لا یحل لان الثانی محرم کذا ہذا۔ اور ایسا ہوگیا جیسے کسی نے پہاڑی کی چوٹی پر شکار کو تیر مارا کہ اسکو زخم کاری سے بیکار کر دیا پھر اسکو دوبارہ تیر مار کر نیچے اتار دیا تو یہ شکار حلال نہین ہوگا اسواسطے کہ دوبارہ تیر مارنا اسکا حرام کرنے والا ہے پس ایسا ہی اس صورت مذکورہ بالا مین ہے۔ قال ویجوز اصطیاد ما یوکل لحمہ من الحیوان وما لا یوکل لاطلاق ما تلونا۔ شکار مارنا ایسے حیوان کا جائز ہے جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اور ایسے حیوان کا بھی جائز ہے جسکا گوشت نہین کھایا جاتا بدلیل اطلاق آیت کے ف یعنی قولہ تعالے واذا حللتم فاصطادوا۔ مین شکار کرنے کی مطلق اجازت ہے اور یہ خصوصیت نہین کہ ایسے جانور کو شکار کرو جو حلال ہے اور امام شافعی وغیرہ علماء کے نزدیک صید اسی جانور کے ساتھ خاص ہے جسکا گوشت کھایا جاوے اور ہم کہتے ہین کہ نہین بلکہ صید عام ہے خواہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم ہو۔ والصید لا یختص بماکول اللحم قال قائلہم ﴿ صید الملوک

ارانب وثعالب + واذا رکبت فصیدی الابطال + اور صید کا لفظ کچھ ماکول اللحم کے ساتھ مختص نہین ہی اسلیے کہ عرب کے شاعر نے کہا کہ ؎ صید الملوک الخ - یعنی بادشاہون کا صید تو خرگوش و لومڑی ہین اور مین جب سوار ہوا تو میرے صیود بہادران دلیر ہین ف ـ پس شاعر نے دلیر آدمیون پر صید کا اطلاق کیا حالانکہ آدمیون کا گوشت کسی قوم مین کسی وقت جائز نہین تھا تو معلوم ہوا کہ صید کا اطلاق کچھ ماکول اللحم سے خاص نہین ہی - ولان صیدہ سبب للانتفاع بجلدہ او شعرہ او ریشہ او لاستدفاع شرہ - اور اس دلیل سے کہ جسکا گوشت نہین کھایا جاتا ہی اسکا شکار سبب ہی کہ اسکی کھال یا بال یا پرون سے نفع اٹھایا جاوے یا اسکا ضرر و شرارت دور ہو ف ـ یعنی غیر ماکول اللحم کے شکار سے یہ فائدہ ہی کہ شکار کے سبب سے شیر کی کھال اور سمور و سنجاب کے بال و ہنس وغیرہ کے پر حاصل ہونگے یا لاگو بھیڑیے و شیر وغیرہ کا ضرر دور ہو جائیگا - وکل ذلک مشروع واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اور یہ ہر ایک امر مشروع ہی واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب - (فروع) - اگر شکار کے واسطے جال لگایا پس صید اسمین پھنسکر مر گیا تو مردار ہی ع - اگر جال بچھایا خواہ کسی شکار کے واسطے بچھایا ہو یا نہین پس اسمین شکار پھنس گیا تو جال والا اسکا مالک ہی اور اگر کوئی ٹوکری اسواسطے لگائی کہ اسمین شکار پھنسے حالانکہ ٹوکری کچھ شکار مارنے کا آلہ نہین ہی لیکن جب یہ قصد ہوا اور شکار پھنس گیا تو مالک ہوگیا - الظہیریہ - یعنی دوسرا شخص اسکو نہین لے سکتا - د - اور اگر شکاری نے جال وغیرہ سے شکار پکڑا پھر وہ اسکے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور اسکو کسی غیر نے پکڑا تو وہ شخص اول کی ملک ہی اور دوسرے کو حلال نہین ہی اسواسطے کہ چھوٹ بھاگنا ایسا ہی جیسے غلام بھاگ گیا یا کبوتر اڑ گیا حالانکہ اس سے ملکیت زائل نہین ہوتی ہی - محیط السرخسی - اسی واسطے سیر کبیر سے منقول ہی کہ اپنے پکڑے ہوئے شکار کو چھوڑنا مطلقاً حلال نہین ہی اور اگر چھوڑنے مین یون کہا کہ جو شخص اسکو پکڑے اسکے واسطے مین نے مباح کیا تو اسمین مشائخ کا اختلاف ہی یعنی بعض کے نزدیک مباح ہی اور بعض کے نزدیک نہین - الصغری - یہ مسئلہ صریح ہی کہ اس ملک مین جو عوام جاہل بازارون سے پرند خرید کر چھوڑتے ہین یہ حرام ہی - اول تو اعتقاد مین فساد کہ یہ کفار عرب و ہنود کا عقیدہ فاسد ہی - دوم یہ کہ مال برباد کرنا اور دوسرون کو دھوکے مین ڈالنا حرام ہی - اور واضح ہو کہ حدیث شریف مین یہ امر ممنوع ہی کہ آدمی یا جانور کسی کو اسکے بچہ سے جدا کیا جاوے حالانکہ اس ملک کے چڑیمار اکثر جانورون کے چھوٹے چھوٹے بچہ نکال لاتے ہین حالانکہ ابھی خود کھانے کے لائق نہین ہوتے ہین یا اکثر جانورون کو پکڑ لاتے ہین حالانکہ اس زمانہ مین انکے بچہ ہوتے ہین پس یہ فعل حرام و بے رحمی کردہ ہی - د - اگر کسی نے چڑیمار کو دیکھا کہ اسنے ایسے بچہ نکالے اور مینا یا طوطا وغیرہ انکے ماں باپ پریشان چلاتے ہین اور اس شخص کو چڑیمار کو منع کرنے کا اختیار اسوجہ سے نہین کہ سلطنت موجودہ مین ممانعت نہین ہی پس اسنے یہ بچہ خرید کر پھر رکھدیے یا جوڑا ماں باپ کا بچون کی وجہ سے لیکر چھوڑ دیا تو ثواب جمیل ہی لیکن اسی شرط سے کہ اپنی ملک سے خارج کرے اور جو پکڑے اسکے لیے مباح کردے اور مترجم نے سابق مین بیان کر دیا کہ ہر جاندار کے ساتھ نیکی کرنے مین ثواب ہی - م - باز کو زندہ جانور پر سکھلانا حرام ہی - الذخیرہ - جیسا کہ صحاح کی احادیث مین صریح ہی جیسے زندہ جانور کو تیر اندازی وغیرہ کا نشانہ بنانا حرام ہی - م - اگر کسی شخص چڑیمار نے حاکم سے کوئی جنگل واسطے شکار و پرندون کے اجارہ لیا تو باطل ہی اور جسنے اس جنگل سے شکار پکڑا اسکے واسطے حلال ہی - السراجیہ - بکری ذبح کی اور حلقوم ورگین سب قطع کر دین پھر کسی نے اضطراب دور ہونے سے پہلے اسکے بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ لیا تو یہ حلال ہی - الخ - رخانیہ - شست مین مچھلی پھنسی پس اگر نکال کر اسنے خشکی مین کسی جگہ ڈال دی کہ جب چاہے پکڑے تو مالک ہوگیا اور اگر پانی مین چھوٹ گئی تو مالک نہوگا الخلاصہ - اگر پانی کاٹ کر اپنی زمین مین دیا تاکہ مچھلیان بہکر آجاوین پس بہت سی مچھلیان آگئین تو ابھی وہ انکا مالک

Marfat.com

نہیں ہے پھر اگر پانی اسقدر قلیل ہوگیا کہ وہ ہاتھ سے پکڑ سکتا ہے تو مالک ہوگیا حتی کہ دوسرا اسکو نہیں لے سکتا ہے۔ الذخیرہ۔ اگر اپنی زمین میں گڑھا کھودا اور اسمین ہرن گرا پس اگر اسی واسطے کھودا ہو یا صید سے اسقدر قریب ہوچکا کہ چاہے پکڑے تو وہی مالک ہے ورنہ جو پکڑے مالک ہوگا۔ القاضی خان المحیط۔ اگر کسی شخص کی زمین مین شکار نے بچہ یا انڈے دیئے تو جو پکڑے وہ مالک ہے اور اگر مالک زمین نے قبضہ کرکے رکھ چھوڑا ہو تو وہی مالک ہوچکا۔ الظہیریہ۔ اگر شہر یا سواد مین کسی نے باز وجرہ وغیرہ جسکے پاؤن مین پالو ہونے کا نشان ہے گرفتار کیا تو اسپر واجب ہے کہ شناخت کرا کر اسکے مالک کو واپس کرے اور اسی طرح اگر ایسا ہرن پکڑا تو بھی یہی حکم ہے۔ المبسوط۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ کہ غیرون کے پالو کبوتر پکڑ لیتے ہین سب حرام ہین اور انپر واجب ہے کہ شناخت کرا کر جسکا کبوتر ہو واپس کرین اور اسی طرح جو لوگ صید لگاتے ہین یعنے ہمارا کبوتر اگر تمھارے یہان جاوے تو وہ صید کے حکم مین ہے یعنے تم پکڑ دو تو تمکو حلال ہے۔ یہ لغو ہے اور ہر ایک دوسرے کے واسطے ضامن ہے مگر آنکہ بعد پکڑنے کے بخوشی خاطر ہبہ کرے ورنہ علاوہ ملک غیر کے یہ قمار بازی حرام ہے۔ م۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جسنے کبوترون کا برج بنایا یعنے جسمین کبوتر انڈے بچہ دیا کرتے ہین پس لوگون کے کبوترون نے اسمین انڈے بچہ دیئے تو اسکو یہ بچہ حلال نہیں ہین کیونکہ بچہ کی ملک جب ہو کہ اصل کبوترون کی ملکیت حاصل ہو لیکن اگر یہ شخص فقیر ہو تو محتاجی کی وجہ سے اسکو تناول حلال ہوگا اور اگر تونگر ہو تو چاہیے کہ کسی فقیر کو صدقہ مین دیکر اس سے کسی قدر خفیف مال کے عوض خرید لے۔ المبسوط۔ پالو کبوتر حکم صید مین نہیں ہین اور بلبل (یا صید دیگر) کو پنجرے مین بند کرکے لٹکانا مکروہ ہے۔ ھ۔ اگر شہد کی مکھیون نے کسی شخص کی زمین یا مکان مین چھتے لگائے اور شہد کثیر پیدا ہوا تو یہ شہد کوئی غیر شخص نہیں لے سکتا ہے کیونکہ شہد کچھ صید نہیں ہے۔ ہان اگر یہ مکھیان کوئی پکڑ لے تو جائز ہے بشرطیکہ مالک زمین نے انپر قبضہ نہ کیا ہو۔ الذخیرہ۔ دو شخصون مین سے ایک کی کبوتری اور دوسرے کا کبوتر ہے تو بچہ اسی شخص کی ملکیت ہونگے جسکی مادہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ اگر نصرانی نے کتا چھوڑا یا تیر مارا اور اسوقت مین اسنے بجائے نام الٰہی عز وجل کے مسیح کا نام لیا تو شکار نہیں کھایا جائیگا۔ الظہیریہ۔ اگر شکار اسکے ہاتھ آیا اور اسکے ذبح کرنے پر قابو نہیں پایا حالانکہ اسمین مذبوح سے زیادہ زندگی موجود ہے تو ظاہر الروایۃ مین یہ شکار نہیں کھایا جائیگا۔ الکافی۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ التبیین۔ (فروع متعلقہ صید سمک وغیرہ۔) مچھلی و ٹیڈی کھائی جاتی ہے اور دونون مین اسقدر فرق ہے کہ ٹیڈی اگرچہ بغیر سبب مری ہو کھائی جاوے اور مچھلی اگر بغیر سبب مری ہو تو نہیں کھائی جائیگی۔ الظہیریہ۔ اگر مچھلی پکڑی اور اسکے پیٹ مین دوسری مچھلی نکلی تو اسکے کھانے مین مضائقہ نہیں ہے۔ کسی کا پیٹ پھاڑا گیا اور اسمین سے مچھلی نکلی اگر وہ گلی سڑی نہو اور بالکل درست ہو تو کھانے مین مضائقہ نہیں ہے اور اگر طائر نے بیٹ کی اور اسمین مچھلی نکلی تو نہیں کھائی جائیگی۔ اور اگر مچھلی ماری پس اسمین سے کوئی ٹکڑا الگ ہوگیا تو کھایا جاوے۔ اور باقی بھی کھایا جاوے۔ القاضی خان۔ جو مچھلی کہ بوجہ پانی کی حرارت یا سردی یا کدورت کے مر گئی تو امام محمد رح سے روایت ہے کہ کھائی جاوے اور یہ لوگون کے حق مین زیادہ آسان ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ پالو جانور اگر متوحش ہو جاوے تو وہ صید کے حکم مین ہو جائیگا یعنی اسکو اضطراری ذبح کے طور پر ذبح کرنا جائز ہوگا۔ الظہیریہ۔ اگر سدھے ہوئے ہرن کو صید گمان کرکے تیر مارا اور اس تیر سے کوئی صید شکار ہوا تو وہ نہیں کھایا جائیگا کیونکہ اصل مین جسکی طرف قصد کیا تھا وہ صید نہیں ہاتھا اور اسی طرح اگر اسپر کتا چھوڑا اور اسنے دوسرا صید شکار کیا تو نہیں کھایا جائیگا اور اسی طرح اگر ہاتھی پر چیتا چھوڑا اور اسنے ہرن مارا تو نہیں کھایا جائیگا۔ محیط السرخسی۔ یہ اسوقت ہے کہ ہاتھی پالو ہو ورنہ جائز ہونا چاہیے۔ اسواسطے کہ ہاتھی دراصل صید ہے اور پالو ہونے سے صید نہیں رہتا ہے۔ م۔ اور مچھلی و ٹیڈی بحکم صید ہے اور یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ ھ۔ اگر اپنا شکار چھوڑ دیا تو ملک زائل نہوگی اور اسی طرح اگر اپنا گھوڑا یا اونٹ چھوڑ دیا تو بھی ملکیت زائل نہوگی۔ ع۔ اس سے معلوم ہوا کہ سانڈ بیل وغیرہ مین ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے۔ م۔

کتاب الرہن

یہ کتاب رہن کے مسائل و احکام کے بیان میں ہے

الرہن لغۃ حبس الشئی بای سبب کان - رہن لغت میں کسی کو روکنا کسی سبب سے ہو ف یعنی کسی چیز کو کسی سبب سے روک لینا لغت میں رہن ہے - قال تعالے کل نفس بما کسبت رہینۃ - یعنی ہر نفس اپنی کمائی کے عوض رہن ہے بعض علماء نے کہا کہ اپنے کمائے ہوئے گناہوں کے وبال میں محبوس ہے - اور ظاہر یہ عام ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال کے ساتھ مقید ہے خواہ نیک ہوں یا بد ہوں لیکن محبوس و مقید ہونے میں اعمال بد کی مذمت مقصود ہونے کا اشارہ ہے واللہ تعالے اعلم - بہر حال لغت میں رہن بمعنی عام ہے کہ کوئی چیز ہو اور کسی سبب سے ہو جبکہ وہ اس سبب سے محبوس ہو تو مرہون ہے وفی الشریعۃ جعل الشئی محبوسا بحق یمکن استیفاؤہ من الرہن - اور شریعت میں کسی چیز کو کسی حق کے مقابلہ میں محبوس کرنا جسکا حاصل کر لینا اس چیز سے ممکن ہو ف تو رہن فقط مالی چیز ہے اور حق قصاص وغیرہ نہو بلکہ ایسا حق ہو جو اس چیز سے حاصل ہو سکتا ہے - کالدیون - جیسے قرضہ میں ف کہ وہ مرہون سے حاصل ہو سکتے ہیں اور اسی طرح غصب کے عوض رہن دینا بھی جائز ہے مثلاً زید نے خالد کا گھوڑا غصب کر لیا اور آخر اسکے عوض اپنا مکان زید کو رہن دیا چنانچہ اگر اسنے مغصوب تلف کیا تو مکان مذکور سے قیمت وصول کر سکتا ہے - بس رہن کی غرض صرف مضبوطی ہے تاکہ مثلاً قرضہ وصول نہو تو بذریعہ رہن کے وصول کر لیا جاوے اور اس زمانہ میں جو لوگ اسلام سے باطن میں کفر اختیار کرکے رہن کو کمائی و منافع کا طریقہ سمجھا ہے یہ محض منافقانہ جہالت ہے حتی کہ مالدار آدمی لاف کرتا ہے کہ جائداد والا حاجتمند اپنی جائداد رہن کرے تاکہ منفعت حاصل ہو حالانکہ قرض سے منفعت مالی کا مقصود حرام ہے اور رہن فقط مضبوطی کی غرض سے مشروع ہے تاکہ اگر قرضدار سے وصول نہو تو اس جائداد سے وصول کیا جاوے اور قرض حسنہ کا ثواب جمیل ہے - وہو مشروع - اور رہن ایک امر مشروع ہے ف بدلیل قرآن و حدیث و اجماع امت و قیاس مجتہد - لقولہ تعالے فرہان مقبوضۃ - بدلیل قولہ تعالے فرہان مقبوضۃ ف یعنی جبکہ سفر میں ہو اور وہاں تمسک قرضہ کا لکھنے والا نہ پاؤ تو مقبوضہ رہن لے لو - ولما روی انہ علیہ السلام اشتری من یہودی طعاما و رہنہ بہا درعہ - اور بدلیل روایت صحیح کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی سے اناج خریدا اور اسکے عوض اپنی زرہ اسکو رہن دیدی ف کما فی حدیث البخاری ومسلم - وقد انعقد علی ذلک الاجماع - اور جواز رہن پر اجماع امت منعقد ہوا ہے - ولانہ عقد وثیقۃ لجانب الاستیفاء فیعتبر بالوثیقۃ فی طرف الوجوب وہی الکفالۃ - اور بدلیل قیاس کہ رہن ایک مضبوطی کا عقد بجانب استیفاء ہے تو اسکا قیاس جانب وجوب کی مضبوطی پر ہے اور وہ کفالت ہے ف حاصل یہ کہ ذمہ واجب ہونے میں مضبوطی کا عقد بالاتفاق جائز ہے وہ کفالت ہے چنانچہ مدیون کے ذمہ واجب ہونے میں ایک شخص کفیل کا ذمہ ملانا جائز ہے کہ وہ بھی واجب ہونے کا ذمہ ہے اور قرضہ کے دو جانب میں ایک جانب وجوب یعنی ذمہ واجب ہونا اور دوم جانب وصول پس جب واجب ہونے کی جانب بذریعہ کفالت کے مضبوطی جائز ہے تو وصول کی جانب مضبوطی بدرجہ اولی جائز ہے اسواسطے کہ وصول ہی اصلی مقصود ہے مع - واضح ہو کہ رہن صحیح نہیں ہے مگر عوض ایسے قرضہ کے جو ظاہراً و باطناً واجب ہو پس اگر قرضہ نہ دار تو رہن صحیح نہیں ہے - الکافی - قال الرہن ینعقد بالایجاب والقبول ویتم بالقبض - قدوری نے لکھا رہن کا انعقاد بایجاب و قبول ہوتا ہے اور پورا ہونا قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے ف یعنی جب تک قبضہ نہو

Marfat.com

جب تک لزوم نہوگا - اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہو کہ ایجاب وقبول دونون رکن ہین - **قالوا الرکن الایجاب بمجرد**
لانہ عقد تبرع فیتم بالمتبرع کالہبۃ والصدقۃ - بعضے مشائخ کہتے ہین کہ رہن کا رکن فقط ایجاب ہو اسواسطے
کہ یہ عقد تو تبرع ہو تو فقط تبرع کرنے والے کے ساتھ تمام ہو جائیگا - جیسے ہبہ وصدقہ ہو **ف** - یعنی جیسے ہبہ یا صدقہ
لازم نہین ہوتا اسی طرح راہن پر رہن دینا لازم نہین ہو بلکہ وہ اپنی ضرورت وغیرہ سے رہن خود دینا منظور کرتا ہو تو رہن
اسی کے قول سے تمام ہوجائیگا مثلاً کہے کہ مین نے تجھے یہ چیز رہن دی بالعوض تیرے قرضہ کے جو مجھپر آتا ہو رہن یا اس کا
اسکے مانند کوئی لفظ کہے اور لفظ رہن شرط نہین ہو حتی کہ اگر کوئی خرید کر بائع کو کپڑا دیا کہ اسکو رکھ لے یہان تک کہ مین
تیرا قرضہ ادا کردون یا ثمن دیدون تو یہ کپڑا رہن ہو جائیگا کیونکہ معنی رہن بیان کیے اور ان عقود مین معانی ہی معتبر ہوتے
ہین کمافی البدائع - **والقبض شرط اللزوم علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالی** - اور مرہون پر قبضہ ہو جانا عقد
رہن لازم ہوجانے کی شرط ہو چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے **ف** - یعنی جب مرہون پر قبضہ ہوگیا تو اب
اسپر رہن کے احکام جاری ہونگے اور جب تک ایجاب وقبول تھا تب تک راہن کو اختیار تھا کہ جو چیز رہن دینا چاہتا ہو
مثلاً غلام اسکو فروخت کرے کیونکہ بدون قبضہ کے لزوم نہین ہوا تھا - **وقال مالک یلزم بنفس العقد لانہ**
یختص بالمال من الجانبین فصار کالبیع - اور امام مالک رح نے کہا کہ خالی ایجاب وقبول ہی سے رہن لازم
ہوجاتا ہو اس دلیل سے کہ جانبین سے مال کے ساتھ رہن کا اختصاص ہو تو وہ مثل بیع کے ہوگیا **ف** - اور بیع فقط
ایجاب وقبول سے بدون قبضہ کے لازم ہوجاتی ہو اور ایک جانب مبیع ہو اور دوسری جانب ثمن ہو اسی طرح رہن مین
ایک جانب قرضہ اور دوسری جانب مال مرہون ہو - **ولانہ عقد وثیقۃ فاشبہ الکفالۃ** - اور اس دلیل سے بھی
کہ رہن ایک عقد مضبوطی ہو تو وہ کفالت کے مشابہ ہوا **ف** - اور کچھ خلاف نہین کہ کفالت صرف ایجاب وقبول سے لازم ہوجاتی
ہو اسی طرح عقد رہن بھی صرف ایجاب وقبول سے لازم ہوگا اور قبضہ مرہون کی ضرورت نہین ہو - **ولنا ما تلوناہ** - اور ہماری دلیل
وہ آیت ہو جو ہم نے اوپر تلاوت کی **ف** - یعنی قولہ تعالی فرہان مقبوضۃ - پس اسمین رہن کے ساتھ مقبوضہ ہونے کا وصف لاما لد
نظم کلام مین یہ جزاء بحرف الفاء ہو اور شرط اوپر مذکور ہو اور جزاء مین (رہان) مصدر ہو - **والمصدر المقرون بحرف الفاء**
فی محل الجزاء یراد بہ الامر - اور جزاء کے محل مین جو مصدر کہ حرف فاء کے ساتھ مذکور ہو اس سے امر مراد ہوتا ہو **ف**
تو یہان مصدر سے امر کے معنی ہین کہ رہن لو جو مقبوضہ ہو یا رہن دو موصوف بقبضہ - اور اسکی نظیر قولہ تعالی فضرب الرقاب -
مارنا گردن کو - حالانکہ معنی یہ کہ پس مارو گردنین کافرون کی - اور قولہ تعالی فتحریر رقبۃ مومنۃ - یعنی اگر خطا سے مومن کو قتل کیا تو آزاد
کرنا رقبہ مومنہ یعنی تو آزاد کرو رقبہ مومنہ - پس معلوم ہوا کہ آیت رہن مین بھی یہی معنی ہین کہ رہن لو یا دو مقبوضہ تو مقبوضہ کا حکم
دیدیا پس معلوم ہوا کہ قبضہ شرط لزوم ہو - **ولانہ عقد تبرع لما ان الراہن لا یستوجب بمقابلتہ علی المرتہن شیئا ولہذا**
لا یجبر علیہ فلا بد من امضائہ کما فی الوصیۃ - اور آیت کریمہ کے سوائے دوسری دلیل یہ ہو کہ رہن ایک عقد تبرع ہو یعنے
راہن پر لازمی چیز نہین ہو کیونکہ راہن بمقابلہ رہن کے مرتہن پر کسی چیز کا استحقاق حاصل نہین کرتا ہو اور اسی تبرع کی
وجہ سے راہن پر اسکے واسطے جبر نہین کیا جاتا ہو تو اسکو نافذ کرنا ضرور ہو جیسے وصیت مین ہوتا ہو **ف** - یعنی ثبوت
استحقاق کے واسطے نافذ کرنا ضرور ہو جیسے وصیت ایک عقد تبرع ہو کہ جب تک نافذ کیا جاوے تب تک اس شخص
کے واسطے کوئی استحقاق نہین جسکے لیے وصیت ہو کیونکہ تبرع ہو حتی کہ موصی اپنے واسطے موصی لہ پر کوئی استحقاق ثابت
نہین کرتا ہو - حاصل یہ کہ عقد تبرع ہر وہ عقد ہو جس سے عاقد اپنے واسطے بمقابلہ اس عقد کے کوئی استحقاق حاصل
نہ کرے تو دوسرے کے واسطے اسکا استحقاق جبھی حاصل ہوگا کہ عاقد اسکو نافذ کرے جیسے وصیت مین ہوتا ہو اور

Marfat.com

یہی بات رہن مین ہی کہ عقد رہن سے راہن کوئی استحقاق مرتہن پر حاصل نہین کرتا تو لازم ہونے کے واسطے ضرور ہوا کہ راہن اسکو نافذ کرے - وذلک بالقبض - اور نافذ کرنا بذریعہ قبضہ کے ہی ف - پس جب راہن قبضہ دیدے تو لزوم ہوجائیگا اور اسی سے بیع مین اور رہن مین فرق نکل آیا کہ بیع عقد تبرع نہین ہی کیونکہ ہرایک بائع و مشتری ہین سے دوسرے پر اپنا استحقاق حاصل کرتا ہی - پس ثبوت ہوا کہ لزوم رہن کے واسطے قبضہ شرط ہی پھر قبضہ دوطور پر ہوتا ہی - ایک تحقیقی قبضہ اور دوم یہ کہ تخلیہ کردیا - ثم یکتفی فیہ بالتخلیۃ فی ظاہر الروایۃ لانہ قبض بحکم عقد مشروع فاشبہ قبض المبیع - پھر عقد رہن مین قبضہ تخلیہ پر بظاہر الروایۃ اکتفا کیا جائیگا اسواسطے کہ یہ قبضہ بحکم عقد مشروع ہی تو وہ قبضہ مبیع کے مشابہ ہوگیا ف - یعنی قبضہ رہن کے واسطے ظاہر الروایۃ مین اسقدر کافی ہی کہ راہن تخلیہ کردے کہ مرتہن مال مرہون پر قبضہ کرلے حتی کہ اگر مرتہن و مرہون کے درمیان تخلیہ کردیا تو قبضہ ہوگیا جیسے بائع نے مبیع و مشتری کے درمیان تخلیہ کردیا تو قبضہ ہوگیا اور وجہ مشابہت یہ ہی کہ قبضہ رہن بھی ایک عقد شرع کے حکم سے ہی - وعن ابی یوسف انہ لایثبت فی المنقول الا بالنقل - اور نوادر مین ابو یوسف رح سے روایت ہی کہ جو رہن مال منقول ہو تو اس مین قبضہ بدون نقل کرنے کے ثبوت نہوگا ف - حتی کہ اگر راہن نے گھوڑا رہن کیا اور مرتہن و گھوڑے کے درمیان تخلیہ کردیا تو وہ قابض نہوگا یہانتک کہ وہ گھوڑے کو اپنے یہان لیجاوے - لانہ قبض موجب للضمان ابتداء بمنزلۃ الغصب - اسواسطے کہ قبضہ رہن ایسا قبضہ ہی جو ابتداء مین موجب ضمان ہوتا ہی بمنزلہ غصب کے ف - حتی کہ مال مغصوب کی ضمانت غاصب پر صرف اتنی بات سے لازم نہین ہوتی کہ مال مغصوب و غاصب کے درمیان تخلیہ ہی چاہے اسکو اٹھا لیجاوے تو بھی غاصب اسکا ضامن نہین یہانتک کہ درحقیقت اسکو اٹھا لیجاوے تو ضامن ہوجائیگا اسی طرح مرتہن بھی قبضہ مرہون سے اسکا ضامن ہوجاتا ہی تو فقط تخلیہ سے ضامن نہوجائیگا جب تک کہ اسکو منتقل کرے جبکہ مرہون مال منقول ہو اور مبیع پر اسکا قیاس ٹھیک نہین ہی - کیونکہ قبضہ رہن تو ابتدائی ضمان کا موجب ہی - بخلاف الشراء لانہ ناقل للضمان من البائع الی المشتری ولیس بموجب ابتداء - برخلاف قبضہ خرید کے کہ وہ تو ضمانت کو بائع سے مشتری کی طرف نقل کرنے والا ہی اور ابتدائے ضمان کا موجب نہین ہی - والاول اصح - اور قول اول اصح ہی ف - یعنی ظاہر الروایۃ کا حکم اصح ہی کہ رہن مین تخلیہ سے قبضہ کافی ہی - قال فاذا قبضہ المرتہن محوزا مفرغا متمیزا تم العقد فیہ لوجود القبض بکمالہ فلزم العقد - پھر جب مرتہن نے مال مرہون پر اسطرح قبضہ کرلیا کہ وہ مقسوم یعنے بٹوارہ کی ہوئی اور راہن کے لگاو سے فارغ اور غیر کے اتصال سے جدا متمیز ہی تو عقد پورا ہوگیا کیونکہ قبضہ پورا ہوگیا تو عقد رہن لازم ہوگیا ف - محوز یعنی مقسوم کی قید اسواسطے لگائی کہ غیر مقسوم کا رہن ہمارے نزدیک نہین جائز ہی - فرغ یعنے لگاو سے فارغ اسواسطے کہا کہ اگر مکان رہن کیا حالانکہ اسمین راہن کا اسباب بھرا ہی تو نہین جائز ہی - متمیز اسواسطے کہا کہ پیدائشی اتصال کسی دوسری چیز سے نہو چنانچہ اگر وہ پھل رہن کیے جو درخت پر لگے ہین بدون درخت کے تو یہ جائز نہین ہی - کف - ومالم یقبضہ فالراہن بالخیار ان شاء سلمہ وان شاء رجع عن الرہن لما ذکرنا ان اللزوم بالقبض اذ المقصود لایحصل قبلہ - اور جب تک مرتہن نے مرہون پر قبضہ نہین کیا تب تک راہن کو اختیار ہی چاہے اسکو سپرد کرے اور اگر چاہے عقد رہن سے رجوع کرلے کیونکہ ہمنے بیان کردیا کہ لازم ہوجانا بوجہ قبضہ کے ہوتا ہی اسواسطے کہ قبضہ سے پہلے مقصود نہین حاصل ہوگا ف - یعنی مقصود تو یہ کہ مضبوطی حاصل ہو اور یہ اسوقت ہوگا کہ مرتہن کے قبضہ مین آجاوے

تو قبضہ سے پہلے خالی باتون سے اسکا کچھ فائدہ نہین ہی۔ قال واذا سلمہ الیہ فقبضہ دخل فی ضمانہ۔ اور جب راہن نے مال مرہون مرتہن کے سپرد کر دیا پس اسنے قبضہ کر لیا تو مرہون مذکور اسکی ضمانت مین داخل ہوگیا ف۔ یعنی وہ اس مال کا ضامن ہی حتی کہ اگر تلف ہو جاوے تو قرضہ بحساب قیمت ساقط ہو جائیگا کیونکہ وہ قرضہ کے مقابلہ مین مرہون مضمون ہی۔ وقال الشافعی ہو امانۃ فی یدہ ولا یسقط شئی من الدین بہلاکہ۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ مال مرہون اپنے مرتہن کے قبضہ مین امانت ہی اور اسکے تلف ہونے سے قرضہ مین سے کچھ ساقط نہین ہوگا لقولہ علیہ السلام لا یغلق الرہن قالہا ثلثا لصاحبہ غنمہ وعلیہ غرمہ۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مال مرہون مرتہن کے استحقاق وملکیت مین نہین جاتا (اس کلمہ کو تین مرتبہ فرمایا) راہن اسکے منافع کا مستحق اور راہن ہی پر اسکا تاوان ہی ف۔ یعنی مال مرہون سے جو چیزین حاصل ہوں وہ راہن پاتا ہی مثلاً درخت مرہون کے پھل اور باندی مرہونہ کا بچہ اور مکان مرہون کا کرایہ سب راہن کا مال ہی جو اُسنے بے مشقت کے مال غنیمت پایا اور جو نقصان پہونچے وہ بھی راہن ہی پر ہوگا حتی کہ اگر مال مرہون بغیر فعل مرتہن کے تلف ہو جاوے تو راہن کا مال تلف ہوا رہا یہ کلمہ کہ (مال مرہون مرتہن کے استحقاق مین نہین جاتا)۔ اسکے معنی مین دو قول ہین ایک قول جمہور علماء ہی اور دوم قول شافعی رح ہی چنانچہ دونون کا بیان یہ ہی۔ قال ومعناہ لا یصیر مضمونا بالدین۔ شافعی رح نے کہا کہ اسکے معنی یہ ہین کہ مال مرہون بعوض قرضہ کے مضمون نہین ہوتا ہی ف۔ واضح ہو کہ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح مین روایت کیا اور دارقطنی نے کہا کہ اسناد حسن متصل ہی اور ابوداؤد نے مراسیل مین روایت کرکے کہا کہ آخری جملہ (لہ غنمہ وعلیہ غرمہ) یہ زہری رح کا کلام مدرج ہی اور ابوداؤد وعبدالرزاق وغیرہ نے اسکو سعید بن المسیب سے مرسل روایت کیا اور دارقطنی نے اسناد متصل کی تحسین کی۔ بالجملہ حدیث حجت ہی لیکن امام شافعی رح نے جو تاویل بیان کی کہ مرہون مضمون بعوض قرضہ نہین ہوتی ہی۔ طحاوی رح نے فرمایا کہ اس تاویل سے جملہ اہل علم نے انکار کیا اور یہ تاویل بے وجہ سمجھی گئی اور تاویل جمہور یہ ہی کہ دستور جاہلیت کا دستور دربارہ رہن نہین ہوگا اور وہ یہ تھا کہ جب راہن کسی وقت محدود تک فک رہن سے عاجز ہوا تو مرتہن اسکا مستحق ومالک ہو جاتا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رد کر دیا کہ شریعت حقہ مین یہ نہین ہوگا کہ کسی وقت پر مرتہن بوجہ عاجزی قرضدار کے مالک ومستحق ہو جاوے اور رہا وہ جملہ جو زہری رح یا سعید بن المسیب رح سے مدرج آیا کہ راہن کے واسطے اسکا غنم اور اسی پر غرم ہی تو علماء رح کے نزدیک معنی یہ کہ جب مال مرہون فروخت کیا گیا پس اگر اسکا ثمن بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو جو بچے وہ غنیمت راہن کے واسطے ہی اور جو کمی ونقصان ہو وہ بھی راہن کو اٹھانا پڑیگا۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔ پس اس حدیث سے استدلال شافعی رح تمام نہ ہوا اور دلیل دوم قیاس کا ہی یعنی قیاس مقتضی ہی کہ رہن مضمون نہو۔ لان الرہن وثیقۃ بالدین فبہلاکہ لا یسقط الدین اعتبارا بہلاک الصک۔ اس دلیل سے کہ رہن تو قرضہ کے واسطے مضبوطی ہی پس مرہون کے تلف ہونے سے قرضہ نہین ساقط ہوگا جیسے دستاویز تلف ہونے سے نہین ساقط ہوتا ہی ف۔ یعنی قرضہ کی مضبوطی دو طور سے شروع ہوئی ایک یہ دستاویز لکھوا اور اگر سفر وغیرہ مین لکھنے والا میسر نہو تو مقبوضہ رہن ہو اور معلوم ہی کہ اگر دستاویز مرتہن کے پاس تلف ہو تو کچھ قرضہ ساقط نہین ہوتا ہی حالانکہ مضبوطی کا وثیقہ تھا تو مرہون تلف ہونے سے بھی ساقط نہوگا کہ یہ بھی مضبوطی کا وثیقہ ہی۔ وہذا لان بعد الوثیقۃ یزداد معنی الصیانۃ والسقوط بالہلاک یضاد ما اقتضاہ العقد اذ الحق بہ یصیر بعرض الہلاک وہو ضد الصیانۃ۔ اور یہ امر یعنی قرضہ ساقط نہونا اسوجہ سے ہوگا کہ وثیقہ لینے کے بعد حفاظت قرضہ کے معنی مین زیادتی ہو جاتی ہی۔ (تو عقد رہن مقتضی ہی کہ بعد اسکے قرضہ مرتہن کی حفاظت زیادہ جاسے

حالانکہ تلف مرہون سے قرضہ ساقط ہونا اس عقد کی مقتضاء سے خلاف بالضد ہے یعنے مزید خسارت ہوگئی۔ کیونکہ اسی عقد
رہن کی وجہ سے قرضہ معرض سقوط میں ہوگیا حالانکہ یہ حفاظت کے ضد ہے ف ۔ تو ضرور یہی ہوگا کہ تلف رہن سے سقوط
قرضہ نہو۔ پھر واضح ہو کہ حدیث سے جو استدلال امام شافعی رح نے پیش کیا تھا وہ تو اوپر ہم بیان کر چکے کہ انکا استدلال
صرف اپنی تاویل پر مبنی ہے اور وہ تاویل غیر مسلم ہے اور جو تاویل جمہور علماء نے بیان کی وہ مسلم مگر انکے اجتہاد کو مفید نہیں بلکہ
ہمارے واسطے حجت ہے۔ ولنا قوله عليه السلام للمرتهن بعد ما نفق فرس الرهن عنده ۔ اور ہمارے واسطے
حجت یہ حدیث دیگر ہے جو مرتہن کے پاس رہن کا گھوڑا تلف ہو جانے کے بعد آپ نے مرتہن کو فرمایا کہ۔ ذهب حقك
تیرا حق جاتا رہا ف ۔ یہ حدیث ابوداؤد و ابن ابی شیبہ نے مرسل روایت کی اور اسکی اسناد میں مصعب بن ثابت
کثیر الحدیث صدوق مگر کثیر الغلط ہے اکثروں نے تضعیف کی اور ابن حبان نے ضعفاء میں لکھا اور ثقات میں بھی داخل
کیا اور حق یہ کہ جب یہی معنی صحیح طور سے ثبوت ہوں تو احتمال غلط زائل ہوجائیگا اور یہ امر دوسرے استدلال سے واضح
ہولیگا۔ قوله عليه السلام اذا عمي الرهن فهو بما فيه ۔ حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب رہن مشتبہ ہو
تو وہ بمقابلہ اسکے گیا جسکے عوض رہن تھا۔ معناه على ما قالوا اذا اشتبهت قيمة الرهن بعد ما هلك ۔ اسکے معنی
بنا بر قول ائمہ تابعین کے یہ کہ جب مرہون تلف ہونے کے بعد اسکی قیمت مشتبہ ہوجاوے تو وہ بعوض اس قرضہ کے
تلف قرار دی جائیگی جسمیں مرہون تھی ف ۔ اور بیان یہ کہ اصل حدیث کو ابوداؤد نے مراسیل میں عطاء سے مرسل
روایت کیا۔ ابن القطان نے کہا کہ مرسل صحیح ہے اور طاؤس سے مرسل روایت کیا اور اسکے معنی میں ابوداؤد نے ابوالزناد
سے روایت کی کہ ابوالزناد رح نے کہا کہ کچھ لوگ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں شکوک ہیں کہ الرہن
بما فیہ۔ اور ہمارے فقہاء میں سے ثقہ نے جو ہمکو خبر دی تو یہ اسی صورت میں کہ جب مرہون تلف ہوجاوے اور اسکی
قیمت مخفی ہو یعنے دریافت نہو سکے تو اس حالت میں راہن سے کہا جائیگا کہ تو اسکی قیمت سو دینار بیان کرتا ہے حالانکہ
تونے اسکو (۲۰) دینار پر مرہون کیا اور اسپر راضی ہوا اور مرتہن سے کہا جائیگا کہ تو اسکی قیمت دس دینار زعم کرتا ہے
حالانکہ تو (۲۰) دینار پر اسکو رہن لینے پر راضی ہوا تھا۔ طحاوی رح نے بسند صحیح ابوالزناد رح سے روایت کی کہ میں نے اپنے
فقہاء کو جنکے قول کی جانب انتہاء و انتساب کیا جاتا ہے جنمیں سعید بن المسیب و عروۃ بن الزبیر و قاسم بن محمد و ابوبکر بن
عبدالرحمن و خارجہ بن زید و عبیداللہ بن عبداللہ مع انکے امثال اہل الفقہ و الصلاح کو ان سب کو پایا کہ کہتے تھے کہ
الرہن بما فیہ، یعنی جب مرہون تلف ہوجاوے و اسکی قیمت دریافت نہو سکے اور ان فقہائے کبار میں سے بعض ثقہ
اس قول کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع فرماتا تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ مراد یہ کہ ان سب کا یہی قول تھا اور ان میں سے
بعض اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول روایت کرتا تھا خواہ متصل ہو یا مرسل ہو لیکن اسوقت تو مرسل ہونا معلوم ہے
پھر کچھ خفا نہیں کہ ان تابعین ثقات مشہورین فقہاء سے مع بعض حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے رہن کا مضمون ہونا
مروی ہے اور دوسروں سے کسی سے اسکے خلاف روایت نہیں تو یہ دلیل اجماع ہے لہٰذا مصنف رح نے فرمایا کہ۔ وعلا اجماع
الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على ان الرهن مضمون مع اختلافهم في كيفيته ۔ اور صحابہ و تابعین رضی اللہ
عنہم کا اجماع ہے کہ مال مرہون ضمانت میں ہوتا ہے اگرچہ وہ کیفیت ضمانت میں مختلف ہیں ف ۔ مگر اسقدر پر متفق ہیں
کہ وہ بہرحال مضمون ہے۔ فالقول بالامانة خرق له ۔ تو یہ کہنا کہ مرہون امانت ہوتا ہے (جیسے شافعی رح نے کہا) یہ
خرق اجماع ہے ف ۔ یعنی اجماع سلف توڑتا ہے حالانکہ اجماع نہیں ٹوٹ سکتا تو یہ قول خود ساقط ہے۔ عینی رح نے
مبسوط سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر و علی رضی اللہ عنہما کا قول یہ کہ مرہون مضمون بقیمت ہے اور ابن عمر و ابن مسعودؓ نے کہا

کہ قیمت و قرضہ دونوں سے کم کے عوض مضمون ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مضمون بالقرضہ ہے اور یہی شریح کا قول ہے خواہ
قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور ابو عبید قاسم بن سلام نے ابراہیم نخعی رح سے روایت کیا کہ ایک نے پوچھا کہ اگر کسی نے دوسرے
کو رہن دیا اس شرط پر کہ اگر میں تیرا حق لایا تو خیر ورنہ تیرے حق کی عوض مرہون تیرے واسطے ہے۔ ابراہیم نخعی رح نے فرمایا
کہ لا یغلق الرہن، یعنی رہن کبھی ملک قرضخواہ نہیں ہوتا ہے اور دارقطنی کے طریق سے ابن الجوزی نے ابراہیم نخعی سے
روایت کی کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ رہن کرتے بعوض مال کے ایک وقت محدود تک کہ اگر اس وقت تک مال قرضہ پہونچ
گیا خیر ورنہ وہ مرتہن کی ملکیت ہو جائیگا۔ پس آنحضرت صلعم نے اسی معاملہ میں یہ حکم ارشاد فرمایا یعنی یہ نہیں جائز ہے۔ والمراد
بقولہ علیہ السلام لا یغلق الرہن" اور آنحضرت م کے اس قول کی " لا یغلق الرہن " کی یہ مراد ہے علی ما قالوا
الاحتباس الکلی بان یصیر مملوکا لہ۔ بنابر قول مشائخ کے کہ مرہون بالکل اسکے پاس محبوس ہو اسطرح کہ مرتہن کی ملک
ہو جاوے۔ کذا ذکرہ الکرخی عن السلف۔ ایسا ہی کرخی رح نے سلف سے ذکر کیا ہے۔ ولان الثابت للمرتہن
یدالاستیفاء وہو ملک الید والحبس لان الرہن ینبئ عن الحبس الدائم قال اللہ تعالیٰ کل نفس
بما کسبت رہینۃ وقال قائلہم۔ (شعر) وفارقتک برہن لا فکاک لہ یوم الوداع فامسی الرہن قد غلقا
والاحکام الشرعیۃ تنعطف علی الالفاظ علی وفق الاعتبار۔ اور ہماری دلیل دیگر یہ ہے کہ مرتہن کے واسطے حصول حق کا قبضہ ثابت ہے اور وہ
ملکیت قبضہ و حبس ہے یعنی اپنے قبضہ میں روک سکتا ہے اسواسطے کہ رہن کا لفظ از راہ لغت کے دائمی حبس ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ کل نفس
بما کسبت رہینۃ یعنی دائمی وبال اعمال میں محبوس ہے اور ایک شاعر نے کہا ہے وفارقتک الخ یعنی اے محبوب میں تجھے ایسا رہن دیکر
جدا ہوا کہ اس رہن کا انفکاک نہیں ہو سکتا اور یہ وداع کے روز واقع ہوا تھا پس رہن کا غلق ہو گیا یعنی وہ تیری ملک
دائمی ہو گیا۔ پھر احکام شرعیہ کا انعطاف الفاظ پر موافق اظہار معنی لغوی ہوتا ہے یعنے لغوی معنی سے جو اشعار نکلتا ہے
اسی کے موافق حکم متعلق ہوتا ہے۔ ولان الرہن وثیقۃ بجانب الاستیفاء وہو ان تکون موصلا الیہ وذلک
ثابت بملک الید والحبس لیقع الامن من الجحود مخافۃ جحود المرتہن الرہن ولیکون عاجزا عن الانتفاع
بہ فیتسارع الی قضاء الدین لحاجتہ او لضجرہ۔ اور اس دلیل سے کہ رہن تو ایک مضبوطی بجانب وصول قرض ہے
یعنی اسی طرح کہ رہن سے حصول قرضہ ہو اور یہ بذریعہ قبضہ و روک کے حاصل ہے تاکہ قرضدار راہن کی طرف سے انکار
سے امن ہو اس خوف سے کہ مرتہن بھی مال مرہون سے منکر ہو جاوے اور تاکہ وہ مرہون کے انتفاع سے عاجز
ہو تو جلدی قرضہ ادا کرے کیونکہ اسکو مرہون کی حاجت ہوگی یا اس وجہ سے کہ اسکا دل گرفتہ ہوگا۔ واذا کان کذلک
اور جب یہ بات ثابت ہوئی ف کہ مرہون امانت نہیں بلکہ دائمی روک یا وصول قرضہ کی مضبوطی ہے۔ یثبت الاستیفاء
من وجہ۔ تو ایک طور پر وصول قرضہ ثابت ہو گیا۔ وقد تقرر بالہلاک۔ اور مال مرہون تلف ہو جانے سے
وصول ٹھیک ہو گیا۔ فلو استوفاہ ثانیا یؤدی الی الربوا۔ پس اگر وہ قرضہ کو دوبارہ وصول کرے تو
بیاج تک نوبت پہونچیگی۔ بخلاف حالۃ القیام لانہ ینقض ہذا الاستیفاء بالرد علی الراہن فلا یتکرر۔ بخلاف
اسکے جب مرہون باقی ہے تو بیاج نہوگا اس غرض سے کہ راہن کو واپس دینے سے جو جو وصول قرضہ کی تھی وہ جاتی
رہی تو قرضہ اصلی وصول کرنا مکرر نہیں واقع ہوگا۔ ولا وجہ الی استیفاء الباقی بدونہ لانہ لا یتصور۔ اور بعد
حصول قبضہ کے باقی کا استیفاء غیر موجہ ہے کیونکہ یہ متصور نہیں ہے ف یعنی اگر کہا جاوے کہ مرتہن بطور رقبہ
حاصل کرے بعد ملک قبضہ نہو تو جب مرہون تلف ہو گیا تو وصول قبضہ جاتا رہا اور اب اسکے قرضہ کی ملک رقبہ باقی ہے
تو ہم قرضہ کے ملک رقبہ حاصل کرے پس کچھ بیاج و زیادتی نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ملک رقبہ حاصل کرنا بدون ملک قبضہ

Marfat.com

متصور نہین ہی تو مگر وصول سے بیاج ہوگا۔ والاستیفاء یقع بالمالیۃ اما العین امانۃ حتی کانت نفقۃ المرہون علی الراہن فی حیاتہ وکفنہ بعد مماتہ۔ اور مرتہن کا وصول پانا بذریعہ مالیت مرہون واقع ہوتا ہی اور رہا عین مرہون تو وہ امانت ہی حتی کہ مرہون غلام کا نفقہ درحالیکہ وہ زندہ ہی راہن پر ہی اور غلام مذکور کا کفن درحالیکہ مرجاوے راہن پر ہی ف۔ یہ بھی اعتراض کا جواب ہی اور اعتراض دوطور پر ہی اول یہ کہ جب تم نے بیان کیا کہ مرتہن نے مال مرہون پر قبضہ بطور وصول حق کے پایا ہی تو لازم آیا کہ مرہون کا نفقہ وغیرہ بذمہ مرتہن ہو حالانکہ غلام مرہون کا نفقہ زندگی و کفن موت بذمہ راہن ہوتا ہی اور جواب یہ کہ وصول حق تو مرہون کی مالیت سے ہی نہ ذات سے تو ذات امانت ہی لہٰذا ذات کا نفقہ وکفن بذمہ راہن ہی۔ اور اعتراض دوم جو کافی وکفایہ وغیرہ مین مذکور ہی یہ کہ مرتہن کو مال مرہون سے وصول کیونکر ہوسکتا ہی کیونکہ مرہون مثلاً غلام ہی اور قرضہ مثلاً سو درم ہی اور غلام و درم باہم غیر جنس ہین حالانکہ وصول تو ہمجنس سے ہوتا ہی ورنہ لازم آویگا کہ مرتہن نے دین قرضہ کے عوض مال عین بدل لیا حالانکہ وہ وصول کرسکتا ہی اور بدل نہین سکتا ہی جواب یہ ہوا کہ وصول پانا عین غلام سے نہین بلکہ مالیت غلام سے ہی اور عین اسکے پاس امانت ہی تو عین غلام بمنزلہ ایک تھیلی کے ہی جسمین سو روپیہ بھر کر مرتہن کو دیدی تو تھیلی امانت ہی اور مالیت مذکورہ سے وصول قرضہ ہی۔ ہذا غایۃ التسہیل فی التوضیح۔ م۔ وکذا قبض الرہن لاینوب عن قبض الشراء اذا اشتراہ المرتہن۔ اور اسی طرح قبضہ رہن نائب قبضہ خرید نہین ہوتا جبکہ مرتہن اسکو خریدے ف۔ یعنی چونکہ عین مرہون اسکے پاس امانت ہوتا ہی لہٰذا اگر مرتہن نے غلام مرہون اسکے راہن سے خریدا تو غلام مذکور پر جدید قبضہ شرط ہی حتی کہ بعد خرید کے قبضہ سے پہلے اگر تلف ہوجاوے تو مرتہن پر ثمن واجب نہوگا بلکہ وہ رہن کے طور پر تلف ہوا کیونکہ ہنوز خرید کا قبضہ نہین ہوا تھا اور رہن کا قبضہ نائب قبضہ خرید نہوگا۔ لان العین امانۃ فلاینوب عن قبض ضمان۔ اسواسطے کہ عین مذکور تو امانت مین ہی۔ (تو اسکا قبضہ امانتی ہی) پس خرید کے قبضۂ ضمانی کا نائب نہین ہوگا ف۔ پس حاصل یہ کہ استیفاء بمالیت ہی اور مال عین اپنی ذات سے امانت ہی۔ رہا یہ کہ ہم کہ عقد رہن سے حفاظت قرضہ ہی حالانکہ تلف ہونے کی صورت مین قرضہ ساقط ہونا حفاظت کی ضد ہی کیونکہ مقتضائے عقد رہن کے خلاف ہی تو جواب یہ کہ۔ موجب العقد ثبوت ید الاستیفاء۔ مقتضائے عقد رہن یہ ہی کہ مرتہن کو ایسا قبضہ حاصل ہو کہ گویا قرضہ وصول پایا۔ وہذا تحقیق الصیانۃ وان کان فراغ الذمۃ من ضروراتہ کما فی الحوالۃ۔ اور اس سے حفاظت قرضہ کا ثبوت محقق ہوتا ہی اگرچہ ذمہ فارغ ہونا اسکی ضروریات سے ہی جیسے حوالہ مین ہوتا ہی ف۔ کہ اگر زید نے بکر پر خالد کا قرضہ اُترایا تو اسمین قرضہ خالد کی حفاظت ہی حالانکہ یہ بالضرور مقتضی ہی کہ زید کا ذمہ فارغ ہوا تو ذمہ فارغ ہونے سے یہ لازم نہین کہ حفاظت قرضہ مین قصور ہوا اور حاصل یہ کہ مرتہن نے جب رہن لیا تو بالفعل اسکو وصول قرضہ کی قدرت اس مرہون سے حاصل ہی تو حفاظت کامل ہی اور یہ منافی نہین کہ راہن کا ذمہ بدین معنی فارغ ہوا کہ اگر تلف ہو تو وہ مکرر ادا کرے۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ ہمارے و شافعی رح کے نزدیک اصل مختلف ہی۔ فالحاصل ان عندنا حکم الرہن صیرورۃ الرہن محتبسا بدینہ باثبات ید الاستیفاء علیہ۔ پس حاصل یہ کہ اصل ہمارے نزدیک یہ کہ رہن کا حکم یہ کہ مال مرہون قرضہ راہن مین محتبس ہوجاوے باین طور کہ مرہون پر مرتہن کا قبضہ استیفاء ثابت ہو ف۔ گویا مرتہن نے اس قبضہ سے ایک طور پر اپنا قرضہ وصول پایا ہی بنظر مالیت مرہون کے اگرچہ عین مرہون اسکے پاس امانت ہی۔ وعندہ تعلق الدین بالعین استیفاءً منہ عینا بالبیع۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک اصل یہ کہ حکم الرہن یہ ہی کہ دین کا تعلق عین سے ہو بدین معنی کہ عین کو بیع کرکے اس سے قرضہ وصول ہو ف۔ تو یہ اسکے پاس امانت ہی اور قرضہ مین محتبس نہین ہی ویخرج علی ہذین الاصلین عدۃ من المسائل المختلف فیہا بیننا وبینہ

عددنا ہا فی کفایۃ المنتہی جملۃ۔ اوران دونوں مختلف اصلوں پر چند مسائل نکلتے ہیں جنمیں ہمارے و شافعی رح کے درمیان اختلاف ہے ان سب کو ہمنے کفایۃ المنتہی میں شمار کیا ہے ف۔۔۔ اور یہاں انہیں سے بعض کو ذکر کرتے ہیں۔ منہا ان الراہن ممنوع عن الاسترداد للانتفاع لانہ یفوت موجبہ وہو الاحتباس علی الدوام وعندہ لایمنع منہ لانہ لاینافی موجبہ وہو تعینہ للبیع۔ ازانجملہ ایک یہ ہے کہ ہمارے نزدیک راہن ممنوع ہے اسکو اختیار نہیں ہے کہ مرہون کو بغرض نفع حاصل کرنے کے واپس لے (مثلاً سواری یا خدمت یا دودھ وغیرہ کے) اسواسطے کہ اس سے موجب الرہن فوت ہوگا اور موجب یہ کہ مرہون برابر محتبس رہے (یہانتک کہ بیع کرکے دام سے قرضہ ادا کرنے کے لیے سکتا ہے) اور امام شافعی رح کے نزدیک وہ انتفاع کے لیے واپس لینے سے ممنوع نہیں ہے کیونکہ انکی اصل کے موافق واپس لینا موجب الرہن سے منافی نہیں اور موجب انکے نزدیک یہ کہ مرہون واسطے بیع کے متعین ہے ف۔۔۔ پس بیع نہیں کرسکتا اور انتفاع حاصل کرسکتا ہے۔ وسیاتیک البواقی اثناء المسائل ان شاء اللہ تعالی۔ اور باقی مسائل مذکورہ آیندہ کے بیان مسائل میں ان شاء اللہ تعالی آجاوینگے۔ قال ولایصح الرہن الا بدین مضمون۔ اور رہن صحیح نہیں مگر بمقابلہ قرضہ مضمون کے ف۔۔۔ یعنی ضمانتی قرضہ کے عوض رہن ہے ورنہ نہیں۔ لان حکمہ ثبوت ید الاستیفاء والاستیفاء یتلو الوجوب۔ اسواسطے کہ حکم الرہن یہ کہ قبضہ استیفاء حاصل ہو اور استیفاء بعد وجوب ہوتا ہے ف۔۔۔ تو حق واجب کے بعد رہن کا جواز ہوگا اگرچہ حق مذکور خاصہ دین نہو۔ قال رضی اللہ عنہ ویدخل علی ہذا اللفظ الرہن بالاعیان المضمونۃ بعینہا فانہ یصح الرہن بہا ولا دین۔ شیخ رح نے فرمایا کہ اس لفظ میں رہن بعوض ایسے اعیان کے داخل ہوگا جو بذات خود مضمون ہیں چنانچہ ایسے اعیان کے عوض رہن صحیح ہے حالانکہ دین نہیں ہے ف۔۔۔ جیسے مال عین غصب کیا اور اسکے عوض رہن دیا تو صحیح ہے کیونکہ اس عین غصب کا وجوب ثابت ہے پس رہن کی خصوصیت دین واجب سے نہیں ہے اگرچہ شیخ قدوری رح کا ظاہر لفظ یہی کہ دین واجب میں منحصر ہے۔ پس اگر دین واجب میں انحصار لیا جاوے تو اعتراض ہوگا کہ عین غصب کے عوض رہن صحیح ہے تو دین میں انحصار نہوا۔ ویمکن ان یقال ان الموجب الاصلی فیہا ہو القیمۃ اور یہ جواب ہوسکتا ہے کہ اعیان غصب میں اصلی موجب تو قیمت ہے۔ ورد العین مخلص۔ اور عین غصب واپس کرنا چھٹکارا ہے۔ علی ما علیہ اکثر المشائخ۔ بنابراس قول کے جسپر اکثر مشائخ ہیں ف۔۔۔ یعنی جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اکثر مشائخ کے نزدیک مثلاً غصب میں اصلی موجب یہ کہ مغصوب کی قیمت واپس کرے اور اگر اسنے عین واپس کیا تو چھٹکارا ہوجائیگا پس جب عین مغصوب کے عوض رہن دیا تو یہ رہن بمقابلہ اصلی موجب کے ہے اور وہ قیمت ہے۔ تو گویا قیمت واجبہ کے مقابلہ میں رہن ہے۔ وہو الدین۔ اور یہ قیمت واجبہ دین ہے ف۔۔۔ تو یہ بھی دین کے عوض رہن ہوا۔ جو بظاہر بمقابلہ عین ہے۔ ولہذا تصح الکفالۃ بہا۔ اور اسی وجہ سے کہ موجب اصلی قیمت ہے تو ایسے اعیان مغصوبہ کی کفالت صحیح ہوتی ہے ف۔۔۔ کیونکہ قیمت تو مال دین ہے تو وہ ہر شخص ادا کرسکتا ہے بخلاف اسکے اگر خاص مال معین ہو تو صرف وہی ادا کرسکتا ہے جسکے قبضہ میں موجود ہو پس اگر موجب یہی مال معین ہوتا تو کفیل کی کفالت صحیح نہوتی اور جب موجب اصلی قیمت ہے تو کفیل کی ذمہ داری بھی صحیح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ بعض مشائخ کے نزدیک جیسے تمنے اوپر بیان کیا کہ موجب اصلی یہ کہ عین واپس کرے اور قیمت تو اسوقت مخلص ہوتی ہے کہ عین مذکور باقی نہو پس اس قول پر ضرور ہوا کہ رہن کا انحصار بمقابلہ دین نہو اور اگر رہن منحصر بدین ہوگا تو مثلاً عین غصب کے عوض رہن جب تک قائم ہے صحیح نہوگا جواب یہ کہ اس قول پر بھی صحت ہوسکتی ہے اسطرح کہ قیمت دین ہے اور قیمت اگرچہ ابھی واجب نہیں مگر اسکے واجب ہونے کا سبب منعقد ہوچکا ہے تو اس لحاظ سے اس دین کے عوض رہن ہوجائیگا یعنی۔ لکن کان لایجب الا بعد الہلاک۔ اگرچہ ہمنے مان لیا کہ

قیمت ابھی اصل موجب نہین بلکہ مین مذکور تلف ہو جانے کے بعد ہی واجب ہوا کرتی ہی۔ ولکنہ تجب عند الہلاک بالقبض السابق ولہذا تعتبر قیمتہ یوم القبض۔ ولیکن تلف ہوجانے پر اسی قبضۂ سابق کی وجہ سے قیمت واجب ہوتی ہی۔ (تو سبب وجوب قیمت کا وہ ناجائز قبضہ ہی جو تلف سے پہلے واقع ہوا تھا۔) اور اسی جہت سے قیمت وہ واجب ہوتی ہی جو قبضہ ناجائز کے روز تھی ف۔ تو قیمت واجب ہونے کا سبب تو قبضہ ہی کے روز موجود ہو چکا پس اگر رہن لیا تو صحیح ہی۔ فیکون رہنا بعد وجود سبب وجوبہ۔ تو دین واجب کا سبب موجود ہونے کے بعد رہن واقع ہوا۔ فیصح کما فی الکفالۃ۔ تو رہن صحیح ہوا جیسے کفالت مین ہی ف۔ کہ جو اعیان بذات خود مضمون ہون انکی کفالت اسوجہ سے صحیح ہوئی کہ اس قول پر انکی قیمت واجب ہونے کا سبب موجود ہو چکا۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ تاویل خوب ہی ولیکن باوجود اسکے اصل مذکور مین یون تغیر کیا جاوے کہ رہن صحیح نہین مگر بعوض قرضہ واجب یا بعوض ایسے قرضہ کے جسکے واجب ہونے کا سبب موجود ہو گیا ہو۔ ولہذا لاتبطل الحوالۃ المقیدۃ بہ بہلاکہ بخلاف الودیعۃ اور اسی جہت سے کہ سبب وجوب پایا گیا ہی جو حوالہ کہ اسی عین مضمون سے مقید ہو وہ اسکے تلف ہو جانے سے باطل نہین ہوتا ہی برخلاف ودیعت کے ف۔ توضیح یہ ہی کہ اگر زید نے بکر کو خالد پر اُترائی کی کہ فلان مال عین سے ادا کر دے تو یہ حوالہ اسی مال عین سے مقید ہی پس اگر یہ مال تلف ہو گیا تو اسکے حکم کے واسطے اس مال عین پر نظر کی جاوے کہ یہ مال عین ایسا تھا جسکی ضمانت بذات خود واجب ہی یعنے مبیع کی طرح نہین جو بعوض ثمن کے مضمون ہی بلکہ بعینہ خود مضمون ہی جیسے مال غصب ہوتا ہی پس اگر یہ عین بذات خود ضمانتی تھی تو حوالہ مذکور باطل نہوگا کیونکہ اگر عین تلف ہوا تو اسکا تاوان بجاے اسکے موجود ہی اور اگر یہ مال عین کوئی ودیعت تھی تو حوالہ باطل ہو گیا اسواسطے کہ امانت ودیعت تلف ہونے پر اسکا قائم مقام موجود نہین تو حوالہ ٹوٹ گیا۔ ن۔ مترجم کہتا ہی کہ اس تمام بیان سے نکلا کہ رہن کے واسطے قبضہ ضرور ہی اور قبل قبضہ کے راہن کو رجوع کا اختیار ہی۔ یہ روایت جو شیخ مصنف نے اختیار کی یہ امام خواہرزادہ رحمہ کا قول ہی چنانچہ محیط مین ہی کہ شیخ الاسلام خواہرزادہ رحمہ نے فرمایا کہ قبضہ شرط لزوم ہی اور بدون قبضہ کے جواز ہوتا ہی جیسے ہبہ مین ہی اور امام محمد نے کتاب الرہن مین اشارہ کیا کہ قبضہ شرط جواز الرہن ہی اور یہی اصح ہی۔ ع۔ اور سراج مین ہی جواز رہن کی شرط ایک یہ کہ مال مرہون مقسوم محوز فارغ ہو اور دوم یہ کہ ایسے حق کے عوض ہو جسکا حاصل کرنا رہن سے ممکن ہو حتی کہ اگر ایسے حق کے عوض رہن کرے جسکا حاصل کرنا رہن سے ممکن نہین ہی تو رہن باطل ہوگا جیسے حدود یا قصاص کے عوض رہن دیا تو باطل ہی۔ م (تتمۂ شرائط الرہن)۔ شرائط چند اقسام ہین۔ بعض کا مرجع تو نفس رہن کی جانب ہی چنانچہ شرط ہی کہ رہن کرنا معلق بشرط نہو (کہ مثلاً اگر زید آیا تو مین نے یہ مکان تجھے رہن دیا) اور کسی وقت کی جانب مضاف نہو۔ (مثلاً جب چاند نکلے تو مین نے یہ مکان تجھے رہن دیا) اور بعض کا مرجع بجانب راہن و مرتہن ہی چنانچہ شرط ہی کہ دونون عاقل ہون پس مجنون یا طفل لایعقل سے رہن یا ارتہان جائز نہین ہی۔ اور بالغ ہونا شرط نہین اور آزادی بھی شرط نہین ہی حتی کہ طفل ماذون و غلام ماذون سے جائز ہی۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ قولہ تعالے وان کنتم علی سفر ولم تجدوا کاتبا فرہان مقبوضۃ الآیۃ۔ سے نکلتا ہی کہ اگر مسافر ہو تو رہن جائز ہو ورنہ نہین۔ لیکن عامہ علماء اہل السنۃ کے نزدیک سفر شرط نہین ہی چنانچہ حدیث مذکورہ بالا صحیحین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی کو زرہ رہن دی تھی وہ حضر کا واقعہ ہی اور برابر حضر مین یہ معاملہ چلا آیا ہی۔ م۔ جواز رہن کے واسطے سفر شرط نہین ہی پس سفر و حضر دونون مین جائز ہی۔ از انجملہ شرائط ہین جو مرہون کی جانب راجع ہین۔ چنانچہ۔ ا۔ مرہون ایک محل قابل بیع ہو یعنے وقت عقد کے وہ مال مطلق متقوم مملوک معلوم مقدور التسلیم موجود ہو۔ پس جو چیز کہ راہن کے وقت معدوم ہو اسکا رہن جائز نہین اور جسکے وجود و عدم مین خطر ہو اسکا رہن بھی نہین جائز ہی مثلاً اس سال جو میری ملک مین جو

پیدا ہون یا بکریون کے بچہ پیدا ہون وانند اسکے رہن کرے تو نہین جائز ہی اور مردار وخون کا رہن بھی نہین جائز ہی اور صید حرم وصید احرام کا رہن بلکہ جملہ مباحات مانند صید وایندھن وگھاس وغیرہ کا رہن اور مسلمان کے حق مین شراب خمر وسور کا رہن یا ارتہان نہین جائز ہی۔ پھر یہ شرط نہین کہ مرہون ملک راہن ہو حتی کہ مال غیر کو بولایت شرعیہ رہن کرنا جائز ہی کما لو چیز مانگ کر رہن کی تو رہن ہوگی۔ البدائع۔ صحت قبضہ کے انواع عدیدہ ہین۔ اول یہ کہ راہن اجازت دے سو اجازت دو طرح پر ہی ایک یہ کہ صریح یا بمنزلہ صریح ہو اور دوسری یہ کہ بطور دلالت ہو پس صریح جیسے کہا کہ تو قبضہ کر لے اور قبضہ جائز ہی خواہ مجلس مین قبضہ کرے یا بعد جدائی کے قبضہ کرے اور یہ استحسان ہی۔ اور بطور دلالت یہ کہ راہن کے حضور مین مرتہن نے قبضہ کیا اور اسنے منع نہین کیا تو استحسانًا صحیح ہی اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھل رہن کیے حالانکہ جائز نہین تو پھر مرتہن نے جدا کر کے قبضہ کر لیا پس اگر راہن کی اجازت سے ہو تو استحسانًا جائز ہی۔ دوم یہ کہ مرہون محوز ہو پس قبضہ مشاع مطلقًا نہین جائز ہی خواہ قابل بٹوارہ ہو یا نہو خواہ رہن کرنا شریک کے پاس ہو یا غیر کے پاس ہو۔ سوم مرہون فارغ ہو پس مکان مرہون مین راہن کا اسباب ہو اور رہن نہین تو جائز نہین ہی۔ چہارم مرہون ممیز وجدا ہو حتی کہ درخت پر لگے ہوئے پھل بدون درخت کے رہن کرنا جائز نہین ہی۔ ازانجملہ یہ کہ قبضہ کی لیاقت یعنی عقل ہو۔ البدائع۔ ع۔ پھر جب قبضہ صحیح ہو گیا تو مرہون مذکور اسکے قبضہ مین مضمون ہی اور اگر باہمی قرارداد سے کسی درمیانی عادل کے پاس رکھی جاوے تو مرتہن کی طرف سے عادل کا قبضہ صحیح ہی لیکن عادل اس بارہ مین امین ہی اور مرہون کی ضمانت بذمہ مرتہن ہی۔ ع۔ قال وہو مضمون بالاقل من قیمتہ ومن الدین۔ اور مرہون مذکور اپنی قیمت وقرضہ مین سے کمتر کے عوض مضمون ہوتا ہی ف یعنی مثلًا قیمت دو سو روپیہ ہی اور قرضہ سو روپیہ ہی تو وہ قرضہ کے عوض مضمون ہی اور اگر برعکس ہو یعنی قرضہ دو سو روپیہ ہوا اور قیمت سو روپیہ ہو تو قیمت کے عوض مضمون ہی۔ فاذا ہلک فی ید المرتہن وقیمتہ والدین سواء صار المرتہن مستوفیا لدینہ۔ پھر جب مرتہن کے پاس رہن تلف ہوا حالانکہ رہن کی قیمت اور قرضہ دونون برابر ہین تو مرتہن اپنے قرضہ کو بھر پانے والا ہو گیا۔ وان کانت قیمۃ الرہن اکثر فالفضل امانۃ۔ اور اگر رہن کی قیمت زائد ہو یعنی قرضہ سے زائد ہو تو جو کچھ زیادتی ہی وہ امانت ہی ف مرتہن اسکا ضامن نہوگا۔ لان المضمون بقدر ما یقع بہ الاستیفاء وذلک بقدر الدین۔ اسواسطے کہ ضمانت تو اسی قدر ہی جس سے وصول قرضہ واقع ہو اور یہ بقدر قرضہ ہی۔ فان کانت اقل سقط من الدین بقدرہ ورجع المرتہن بالفضل۔ اور اگر رہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو مرہون تلف ہونے سے بقدر قیمت مرہون کے قرضہ ساقط ہوگا اور وہ باقی کو مرتہن سے واپس لیگا۔ لان الاستیفاء بقدر المالیۃ۔ اسواسطے کہ وصول قرضہ تو مالیت مرہون کے قدر ہوگا ف اور زائد کے حق مین استیفاء ثابت ہی نہین تھا۔ وقال زفر رح الرہن مضمون بالقیمۃ حتی لو ہلک الرہن وقیمتہ یوم الرہن الف وخمس مائۃ والدین الف رجع الراہن علی المرتہن بخمس مائۃ۔ اور زفر رح نے کہا کہ رہن اپنی قیمت سے مضمون ہوتا ہی (خواہ وہ قرضہ سے کم ہو یا زیادہ ہو کل مضمون ہی) حتی کہ اگر رہن تلف ہو جاوے اور رہن کے روز اسکی قیمت ایک ہزار پانچ سو درم تھی اور قرضہ صرف ہزار درم تھا تو مرتہن سے راہن پانچ سو درم واپس لیگا ف اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو رہن کے روز تھی۔ لہ حدیث علی رضی اللہ عنہ قال یترادان الفضل فی الرہن۔ زفر رح کی حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہی یعنی قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کہ رہن مین زیادتی کو باہم ایک دوسرے سے واپس لین ف اس اثر کو عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی سے روایت کیا اور اسکے اسناد مین حکم نے حضرت علی رض سے روایت کی اور علماء رح کے نزدیک حکم رح نے حضرت علی رض سے نہین سُنا تو روایت مرسل ہی

پھر اسکے معنی مین احتمال ہے - اول یہ کہ جب مرہون فروخت ہو تو کمی بیشی کا حساب کرین - دوم یہ کہ کسی آسمانی آفت سے
تلف ہو - بیہقی رح نے اسناد کے ساتھ خلاس رح سے حضرت علی رضہ سے روایت کی کہ اگر مرہون مین زیادتی ہو پس
وہ کسی آسمانی آفت سے تلف ہو تو جس قرضہ کے عوض مرہون ہوا ہی کے مقابلہ مین تلف ہوا اور اگر آسمانی آفت نہین
پہونچی تو مرتہن قدر زائد کو واپس دے اسکی اسناد مین یہ طعن ہے کہ خلاس جسنے اسکو حضرت علی رضہ کے صحیفہ سے لیا ہے - علاوہ برین روایت
اول کی تخصیص یہ ہوتی ہے کہ حکم اول صرف ایسی صورت مین ہے کہ رہن خود تلف ہو - اور بیہقی نے حارث رح عن علی رضی اللہ عنہ روایت
کی کہ جب رہن بہ نسبت قرضہ کے افضل ہو یا قرضہ بہ نسبت رہن کے افضل ہو تو دونون باہم زیادتی کو پھیر لین - حارث رح ضعیف ہے اور
ظاہر مین مؤید روایت اول محتمل تخصیص ہے - بیہقی رح نے محمد بن الحنفیہ عن علی رض روایت کی کہ آپنے فرمایا کہ جب مرہون کم ہو تو راہن
باقی قرضہ ادا کرے اور اگر رہن مین زیادتی ہو تو وہ جسقدر کے عوض رہن تھا اسی مین گیا - اس سے معلوم ہوا کہ جب رہن تلف ہو جاوے
تو قرضہ سے جو کچھ زائد ہو وہ امانت مین گیا اور راہن کچھ نہین لے سکتا ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اور استدلال زفر رح صرف روایت
اول و دوم پر ہے اور وہ دونون ضعیف ہین - **ولان الزيادة على الدين مرهونة لكونها محبوسة به فيكون مضمونة اعتبارا
بقدر الدين** - اور دوسری دلیل زفر رح قیاسی یہ ہے کہ قرضہ سے زائد بھی مرہون ہے کیونکہ وہ بھی بوجہ قرضہ کے محبوس ہے
تو جیسے بقدر قرضہ کے محبوس ہے اسی قیاس پر زائد بھی محبوس ہوگا - **ومذهبنا مروي عن عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله
عنهما** - اور ہمارا جو مذہب ہے وہ حضرت عمر و عبد اللہ بن مسعود رض سے مروی ہے **ف** اور یہی محمد بن الحنفیہ نے اپنے والد
حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا - کما رواہ البیہقی - اور قول عمر رضی اللہ عنہ یہ کہ جب مرہون بہ نسبت اس
چیز کے زائد ہو جسکے عوض رہن ہے تو زیادتی کے حق مین مرتہن امین ہے اور اگر کم ہو تو راہن اسکو قدر کمی ادا کرے -
رواہ ابن ابی شیبہ والطحاوی ونحوہ البیہقی اور روایت بیہقی مین دلیل ہے کہ یہ اسوقت کہ رہن خود تلف ہو جاوے اور یہ
اثر عبید بن عمیر نے حضرت عمر رض سے روایت کیا اور امام مسلم نے مقدمہ مین تنصیص کی کہ عبید بن عمیر رح کی ولادت زمانہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مین واقع ہوئی اور وہ بالاجماع ثقہ ہے - ہان اثر ابن مسعود رض نہین ہے - **ولان يد المرتهن
يد استيفاء فلا يوجب الضمان الا بالقدر المستوفى كما في حقيقة الاستيفاء** - اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ مرتہن کا
قبضہ تو قبضہ استیفاء ہے تو اسی قدر ضمان واجب ہوگی جسقدر استیفاء کیا گیا ہے جیسے حقیقی استیفاء مین ہوتا ہے **ف**
حتی کہ اگر درحقیقت استیفاء ہو مثلاً دو ہزار درم ایک تھیلی مین بھر کر مرتہن کو دیدیے حالانکہ مرتہن کا قرضہ فقط ہزار
درم ہے پھر تلف ہونے تو مرتہن نے صرف اپنا قرضہ وصول پایا اور ایک ہزار درم زائد مین وہ ضامن نہین ہے اسی طرح
مرہون زائد مین وہ زیادتی کا ضامن نہین ہے اور مرہون زائد کی صورت مین زیادتی اسکے اپنے حق مین محبوس نہین کی
والزيادة مرهونة ضرورة امتناع حبس الاصل بدونها - اور زیادتی فقط اس ضرورت سے مرتہن کے پاس
روکی ہوئی ہے کہ اصل مرہون کا روکنا بدون اس زیادتی کے ممکن نہین ہے **ف** مثلاً گھوڑا رہن کیا اور قرضہ سے
اسمین زیادتی ہے تو بضرورت پورا گھوڑا محبوس ہے ورنہ مرتہن کو زیادتی کے روکنے کی حاجت نہین تھی - اور یہ بات معلوم ہے
کہ جو چیز بضرورت ثابت ہوتی ہے وہ اپنی حد ضرورت تک رہتی ہے اور اس سے تجاوز نہین کرتی ہے تو زیادتی کی ضرورت صرف
اصل کے روکنے مین ہے - **ولا ضرورة في حق الضمان** - اور مرتہن کے ضامن ہونے مین کوئی ضرورت نہین ہے **ف**
تو زیادتی کی نسبت ضامن ہونے کا حکم نہین ثابت ہوگا کیونکہ اسنے رہن اصل کے طور پر زیادت کو نہین روکا ورنہ وہ زیادت
تو بلکہ اصل ہو جاوے پس زفر رح کا استدلال ساقط ہوا اور اثر حضرت علی رضی اللہ سے انکا استدلال کرنا بھی ضعیف ہے
والمراد بالتراد فيما روي حالة البيع - اور حدیث علی رضی اللہ عنہ جو روایت کی اسمین باہمی واپسی سے مراد بحالت

Marfat.com

بیع ہی ف — یعنی مرہون فروخت کرنے کی حالت مین جب ثمن حاصل ہو تو جسقدر قرضہ سے زائد ہو وہ مرتہن واپس کرے اور اگر قرضہ سے کمی ہو تو راہن پوری کرے اور یہ تاویل بوجہ دوسری روایت کے متعین ہی۔ فانہ روی عنہ انہ قال المرتہن امین فی الفضل۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت خود آئی کہ زیادتی کے حق مین مرتہن امین ہی ف — یعنی ضامن نہین ہی چنانچہ یہ روایت ہمنے اوپر بیان کر دی۔ قال وللمرتہن ان یطالب الراہن بدینہ ویحلبسہ بہ۔ مرتہن کو اختیار ہی کہ راہن سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے اور بوجہ قرضہ کے اسکو قید کرا دے۔ ف — یعنی قید خانہ مین ڈالے جانے کی درخواست کر کے بحکم قاضی محبوس کرے۔ اور رہن اس سے مانع نہین ہی لان حقہ باق بعد الرہن والرہن لزیادۃ الصیانۃ فلا تمتنع بہ المطالبۃ۔ اسواسطے کہ رہن کے بعد بھی اسکا حق باقی ہی اور رہن تو زیادہ مضبوطی کے واسطے ہوتا ہی تو رہن کی وجہ سے مطالبہ ممتنع نہین ہوگا ف — پس راہن کو چاہیے کہ مرہون فروخت کر کے قرضہ ادا کرے اور اگر ایسا نکیا تو وہ ظالم ہی۔ والحبس جزاء الظلم۔ اور اسی ظلم کی سزا یہ کہ قید خانہ جاوے۔ فاذا ظہر مطلہ عند القاضی یحبسہ کما بیناہ علی التفصیل فیما تقدم۔ پس جب قاضی کے نزدیک راہن کا نادہندی کرنا ظاہر ہوگا تو وہ اسکو قید خانہ مین ڈالیگا جیسا کہ ہمنے تفصیل کے ساتھ سابق مین بیان کیا ہی ف — یعنی کتاب ادب القاضی کی فصل الحبس مین اسکو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہی اور جب وہ قید ہوا تو لامحالہ مرہون کے ثمن سے ادا کریگا جبکہ ممکن ہو۔ واذا طلب المرتہن دینہ یؤمر باحضار الرہن۔ اور جب مرتہن نے اپنا قرضہ طلب کیا تو اسکو حکم دیا جائیگا کہ مرہون حاضر کرے ف — اور یہ نہین ہوسکتا کہ مرہون اپنے قبضہ مین رکھے اور اسکو قرضہ دینے کا حکم دیا جاوے۔ لان قبض الرہن قبض استیفاء فلا یجوز ان یقبض مالہ مع قیام ید الاستیفاء لانہ یتکرر الاستیفاء علی اعتبار الہلاک فی ید المرتہن وہو محتمل۔ اسواسطے کہ رہن پر قبضہ کرنا وصولی قبضہ ہی تو وصولی قبضہ قائم ہونے کے باوجود جائز نہین کہ وہ اپنے قرضہ پر قبضہ کرے اسلیے کہ اگر ہم فرض کرین کہ مرہون اسکے قبضہ مین تلف ہوا تو اسکا وصول مکرر ہو جائیگا حالانکہ مرہون تلف ہو جانا محتمل ہی ف — لہذا اس سے کہا جائیگا کہ مرہون حاضر کرے تاکہ تلف سے اطمینان ہو پھر جب قرضہ پر قبضہ کرے تو مرہون سے قبضہ استیفاء زائل ہو۔ واذا احضرہ امر الراہن بتسلیم الدین اولا لیتعین حقہ کما تعین حق الراہن تحقیقا للتسویۃ کما فی تسلیم المبیع والثمن یحضر المبیع ثم تسلیم الثمن اولا۔ اور جب مرتہن مال مرہون یعنی عین مرہون کو لایا تو راہن کو حکم دیا جائیگا کہ پہلے قرضہ سپرد کرے تاکہ مرتہن کا حق یعنی دین قرض بھی متعین ہو جاوے جیسے راہن کا حق عین مرہون مین متعین ہو چکا اس غرض سے کہ دونون مین مساوات متحقق ہو جیسے بیع مین مبیع و ثمن سپرد کرنے مین اختلاف ہوتا ہی تو بائع پہلے مبیع حاضر کرتا ہی پھر مشتری پہلے اسکا ثمن دیتا ہی تب مبیع پر قبضہ کرتا ہی ف — کیونکہ مشتری کا حق مبیع مین ہی وہ عین متعین ہی تو وہ دین ثمن پہلے دیوے تاکہ بائع کا حق بھی متعین ہو جاوے اور وجہ یہ کہ ثمن مال دین ہی جیسے قرضہ مال دین ہی وہ جبھی عین متعین ہوگا جب مقدار کو سپرد کرے۔ وان طالبہ بالدین فی غیر البلد الذی وقع العقد فیہ ان کان الرہن مما لا حمل لہ ولا مؤنۃ فکذلک الجواب لان الاماکن کلہا فی حق التسلیم کمکان واحد فیما لیس لہ حمل ومؤنۃ ولہذا لا یشترط بیان مکان الایفاء فیہ فی باب السلم بالاجماع۔ اور اگر مرتہن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کسی دوسرے شہر مین کیا سوائے اس شہر کے جسمین معاملہ قرض و رہن واقع ہوا تھا تو دو حال سے خالی نہین کہ مرہون ایسی چیز ہی کہ جسکے واسطے باربرداری و خرچہ ہی یا نہین) پس اگر مرہون ایسی چیز ہو جسکے واسطے باربرداری

وخرچہ نہیں ہو (جیسے موتی ومشک وغیرہ) تو بھی حکم اسی طرح ہو یعنے مرتہن پہلے رہن حاضر کرے تب قرضہ پاویگا اسواسطے
کہ جس چیز کے واسطے بار برداری وخرچہ نہیں اسکے سپرد کرنے میں سب جگہیں بمنزلہ واحد ہیں (تو ایک جگہ جو حکم ہو وہی سب جگہ
ہوگا)۔ اور اسی وجہ سے سلم کی صورت میں ایسی چیز کے سپرد واداء کرنے کی جگہ بیان کرنا بالاجماع شرط نہیں ہو۔ **وان
کان لہ حمل ومؤنۃ یستوفی دینہ ولا یکلف احضار الرہن**۔ اور اگر مرہون ایسی چیز ہو جسکے منتقل کرنے میں
بار برداری وخرچہ پڑتا ہو تو وہ اپنا قرضہ حاصل کرلے اور اسکو مرہون حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دیجائیگی۔ **لان ہذا
نقل والواجب علیہ التسلیم بمعنی التخلیۃ لا النقل من مکان الی مکان لانہ یتضرر بہ زیادۃ الضرر
ولم یلتزمہ**۔ اس دلیل سے کہ رہن حاضر کرنا تو ایک جگہ سے دوسری جگہ لانا ہوا حالانکہ مرتہن پر واجب یہ کہ سپرد کرے
وہ بھی اسطرح کہ راہن ومرہون کے درمیان تخلیہ کردے یعنی یہ چیز مرہون موجود ہو کوئی مانع نہیں تو اسپر قبضہ کرے
اور اسپر یہ واجب نہیں کہ مرہون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردے (حالانکہ اسمیں خرچہ ومشقت ہو) اسواسطے
کہ ایسا لازم کرنے میں وہ ضرر اٹھاویگا حالانکہ مرتہن نے ایسے ضرر اٹھانے کا التزام نہیں کیا تھا۔ **ولو سلط الراہن
العدل علی بیع المرہون فباعہ بنقد او نسیئۃ جاز لاطلاق الامر**۔ اور اگر راہن نے درمیانی عادل کو
مرہون فروخت کرنے پر مسلط کیا یعنی عادل سے کہا کہ تجھے اختیار ہو کہ مرہون فروخت کرکے قرضہ ادا کرے پس عادل
نے مرہون کو نقد فروخت کیا یا ادھار فروخت کیا بہر حال جائز ہو کیونکہ حکم دینا مطلق ہو یعنے اسمیں نقد کی خصوصیت
نہیں ہو ف۔ لیکن یہ امر ظاہر ہو کہ اگر عادل نے ادھار فروخت کیا تو ثمن وصول ہونے تک تاخیر ہوگی اور مرتہن
اپنا قرضہ طلب کرسکتا ہو۔ **فلو طالب المرتہن بالدین لا یکلف المرتہن احضار الرہن لانہ لا قدرۃ لہ
علی الاحضار**۔ پس اگر مرتہن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا تو مرتہن کو مرہون حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائیگی
اسواسطے کہ عادل کو مرہون حاضر کرنے کی قدرت نہیں ہو ف۔ بلکہ وہ عادل کے قبضہ میں ہو اور یہ رہن بغیر قبضہ
مرتہن ہو۔ **وکذا اذا امر المرتہن ببیعہ فباعہ ولم یقبض الثمن لانہ صار دینا بالبیع بامر الراہن فصار
کان الراہن رہنہ وہو دین**۔ اور اسی طرح اگر راہن نے مرتہن کو فروخت مرہون کا حکم کیا پس مرتہن نے اسکو
فروخت کیا اور دام وصول نہیں کیے تو بھی مطالبہ کے وقت مرتہن کو اسکے حاضر لانے کا حکم نہیں دیا جائیگا اسواسطے
کہ (وہ عین نہیں رہا بلکہ) دین ہوگیا اسوجہ سے راہن کے حکم سے فروخت کیا گیا تو ایسا ہوا کہ گویا راہن نے جب
اسکو رہن کیا تو وہ دین تھا۔ **ولو قبضہ یکلف احضارہ لقیام البدل مقام المبدل**۔ اور اگر مرتہن نے
ثمن وصول کیا ہو تو اسکو ثمن حاضر لانے کا حکم دیا جائیگا اسواسطے کہ بدل بجائے مبدل کے قائم ہوتا ہو ف۔
تو ثمن بجائے مرہون کے موجود ہو بس جیسے مرہون لانا ہو ویسے اسکا قائم مقام لاوے اگرچہ یہ اسوقت دینہ ہو ثمن
الا ان الذی یتولی قبض الثمن ہو المرتہن۔ لیکن اتنی بات ہو کہ مرہون کا ثمن وصول کرنے کا متولی ہی مرتہن
ہوگا ف۔ یعنی مشتری سے ثمن مرہون وصول کرنے کا استحقاق اسی مرتہن کو حاصل ہو۔ **لانہ ہو العاقد فیرجع
الحقوق الیہ**۔ کیونکہ فروخت کرنے والا یہی مرتہن ہو (اگرچہ راہن کی جانب سے وکیل ہو) تو بیع کے حقوق اسی کی طرف
راجع ہونگے ف۔ اور منجملہ حقوق کے مبیع سپرد کرنا اور ثمن وصول کرنا ہو۔ پھر واضح ہو کہ قرضہ کبھی قسطوار ہوتا ہو کبھی ایسا
نہیں ہوتا لہذا فرمایا کہ۔ **وکما یکلف احضار الرہن لاستیفاء کل الدین یکلف لاستیفاء نجم قد حل
لاحتمال الہلاک**۔ جیسے پورا قرضہ وصول کرنے کے واسطے مرہون حاضر کرنے کا حکم دیا جاتا ہو اسی طرح جو قسط آگئی
ہو اسکے وصول کرنے کے لیے بھی مرتہن کو مرہون حاضر کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ شاید مرہون تلف ہوگیا ہو۔

Marfat.com

ف ــــ تو یہ قسطاً ادا کرنا بھی لازم نہوگا بالجملہ مرہون جب مرتہن نے بحکم راہن فروخت کیا تو اسکا ثمن وصول کرنا اسی پر ہی - ثم اذا قبض الثمن یؤمر باحضاره لاستیفاء الدین لقیامه مقام العین - پھر جب مرتہن نے ثمن وصول کر لیا تو اسکو اپنا قرضہ وصول کرنے کے واسطے حکم دیا جائیگا کہ ثمن مذکور حاضر کرے اسواسطے کہ یہ ثمن بجاے عین مرہون کے قائم ہی ف ــــ اور اسوقت بطور عوض کے وہ بمنزلہ مرہون ہوگیا حالانکہ اگر ابتداء مین راہن اپنے مرتہن کے پاس نقد رہن کرتا تو جائز نہوتا - کما فی الکافی وغیرہ - بالجملہ جب راہن نے درمیانی عادل کو بیع رہن پر مسلط کیا یا مرتہن کو اجازت دی اور اسنے اُدھار یا نقد فروخت کیا بہرحال بیع جائز ہی اور مرتہن اگر اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے تو راہن اسکے ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگا اور مرتہن کو مرہون یا ثمن حاضر لانے کی تکلیف نہین دیجائیگی - وہذا بخلاف ما اذا قتل رجل العبد الرہن خطاء حتی قضی بالقیمة علی عاقلته فی ثلث سنین لم یجبر الراہن علی قضاء الدین حتی یحضر کل القیمة لان القیمة خلف عن الرہن فلا بد من احضار کلها کما لا بد من احضار کل عین الرہن وما صارت قیمة بفعله وفیما تقدم صار دینا بفعل الراہن فلہذا افترقا - اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ کسی نے غلام مرہون کو خطاء سے قتل کیا حتی کہ قاتل کی مددگار برادری پر تین سال مین ادا قیمت کا حکم دیا گیا تو راہن کو اداے قرض پر مجبور نہین کیا جائیگا - یہان تک کہ کل قیمت موجود ہوجاوے اسواسطے کہ قیمت مذکور تو رہن کے قائم مقام ہی تو کل قیمت کا حاضر لانا ضرور ہی جیسے کل عین رہن کا حاضر لانا ضرور ہوتا تھا اور حال یہ ہی کہ مرہون کا قیمت ہوجانا کچھ راہن کے فعل سے نہین ہی اور مسئلہ سابق مین مرہون کا قیمت ہوجانا راہن کے فعل سے واقع ہوا (کہ اسنے مرتہن یا عادل کو فروخت کا حکم دیدیا) پس اسی وجہ سے قتل مرہون کی صورت مین اور فروخت راہن کی صورت مین فرق ہوگیا - ولو وضع الرہن علی ید العدل وامران یودعہ غیرہ ففعل ثم جاء المرتہن یطلب دینه لا یکلف احضار الرہن لانه لم یؤتمن علیه حیث وضع علی ید غیرہ فلم یکن تسلیمه فی قدرته - اور راہن نے مرہون کو عادل کے قبضہ مین رکھا اور عادل کو اجازت دی کہ چاہے دوسرے کے پاس ودیعت رکھے پس عادل نے ایسا کیا پھر مرتہن اپنا قرضہ طلب کرنے آیا (اور قاضی کے حضور مین پیش ہوا) تو مرتہن کو رہن حاضر کرنے کی تکلیف نہین دیجائیگی اسواسطے کہ مرتہن اس رہن مین معتمد علیہ نہین ہوا چنانچہ راہن نے اسکو دوسرے کے قبضہ مین رکھا پس مرتہن کے اختیار مین اسکا حاضر کرنا نہین رہا - ولو وضعه العدل فی ید من فی عیاله وغاب وطلب المرتہن دینه - اور اگر درمیانی عادل نے مرہون کو ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھا جو عادل کی عیال مین ہی (اور یہ جائز ہوتا ہی) اور عادل کہین سفر کو چلا گیا اور مرتہن نے اپنا قرضہ طلب کیا - والذی فی یده یقول اودعنی فلان ولا ادری لمن ہو یجبر الراہن علی قضائه لان احضار الرہن لیس علی المرتہن لانه لم یقبض شیئا - اور جس شخص کے قبضہ مین مرہون موجود ہی وہ کہتا ہی کہ فلان (عادل مذکور) غائب نے میرے پاس ودیعت رکھی حالانکہ مجھے نہین معلوم کہ یہ کس شخص کی ملک ہی تو راہن کو اداے قرض پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ رہن کا حاضر لانا مرتہن کے ذمہ واجب نہین ہی کیونکہ اسنے کسی چیز پر قبضہ نہین کیا - وکذلک اذا غاب العدل بالرہن ولا یدری این ہو لما قلنا - اور اسی طرح اگر عادل مذکور اس رہن کو لیکر غائب ہوگیا اور یہ دریافت نہین ہوتا کہ وہ کہان ہی تو بھی راہن پر قرضہ ادا کرنے کے واسطے جبر کیا جائیگا بدلیل مذکورہ بالا ف ــــ اسواسطے کہ مرتہن پر حاضر لانا واجب نہین کیونکہ اسنے کسی چیز پر قبضہ نہین کیا ہی بلکہ راہن نے عادل کے قبضہ مین رکھی تھی حالانکہ عادل مذکور مرہون کو سفر مین ساتھ لے گیا - ولو ان الذی اودعه العدل جحد الرہن وقال ہو مالی لم یرجع المرتہن علی الراہن

بشیٔ حتی یثبت کونہ رہنا۔ اور اگر ایسا ہوا کہ عادل نے جس شخص کے پاس مرہون ودیعت رکھا تھا وہ رہن سے انکار کر گیا اور کہا کہ یہ رہن نہیں بلکہ میرا ذاتی مال ہے تو مرتہن اپنے راہن سے کچھ نہیں لے سکتا یہاں تک کہ ثابت کرے کہ یہ مال مرہون ہے ف۔ تو رہن ثابت کرنا مرتہن کے ذمہ ہے کیونکہ راہن و مرتہن کی رضامندی سے عادل کو اجازت تھی کہ کسی کے پاس ودیعت رکھے تو مرتہن پر واجب ہے کہ اس مال کو مرہون ثابت کرے۔ لانہ لما جحد نفذ توی المال والتوی علی المرتہن فیتحقق استیفاء الدین فلا یملک المطالبۃ۔ اسواسطے کہ جب مستودع نے مرہون سے انکار کیا تو مرہون ڈوب گیا اور تلف ہونا مرتہن کے ذمہ ہوتا ہے تو اسکے حق میں مال بھرپایا ثابت ہو جائیگا تو وہ مطالبہ مال کا مختار نہیں ہوگا۔ قال وان کان الرہن فی یدہ لیس علیہ ان یمکنہ من البیع حتی یقضیہ الدین لان حکمہ الحبس الدائم الی ان یقضی الدین علی ما بیناہ۔ اور اگر مرہون اسکے قبضہ میں ہو تو اسپر یہ واجب نہیں کہ راہن کو مرہون بیچنے کا قابو دے یہاں تک کہ راہن اسکا قرضہ ادا کردے۔ لان حکمۃ الحبس الدائم الی ان یقضی الدین علی ما بیناہ۔ اسواسطے کہ رہن کا حکم یہ کہ برابر محبوس رہے یہانتک کہ راہن اسکا قرضہ ادا کرے چنانچہ سابق میں ہم بیان کر چکے ف۔ تو اسکو اختیار ہے کہ جب تک وہ قرضہ ادا نکرے تب تک اسکو مرہون بیچنے نہ دے بلکہ روکے رہے۔ ولو قضاہ البعض فلہ ان یحبس کل الرہن حتی یستوفی البقیۃ اعتبارا بحبس المبیع۔ اور اگر راہن نے اسکو تھوڑا قرضہ ادا کر دیا تو بھی مرتہن کو اختیار ہے کہ پورا مرہون روکے رہے یہاں تک کہ باقی وصول کرے جیسے مبیع روکنے میں حکم ہے ف۔ کہ بائع کو اختیار ہوتا ہے کہ جب تک پورا ثمن ادا نکرے تب تک مبیع روکے رہے حتی کہ جب تک تھوڑا ثمن باقی ہے تب تک روک سکتا ہے۔ اسی طرح راہن سے بھی مرتہن کو یہی اختیار ہے۔ فاذا قضاہ الدین قیل لہ سلم الرہن الیہ لانہ زال المانع من التسلیم لوصول الحق الی مستحقہ۔ پھر جب راہن نے اسکو پورا قرضہ ادا کر دیا تو مرتہن کو حکم دیا جائیگا کہ راہن کو اسکا رہن ادا کر اسواسطے کہ سپرد کرنے سے روکنے والی کوئی چیز باقی نہیں رہی کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہونچ گیا۔ فلو ہلک قبل التسلیم استرد الراہن ما قضاہ لانہ صار مستوفیا عند الہلاک بالقبض السابق فکان الثانی استیفاء بعد استیفاء فیجب ردہ۔ پھر اگر راہن کو واپس دینے سے پہلے مرہون تلف ہو گیا تو راہن نے جو کچھ ادا کیا ہے واپس لے اسواسطے کہ مرتہن تلف ہونے کے وقت بقبضہ سابق وصول پانے والا ہو گیا تو دوم وصولی ایک وصول کے بعد دوسرا وصول ہے پس دوسرا واپس کرنا واجب ہے ف۔ حاصل یہ کہ مرتہن نے مرہون پر سابق میں قبضہ استیفاء کیا تھا تو جب مرہون تلف ہوا تو اسے قبضہ سے استیفاء پورا ہو گیا اب جو راہن سے وصول کیا یہ مکرر ہے تو اسکو واپس کرنا واجب ہے اور اگر بھی باج نہیں دیگا پس واپس لے۔ یہ سب صورتیں اس معنی میں کہ مرتہن کو وصول قرضہ تک رہن روکنا مستحق ہے۔ وکذلک لو تفاسخا الرہن لہ حبسہ ما لم یقبض الدین او یبرئہ۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے رہن کا معاملہ فسخ کر لیا یعنے زبانی فسخ کیا تو بھی مرتہن کو اختیار ہے کہ مرہون روک لے یہاں تک کہ اپنا قرضہ وصول کرے یا راہن کو قرضہ سے بری کرے ف۔ پس اگر بری کر دیا تو اب رہن کو روک نہیں سکتا اور واضح ہو کہ زبانی فسخ سے رہن خارج نہیں ہوتا ہے۔ ولا یبطل الرہن الا بالرد علی الراہن علی وجہ الفسخ۔ اور رہن باطل نہوگا مگر اس طور پر کہ بطور فسخ کے راہن کو واپس دے ف۔ حتی کہ اگر بطور عاریت واپس دے یا بیع کے واسطے واپس دے تو فسخ رہن نہیں جیسے خالی گفتگو سے وہ فسخ نہوگا جب تک بطور فسخ کے واپس نہ دے۔ لانہ یبقی مضمونا ما بقی القبض والدین۔ اسواسطے کہ جب تک قبضہ و قرضہ باقی ہے تب تک مرہون مذکور ضمانت میں رہیگا۔ ولو ہلک فی یدہ سقط الدین

اذا کان به وفاء بالدین لبقاء الرہن - اور اگر مرتہن کے قبضہ مین تلف ہوجاوے تو قرضہ ساقط ہوجائیگا بشرطیکہ اسکی مالیت مین وفاے قرض ہو کیونکہ رہن باقی تھا ف اور شاید یہ معنی ہون کہ اگر بدون فسخ کے مرتہن نے مرہون کو مرہون نے واپس دیا پس وہ آسمانی آفت سے تلف ہوا جسمین راہن کا فعل نہین ہی تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہوگا بشرطیکہ اسکی قیمت سے وفاے قرضہ ہو اسواسطے کہ وہ ابھی مرہون باقی ہی - ولیس للمرتہن ان ینتفع بالرہن لا باستخدام ولا سکنی ولا لبس الا ان یاذن لہ المالک لان لہ حق الحبس دون الانتفاع - اور مرتہن کو اختیار نہین کہ رہن سے نفع اُٹھاوے نہ خدمت لینے کا اور نہ سکونت کا اور نہ پہننے کا مگر اسکہ مالک یعنی راہن اسکو اجازت دے اسواسطے کہ مرتہن کو روکنے کا حق حاصل ہی اور نفع اُٹھانے کا حق حاصل نہین ہی ف تو غلام مرہون سے خدمت کا یا مکان مرہون سے سکونت کا یا لباس مرہون سے پہننے کا انتفاع حاصل نہین کرسکتا ہی مگر اسکو راہن اجازت دیدے تو ایسی چیزون مین جو نباتات خود دال نہین ہین بااجازت ہوگی لیکن یہ حق حکم مین ہی اور از راہ دیانت کے پرہیز کرے اسواسطے کہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہی قرض جسکے ذریعہ سے حصول منفعت ہو مکروہ تحریمی ہی پس اطمینان نہین کہ ان بعض وجوہ مین اجازت وہ ذریعہ ہو - ولیس لہ ان یبیع الا بتسلیط من الراہن ولیس لہ ان یواجر ویعیر لانہ لیس لہ ولایۃ الانتفاع بنفسہ فلا یملک تسلیط غیرہ علیہ فان فعل کان متعدیا ولا یبطل عقد الرہن بالتعدی - اور مرتہن کو یہ اختیار نہین کہ مرہون کو فروخت کرے مگر اس صورت مین کہ راہن نے اسکو مسلط کیا ہو یعنی کہا ہو کہ تجھے اختیار ہی کہ تو اسکو فروخت کرے تو فروخت کرسکتا ہی اور مرتہن کو یہ اختیار نہین ہی کہ مرہون کو اجارہ پر دے یا اسکو عاریت دے اسواسطے کہ جب مرتہن کو خود اس سے انتفاع کی ولایت نہین تو غیر کو اس سے انتفاع پر مسلط نہین کرسکتا (حالانکہ اجارہ و عاریت مین یہی ہوتا ہی کہ غیر کو اس سے انتفاع کا مالک کیا) پھر اگر مرتہن نے اسکو اجارہ یا عاریت دیا تو حد سے بڑھ جانے والا ظالم ہی (لیکن عقد رہن باطل نہوگا) اور تعدی کی وجہ سے عقد رہن باطل نہین ہوتا ہی ف بالجملہ عقد رہن صرف یہی کہ مرتہن اسکو اپنی حفاظت مین روکے رہے اور اس سے انتفاع کا اختیار نہین ہی خصوصاً اسکی حاصلات کھانا حرام ہی - قال وللمرتہن ان یحفظ الرہن بنفسہ وزوجتہ وولدہ وخادمہ الذی فی عیالہ - اور مرتہن کو اختیار ہی کہ مرہون کی حفاظت بذات خود کرے یا بذریعہ اپنی زوجہ کے یا بذریعہ اپنے فرزند کے یا اپنے خادم کے حفاظت کرے جو عیال مین ہو ف خادم سے مراد وہ نوکر خاص جو ماہواری یا سالانہ وغیرہ پر نوکر ہو اور یومیہ مزدور مراد نہین ہی اور عیال مین ہونا یہ کہ مرتہن کے ساتھ رہتا ہو اور رہا یہ لفظ "جو اسکے عیال مین ہو" اسمین دو احتمال ہین - ایک یہ کہ لفظ خادم کے ساتھ لگے یعنی خادم جو اسکے عیال مین ہو - یا فرزند کے ساتھ بھی متعلق ہو - قال رحمہ اللہ معناہ ان یکون الولد فی عیالہ ایضا - شیخ رحمہ نے کہا کہ اسکے معنی یہ ہین کہ فرزند بھی اسکے عیال مین ہو ف تو معنی یہ ہوے کہ ایسے فرزند یا ایسے خادم کے ذریعہ سے حفاظت کرے جو اسکے عیال مین ہو - پس اگر فرزند جدا اپنے گھر مین ہو تو اسکی حفاظت جائز نہین ہی اور خلاصہ یہ کہ اس بارہ مین عیال ہونے کا اعتبار ہی جیسے ودیعت مین ہی - وہذا لان عینہ امانۃ فی یدہ فصار کالودیعۃ - اور یہ حکم اسواسطے کہ مرہون کا عین بھی اسکے پاس امانت ہی تو مانند ودیعت کے ہوگیا ف کیونکہ حفاظت لینا مقصود نہین بلکہ حفاظت عین مقصود ہی جیسے ودیعت مین حفاظت عین ہی کیونکہ عین مرہون کی راہ سے مرہونہ ودیعت ہی - وان حفظہ بغیر من فی عیالہ او اودعہ ضمن - اور اگر مرتہن نے مرہون کو ایسے شخص کی حفاظت مین دیا جو اسکے عیال مین نہین ہی یا اسکے پاس ودیعت رکھ دیا تو ضامن ہوگیا ف اور معنی یہ کہ مرہون کی پوری قیمت کا ضامن ہوگیا اگرچہ وہ قرض سے زائد ہو حتی کہ اگر تلف ہوجاوے اور اسکی قیمت قرضہ سے دو چند ہو تو پوری قیمت کا ضامن ہی - وہل یضمن الثانی فہو علی الخلاف اور کیا راہن کو اختیار ہی کہ جسکے پاس ودیعت رکھا تھا یا جس غیر عیال کی حفاظت مین دیا تھا اس سے بھی تاوان لے یا نہین تو یہ

خلاف معروف ہے ف ۔ کہ صاحبین کے نزدیک دوم بھی ضامن ہے اور امام رح کے نزدیک نہیں ۔ وقد بینا جمیع ذلک بدلائلہ فی الودیعۃ ۔ اور ہمنے اس سبکو مع دلائل کے کتاب الودیعۃ میں بیان کیا ہے ۔ و اذا تعدی المرتہن فی الرہن ضمنہ ضمان الغصب بجمیع قیمتہ لان الزیادۃ علی مقدار الدین امانۃ والامانات تضمن بالتعدی ۔ اور جب مرتہن نے رہن میں تعدی کی تو تاوان غصب کے مثل پوری قیمت کا ضامن ہو جائیگا اسواسطے کہ مقدار قرضہ سے جسقدر زائد تھا وہ اسکے پاس امانت تھا اور تعدی کی وجہ سے امانتوں کی ضمانت واجب ہو جاتی ہے ف ۔ پس اس امانت کی بھی ضمانت واجب ہوگئی ۔ فلو رہنہ خاتما فجعلہ فی خنصرہ فہو ضامن لانہ متعد بالاستعمال لانہ غیر ماذون فیہ وانما الاذن بالحفظ ۔ پس اگر راہن نے اسکے پاس انگوٹھی رہن کی پس مرتہن نے اسکو اپنی چھنگلیا میں پہن لیا تو وہ ضامن ہوگیا اسواسطے کہ وہ استعمال کرنے سے متعدی ہوگیا کیونکہ وہ استعمال کے واسطے اجازت نہیں رکھتا ہے بلکہ صرف حفاظت کی اجازت رکھتا ہے ۔ و الیمنی و الیسرے فی ذلک سواء لان العادۃ فیہ مختلفۃ ۔ اور اس بارہ میں داہنی و بائیں چھنگلیا برابر ہے کیونکہ انگوٹھی پہننے کی عادت مختلف ہے ف ۔ بعضے بائیں میں پہنتے ہیں اور بعضے داہنی میں پہنتے ہیں تو جس چھنگلیا میں پہنے اسکو استعمال کرنے والا ہو جائیگا ۔ ولو جعلہ فی بقیۃ الاصابع کان رہنا بما فیہ لانہ لا یلبس کذلک عادۃ فکان من باب الحفظ ۔ اور اگر اسنے سوائے چھنگلیا کے باقی کسی انگلی میں پہنی تو بدستور وہ بمقابلہ قرضہ کے مرہون رہیگی اسواسطے کہ انگوٹھی اس طور پر پہننے کی عادت نہیں ہے تو یہ استعمال نہیں ہوا پس از قسم حفاظت ہے ف ۔ کہ اسکو اپنی انگلی میں محفوظ رکھا ۔ وکذا الطیلسان ان لبسہ لبسا معتادا ضمن وان وضعہ علی عاتقہ لم یضمن ۔ اور یہی تفصیل طیلسان میں ہے کہ اگر مرہون طیلسان کو بطور عادت اوڑھا تو ضامن ہو جائیگا اور اگر اسکو کندھے پر رکھ لیا تو ضامن نہیں ہوگا ف ۔ بلکہ حفاظت کے طور پر اپنے پاس رکھا ہے ۔ ولو رہنہ سیفین او ثلثۃ فتقلدہا لم یضمن فی الثلثۃ وضمن فی السیفین لان العادۃ جرت بین الشجعان بتقلد سیفین فی الحرب ولم تجر بتقلد الثلثۃ ۔ اور اگر اسکے پاس دو تلواریں یا تین تلواریں رہن رکھیں پس اسنے ان تلواروں کو لٹکا لیا یعنی جیسے تلوار کو بدن پر سجاتے ہیں اسی طور پر انکو لٹکایا تو تین تلواروں کی صورت میں ضامن نہیں ہوگا اور دو تلواروں کی صورت میں ضامن ہو جائیگا اسواسطے کہ مردان شجاع کے درمیان عادت جاری ہے کہ لڑائی میں دو تلواریں لٹکاتے ہیں اور تین تلواریں لٹکانے کی عادت نہیں ہے ف ۔ خلاصہ یہ کہ تین تلواروں کی صورت میں طریقہ استعمال کے طور پر لٹکانا تو دلالت کرتا ہے کہ اسنے بظاہر انکو استعمال کیا لیکن عادت کے خلاف ہونا اسکے مخالف ہے پس ضامن نہوگا اور دو تلواروں میں ظاہری ہیات استعمال کے مخالف کوئی امر ظاہر نہیں ہوتا تو ضامن قرار دیا جائیگا ۔ جیسے انگوٹھی کو استعمال کے طریقہ پر پہننے میں ضامن قرار دیا جاتا ہے وان لبس الخاتم فوق خاتم ان کان ہو ممن یتجمل بلبس خاتمین ضمن وان کان لا یتجمل بذلک فہو حافظ فلا یضمن ۔ اور اگر اسنے مرہون انگوٹھی کو دوسری انگوٹھی پر پہنا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر ایسا شخص ہے کہ وہ دو انگوٹھیوں کے پہننے سے تجمل کرتا ہے تو ضامن ہوگا اور اگر ایسا تجمل نکرتا ہو تو وہ حافظ ہے پس ضامن نہ ہوگا ف ۔ حاصل یہ کہ انگوٹھی پر انگوٹھی پہننا تین تلواروں کے حکم میں نہیں ہے بلکہ اسمیں تفصیل یہ ہے کہ بعضے بیہودہ آرایش کرنے والے دو تین انگوٹھیاں چھنگلیا میں پہنتے ہیں پس اگر ایسا شخص ہو تو یہ استعمال ہے پس ضامن ہوگا اور اگر ستودہ شخص ہو تو ظاہر اسکا مقصود حفاظت ہے پس ضامن نہوگا ۔ قال و اجرۃ البیت الذی یحفظ فیہ الرہن علی المرتہن ۔ جس مکان میں مرہون کی حفاظت کی جاوے اسکا کرایہ بذمہ مرتہن ہے ف ۔ مثلا سو دھنیاں رہن کیا یا پچاس من اناج رہن کیا اور مانند اسکے پس مرتہن نے اسکی حفاظت کے واسطے کوٹھری یا مکان کرایہ لیا تو کرایہ بذمہ

Marfat.com

مرتہن ہے۔ وکذلک اجرۃ الحافظ۔ اور اسی طرح حفاظت کرنے والے آدمی کی اجرت بھی بذمہ مرتہن ہے ف۔ مثلاً کسی باغ مع درختوں پر لگے ہوئے پھل کے رہن کیا جبکہ پھل قابل رہن ہوں تو محافظ کی تنخواہ بذمہ مرتہن ہے۔ واجرۃ الراعی اور چرواہے کی اجرت ف۔ مثلاً بکریاں یا گائیں رہن کیں تو انکی چرائی۔ ونفقۃ الرہن علی الراہن اور مرہون غلام کا نفقہ بذمہ راہن ہے ف۔ پس متعلق حفاظت بذمہ مرتہن ہے اور اصلاح مرہون کا خرچہ و غلام کا نفقہ و جانور کی چرائی بذمہ راہن ہے تو اسمیں کوئی قاعدہ کلیہ معلوم ہونا چاہیے۔ والاصل ان ما یحتاج الیہ لمصلحۃ الرہن وتبقیتہ فہو علی الراہن سواء کان فی الرہن فضل اولم یکن لان العین باق علی ملکہ وکذلک منافعہ مملوکۃ لہ فیکون اصلاحہ وتبقیتہ علیہ لما انہ مؤنۃ ملکہ کما فی الودیعۃ وذلک مثل النفقۃ فی ماکلہ ومشربہ واجرۃ الراعی فی معناہ لانہ علف الحیوان۔ اور اصل یہ ہے کہ رہن کی مصلحت و باقی رکھنے میں جس چیز کی ضرورت ہو وہ بذمہ راہن ہے خواہ رہن میں قرضہ سے زیادتی ہو یا نہو اسواسطے کہ عین مرہون ابھی راہن کی ملکیت پر باقی ہے فقط مرتہن کے پاس محبوس ہے) اور اسی طرح مرہون کے منافع بھی راہن کے مملوک ہیں (حتی کہ غلام کی خدمت و جانوروں کا دودھ و بچہ اور اراضی و باغ کے حاصلات و مکان کا کرایہ سب راہن کی ملکیت ہے) تو مرہون کی اصلاح کرنا اور باقی رکھنا (کہ بغیر دانہ چارہ و نان نفقہ مر نجاوے) یہی بذمہ راہن ہے کیونکہ یہ اسی کی ملک پر خرچ ہے جیسے مال ودیعت میں ہوتا ہے (کہ یہ سب خرچہ مستودع پر نہیں بلکہ مالک ودیعت پر ہوتا ہے اور مرہون بنظر ذات کے امانت ہے)۔ اور اصلاحی خرچہ و نفقہ بقاء کی مثال یہ کہ جیسے کھانے پینے کا خرچہ اور اسی معنی میں جانور مرہون کی چرائی ہے اسواسطے کہ وہ حیوان کا چارہ ہے ف۔ اگر کہا جاوے کہ چرواہا تو حفاظت بھی کرتا جیسے چراتا ہے تو نصف بذمہ مرتہن ہونا چاہیے جواب یہ کہ اصل مقصود چرائی ہے اور حفاظت ضمنی معتبر نہیں ہے حتی کہ اگر چراگاہ سے چور لے جاوے تو اسکا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا حالانکہ اگر حفاظت معتبر ہوتی تو ہاتھ کاٹا جاتا۔ جیسے اصطبل وگاؤخانہ سے چرانے میں کاٹا جاتا ہے م ک۔ ومن ہذا الجنس کسوۃ الرقیق۔ اور اسی جنس مصلحت و بقاء سے یہ کہ مرہون رقیق کا کپڑا بذمہ راہن ہے واجرۃ ظئر ولد الرہن۔ اور یہ کہ مرہونہ باندی کے بچہ کی دودھ پلائی کی اجرت ف۔ بذمہ راہن ہے مثلاً مرہونہ باندی کے بچہ ہوا اور باندی کے دودھ نہیں ہے حتی کہ دودھ پلائی کی ضرورت ہوئی تو اسکی تنخواہ بذمہ راہن ہوگی۔ وسقی البستان اور بستان مرہون کا سینچنا۔ وکری النہر وتلقیح نخیلہ وجذاذہ والقیام بمصالحہ۔ اور اسکی نہر گارنا و بنانا اور اسکے درختان خرما کو نر مادی لگانا اور اسکے پھل توڑنا اور اسکے دیگر مصالح پر قائم ہونا بذمہ راہن ہے ف۔ یعنی مثلاً باغ رہن کیا تو اسکو باقی رکھنا مع اسکے وسائل نہر وغیرہ کے اور جس طور پر پھل آتے ہیں مع انکے حفاظت و توڑنے کے اور دیگر امور جو اس باغ کی اصلاح میں ضروری ہوں سب بذمہ راہن ہیں خواہ بذات خود انکو انجام دے بدون اسکے کہ مرہون میں خلاف رہن کوئی بیع وغیرہ کے تصرف کرے یا یہ کام اپنے آدمیوں و مزدوروں سے لے بہرحال اصلاح و بقاء کی ضروریات بذمہ راہن ہیں۔ وکل ما کان لحفظہ اولردہ الی ید المرتہن اولرد جزء منہ فہو علی المرتہن اور ہر وہ امر جو مرہون کی حفاظت کے واسطے ہو یا اسکو مرتہن کے قبضہ میں واپس لانے کے لیے ہو یا اسکے کسی جزو کے واپس لانے کے واسطے ہو تو وہ مرتہن کے ذمہ ہے ف۔ مثلاً غلام مرہون بھاگ گیا تو جو شخص واپس لاوے اسکا حق جعل بذمہ مرتہن ہے یا مرہونہ باندی یا غلام کی آنکھ میں جالا پڑ گیا تو اسکے علاج و تندرستی کی مزدوری و دوا بذمہ مرتہن ہے۔ ومثل اجرۃ الحافظ۔ جیسے حفاظت کرنے والے کی اجرت بذمہ مرتہن ہے۔ لان الامساک حق لہ والحفظ واجب علیہ فیکون بدلہ علیہ۔ اسواسطے کہ روک رکھنا مرتہن کا حق ہے اور حفاظت کرنا اسپر واجب ہے

تو حفاظت کا عوض یعنے اجرت بھی مرتہن پر واجب ہے۔ وکذلک اجرۃ البیت الذی یحفظ الرہن فیہ وہذا فی ظاہر الروایۃ۔ اور اسی طرح اس مکان کا کرایہ جسمین مرہون کی حفاظت کی جاوے بذمہ مرتہن ہے اور یہ ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن ابی یوسف ان کراء المأوی علی الراہن بمنزلۃ النفقۃ لانہ سعی فی تبقیتہ اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ مکان حفاظت کا کرایہ راہن پر ہے جیسے نفقہ راہن پر ہوتا ہے اسواسطے کہ جس مکان مین جانور مرہون رہے منجملہ اسکے باقی رکھنے کے امور کے ہے ف یعنی جیسے مرہون جانور کا نفقہ اسکے بقاء کے واسطے ہوتا ہے اسی طرح جس مکان مین وہ اپنی زندگی بسر کرے اور درندون وغیرہ سے بچے یہ بھی اسکے بقاء کے لوازم مین سے ہے تو یہ بھی بذمہ راہن ہے۔ ومن ہذا القسم جعل الآبق فانہ علی المرتہن لانہ محتاج الی اعادۃ ید الاستیفاء التی کانت لہ لیرد فکانت من مؤنۃ الرد فیلزمہ۔ اور اسی قسم سے مرہون غلام بھاگے ہوئے کے پھیر لانے کی مزدوری ہے کہ وہ مرتہن پر ہوگی اسواسطے کہ مرتہن ہی کو اپنے قبضہ استیفاء کو اعادہ کرنے کی ضرورت ہے جو اسکو پہلے حاصل تھا تاکہ وہ راہن کو واپس کر سکے تو یہ بھی واپسی کے خرچ مین سے تھا تو مرتہن ہی پر لازم ہوگا۔ وہذا اذا کانت قیمۃ الرہن والدین سواء۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ رہن کی قیمت اور قرضہ دونون برابر ہون ف یعنی غلام مرہون جو بھاگ گیا اسکی قیمت اور قرضہ برابر ہو تو بھگوڑے کو پھیر لانے والے کی مزدوری کل بذمہ مرتہن ہوگی۔ وان کانت قیمۃ الرہن اکثر فعلیہ بقدر المضمون وعلی الراہن بقدر الزیادۃ علیہ لانہ امانۃ فی یدہ۔ اور اگر رہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ ہو تو جسقدر قرضہ کی ضمانت مین ہے اسقدر کا حصہ جعل بذمہ مرتہن ہے اور اس سے زائد کی اجرت بذمہ راہن ہے اسواسطے کہ قرضہ سے جو کچھ زائد ہے وہ تو مرتہن کے قبضہ مین امانت ہے ف مثلاً غلام مرہون کی قیمت دو سو روپیہ ہے اور قرضہ صرف ڈیڑھ سو روپیہ ہے اور اس غلام کو ایک شخص تین منزل سے واپس لایا اور چالیس درم اسکی مزدوری ہوئی تو مرتہن کے ذمہ تیس[۳] درم ہونگے اور باقی دس درم بذمہ راہن ہین کیونکہ چہارم غلام تو مرتہن کے قبضہ مین امانت ہے۔ والرد لاعادۃ الید۔ اور واپسی تو اسواسطے تھی کہ مرتہن کا قبضہ استیفاء پھر عود کرے۔ ویدہ فی الزیادۃ ید المالک اذ ہو کالمودع فیہا فلہذا یکون علی المالک۔ اور زائد مین مرتہن کا قبضہ بمنزلہ مالک کے ہے اسواسطے کہ زائد مین مرتہن بمنزلہ مستودع کے ہے اسواسطے زائد کا جعل مالک پر ہوگا ف یعنی قرضہ سے زائد حصہ مین مرتہن کا قبضہ تو امانتی قبضہ ہے اور امانتی قبضہ بطور نیابت ہوتا ہے پس مرتہن نے راہن کی نیابت کے طور پر زائد مین قبضہ کیا تو گویا مالک کا قبضہ ہے جیسے ودایت مین مستودع کا قبضہ بمنزلہ قبضہ مالک کے ہے تو مالک پر اسکا جعل واجب ہوا اور وہ راہن ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح مکان حفاظت کا کرایہ بھی اسی حساب سے واجب ہو کہ جب مرہون مین قرضہ پر زیادتی ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر کرایہ ہو اور باقی راہن پر ہو۔ جواب یہ کہ حبس وضمانت مین فرق ہے پس جعل تو بحساب ضمانت کے واجب ہوا۔ وہذا بخلاف اجرۃ البیت الذی ذکرناہ فان کلہا تجب علی المرتہن وان کان فی قیمۃ الرہن فضل۔ اور یہ برخلاف اجرت مکان حفاظت کے کہ وہ کل کرایہ مرتہن پر واجب ہوگا اگرچہ مرہون کی قیمت مین قرضہ سے زیادتی ہو۔ لان وجوب ذلک بسبب الحبس وحق الحبس فی الکل ثابت لہ۔ اسواسطے کہ کرایہ مذکور کا واجب ہونا روکنے کے سبب سے ہے اور روکنے کا حق کل مرہون مین مرتہن کو ثابت ہے ف کیونکہ زیادتی کو الگ کرنا ممکن نہین ہے تو بضرورت وہ کل غلام مرہون یا جانور مرہون کو روکیگا اور روکنے مین جو حفاظتی خرچ پڑے وہ سب مرتہن پر واجب ہوگا۔ فاما الجعل انما لزمہ لاجل الضمان فیتقدر بقدر المضمون۔ رہا جعل یعنی مرہون غلام واپس لانے کی مزدوری

تو وہ فقط ضمان کی جہت سے لازم آتا ہی توجسقدر حصہ مضمون ہی اسی قدر بجعل مرتہن پر واجب ہوگا ف اور باقی بذمہ راہن ہوگا۔ خلاصہ یہ ہی کہ جو خرچہ بوجہ حبس وروک کے واجب ہو وہ کل بذمہ مرتہن ہی اور جو خرچہ کہ بوجہ ضمانت کے واجب ہو وہ مرتہن پر اسی قدر واجب ہوگا جسقدر اسکی ضمانت مین ہی اور سوائے اسکے جو حصہ امانت ہی اسمین مرتہن پر نہین بلکہ راہن پر ہی۔ **ومداواة الجراحة ومعالجة القروح ومعالجة الامراض والفداء من الجناية ينقسم على المضمون والامانة** ۔ اور علاج زخم وپھوڑا پھنسی اور علاج امراض کا خرچہ اور مرہون غلام کی مجرمانہ حرکت کا فدیہ بھی قدر مضمون وقدر امانت پر تقسیم ہوگا ف مثلاً دوسو روپیہ کا غلام بعوض ڈیڑہ سو روپیہ کے مرہون ہی تو ظاہر ہی کہ تین چوتھائی غلام بقدر قرضہ کے مرتہن کی ضمانت مین ہی اور باقی ایک چوتھائی اسکے پاس امانت ہی پھر غلام مذکور زخمی ہوگیا یا اسکے پھوڑے نکل آئے یا وہ بخار وغیرہ مین مبتلا ہوگیا پس اسکے علاج مین بیس روپیہ خرچ ہوا تو مرتہن پر پندرہ روپیہ اور پانچ روپیہ راہن پر واجب ہین اور اسی طرح اگر غلام مذکور نے کسی شخص کو خطا سے قتل کیا حتی کہ غلام یا اسکا فدیہ دینا لازم آیا تو اسی حساب سے تاوان لازم ہوگا اور اسی طرح اگر اسنے کسی کا مال تلف کردیا تو بھی اسی حساب سے جرمانہ لازم ہوگا۔ **والخراج على الراهن خاصة لانه من مؤن الملك** ۔ اور مرہون کا خراج فقط راہن پر خاصکر واجب ہوگا اسواسطے کہ یہ بار تو ملکیت پر ہی ف اور ملکیت ابھی راہن کے واسطے مخصوص ہی تو وہی اس خراج کا ذمہ دار ہی۔ **والعشر فيما يخرج مقدم على حق المرتهن لتعلقه بالعين ولا يبطل الرهن في الباقي لان وجوبه لا ينافي ملكه بخلاف الاستحقاق** ۔ اور زمین مرہون سے جو پیداوار ہو اسکا عشر ادا کرنا حق مرتہن سے مقدم ہی کیونکہ عشر کا تعلق اس عین پیداوار سے ہی اور باقی مین رہن باطل نہین ہوگا کیونکہ عشر واجب ہونا ملک راہن کے منافی نہین ہی برخلاف استحقاق کے ف یعنی پیداوار مین سے دسوان حصہ جو مفروض شرعی ہی وہ پہلے دیا جائیگا اور باقی نو حصہ مرہون رہینگے اور وہ ملک راہن ہین اور عشر واجب ہونے سے ملک راہن مین خلل نہین ہوتا برخلاف اسکے اگر مرہون مین سے مثلاً دسوان حصہ غیر معین کسی نے استحقاق ثابت کرکے لیا تو غیر معین ہونے کی وجہ سے مرہون بھی مشاع ہوگیا اور مفرز وتمیز نہین رہا حالانکہ اوپر مذکور ہوا کہ مرہون صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہی کہ مرہون متمیز ہو اور عشر واجب ہونے سے یہ بات نہین پیدا ہوتی ہی چنانچہ اگر راہن دوسری جگہ سے عشر ادا کردے تو جائز ہی کیونکہ عشر واجب ہونا ملک راہن کی منافی نہین ہی اور غیر کا استحقاق اسکے منافی ہی۔ واضح ہو کہ جو زمین عشری جسمین درخت وغیرہ ہین رہن کی تو جو کھیتی یا پھل پیدا ہون وہ سب راہن کی ملک ہین مگر بالفعل اسکو نہین لینگے بلکہ زمین کی طرح مرتہن کے پاس محبوس رہینگے کیونکہ حق مرتہن مقدم ہی پھر جب قرضہ ادا کرے تو سب لے لیگا لیکن عشر بالفعل نکال دیا جائیگا اور یہ حق مرتہن سے مقدم ہی پس شبہہ پیدا ہوا کہ دسوان حصہ تو اس سب پیداوار مین مشترک ہی تو مرہون پیداوار مین سے جب مشترک حصہ بحق شرع واجب ہوا تو مرہون متمیز نہ رہا جیسے استحقاق کی صورت مین ہوجاتا ہی پس رہن باطل ہوا۔ اس وہم کا جواب یہ دیا کہ کل پیداوار ملک راہن ہی اور عشر چاہے اسمین سے دے یا دوسرے مال سے دیدے برخلاف استحقاق کے کہ جسقدر مستحق نکلا وہ ملک راہن نہین ہی پس فرق ظاہر ہوگیا۔ م۔ اب سوال یہ ہی کہ مرہون کی بابت بعض خرچہ بذمہ مرتہن ہی اور بعض بذمہ راہن ہی پس اگر ایسا ہوا کہ جو راہن پر واجب ہی وہ مرتہن نے ادا کردیا تو کیا اسکو مانند قرضہ کے راہن سے لے لیگا یا جو مرتہن پر واجب تھا وہ راہن نے دیا تو کیا اسے قرضہ مین محسوب کرے اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ قاضی کے حکم سے ایسا کیا اور دوم یہ کہ بدون حکم قاضی کے اپنی طرف سے ایسا کیا۔ اور دونون صورتون مین حکم مختلف اسطرح ہی کہ۔ **ما اداه احدهما مما وجب على صاحبه فهو متطوع** ۔ جو خرچہ راہن و مرتہن

ہین سے کسی ایک نے اس خرچ سے ادا کیا جو دوسرے پر واجب ہوا تھا تو یہ اسکا احسان ہے ف یعنی دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے جبکہ بدون حکم قاضی ادا کیا ہے۔ **وما انفق احدہما مما یجب علی الآخر بامر القاضی رجع علیہ۔** اور جو خرچہ کہ راہن یا مرتہن نے قاضی کے حکم سے اس خرچ سے ادا کیا جو دوسرے پر واجب ہوا تھا تو وہ دوسرے سے واپس لیگا۔ **کان صاحبہ امرہ بہ لان ولایۃ القاضی عامۃ۔** گویا یہ خرچہ ادا کرنے کا حکم اسکو دوسرے نے دیا اسواسطے کہ ولایت قاضی عام ہے ف یعنی قاضی کو ہر شخص پر ولایت حاصل ہے تو جب قاضی نے راہن یا مرتہن کو حکم دیا کہ یہ خرچہ جو دوسرے پر واجب ہے تو ادا کردے اور اس سے واپس لیجیو تو یہ حکم معتبر ہے گویا دوسرے نے خود یہ حکم دیا بس واپس لیگا۔ **وعن ابی حنیفۃ رح انہ لا یرجع اذا کان صاحبہ حاضرا وان کان بامر القاضی۔** اور نوادر میں ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ جسنے ادا کیا وہ دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا جبکہ دوسرا خود حاضر موجود ہو اگرچہ قاضی کے حکم سے ہو ف مثلاً مرہون کا نفقہ بذمہ راہن دس روپیہ واجب ہوا اور وہ مرتہن نے قاضی کے حکم سے خرچ کیا حالانکہ راہن کہیں سفر وغیرہ میں نہیں گیا بلکہ حاضر موجود ہے تو مرتہن اسکو واپس نہیں پاویگا اسی طرح اگر مرہون کے مکان حفظ کا کرایہ بموجودگی مرتہن کے راہن نے بحکم قاضی ادا کیا تو بھی واپس نہیں پاویگا اور ظاہر الروایۃ میں جب بحکم قاضی ہو تو واپس پاویگا ورنہ نہیں خواہ مرتہن ہو یا راہن ہو۔ **وعن ابی یوسف رح یرجع فی الوجہین۔** اور ابو یوسف رح سے نوادر میں روایت ہے کہ ایکنے جو دوسرے کے ذمہ واجب خرچہ کو دیا وہ دونوں صورتوں میں واپس لیگا ف خواہ بحکم قاضی ہو یا بغیر حکم قاضی ہو۔ **وہی فرع مسئلۃ الحجر واللہ تعالیٰ اعلم** اور یہ مسئلہ ایک فرع مسئلہ حجر کی ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف یعنی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک آزاد عاقل بالغ پر قاضی حجر نہیں کر سکتا بلکہ اسکو اپنے تصرفات کا اختیار ہے اور صاحبین رح کے نزدیک محجور کر سکتا ہے جب یہ معلوم ہوا تو جب خود راہن موجود ہے اور وہ غلام مرہون کو نفقہ نہیں دیتا ہے تو اسکو اختیار حاصل ہے پس قاضی اسکو محجور نہیں کر سکتا حتیٰ کہ اگر قاضی نے مرتہن کو حکم دیا کہ تو راہن کی طرف سے خرچ کر اور اس سے واپس لینا تو جائز نہیں ہے اور واپس نہیں پاویگا کیونکہ گویا راہن کو محجور کرنا ٹھہرا حالانکہ حجر جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہونا چاہیے چنانچہ ابو یوسف رح سے صریح روایت نوادر موجود ہے۔ وعلی ہذا اگر وہ شخص جسپر مرہون کی بابت کوئی خرچہ واجب ہوا خواہ راہن ہو یا مرتہن ہو وہ غائب ہوا اور دوسرے نے بحکم قاضی خرچ کیا تو بالاتفاق واپس پاویگا اسواسطے کہ یہ حجر نہیں بلکہ بہبودی کی نظر ہے اور قاضی اسی واسطے ہوتا ہے۔ م ع۔

باب ما یجوز ارتہانہ والارتہان بہ وما لا یجوز

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جسکا رہن لینا اور جسکے عوض رہن لینا جائز ہے اور جس چیز کے بارہ میں یہ نہیں جائز ہے

قال لا یجوز رہن المشاع وقال الشافعی یجوز۔ رہن مشاع نہیں جائز ہے اور شافعی رح نے فرمایا کہ جائز ہے۔ ف یعنی اگر زمین یا مکان مشترک ہو جسکا بٹوارہ نہیں ہوا ہے تو اپنا حصہ رہن کرنا نہیں جائز ہے خواہ شریک کے ہاتھ ہو یا کسی غیر کے پاس ہو اور امام شافعی رح کے نزدیک مشترک کا رہن جائز ہے۔ **ولنا فیہ وجہان احدہما یبتنی علی حکم الرہن فانہ عندنا ثبوت ید الاستیفاء وہذا لا یتصور فیما یتناولہ العقد وہو المشاع۔** اور ہمارے نزدیک عدم جواز کے واسطے دو وجہیں ہیں انمیں سے ایک بر بنائے حکم رہن ہے چنانچہ ہمارے نزدیک رہن کا حکم یہ کہ استیفاء کا قبضہ حاصل ہو یعنی گویا بطور قبضہ کے اپنا قرضہ وصول کر لیا اگرچہ بالفعل وصول نہیں ہے اور یہ قبضہ وصولی اس مرہون میں جو

Marfat.com

متصور نہین جسکو عقد رہن شتمل ہوا اور وہ مرہون مشاع ہی ف اسواسطے کہ وہ غیر متعین ہی حالانکہ قبضہ مذکورہ تو ایسی
چیز مین ہوگا جو متعین ہو تو حکم رہن نہ ادا ہوا پس جب مشاع مرہون ایسا مرہون ہی کہ حکم رہن کو مفید نہین تو باطل ہی۔ **و
عنده المشاع یقبل ما ہو الحکم عنده و ہو تعینه للبیع** ۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک مرہون مشاع اس حکم کو
قبول کرتا ہی جو شافعی رح کے نزدیک رہن کا حکم ہی اور وہ یہ کہ مرہون بیع کے واسطے متعین ہو ف یعنی امام شافعی رح
کے نزدیک حکم رہن یہ نہین جو ہمنے بیان کیا بلکہ حکم رہن انکے نزدیک یہ ہی کہ مرہون واسطے بیع کے متعین ہو جاوے
جیسا کہ اصل سابق مین بیان ہو چکا اور یہ حکم ایسے مرہون مین ثابت ہوتا ہی جو مشاع غیر مقسوم ہو پس اگر اپنا حصہ ایک زمین
مشترک سے رہن کیا تو جائز ہوا کیونکہ وہ بیع کے واسطے متعین ہوا اور یہی رہن کا حکم ہی۔ پس جب حکم رہن مین اختلاف
ہی تو اسی بنا پر مرہون مشاع ہمارے نزدیک غیر مفید و ناجائز ہی اور شافعی رح کے نزدیک مفید و جائز ہی۔ **والثانی
ان موجب الرہن ہو الحبس الدائم لانه لم یشرع الا مقبوضا بالنص او بالنظر الی المقصود وہو
الاستیثاق من الوجه الذی بیناه** ۔ اور ہمارے واسطے عدم جواز کی وجہ دوم یہ ہی کہ مقتضاے رہن یہ کہ مرہون
برابر محبوس رہے (تا وقتیکہ راہن قرضہ ادا نکرے) اسواسطے کہ رہن مشروع نہین مگر اسی حالت سے کہ وہ مقبوضہ ہو یعنی
مرہون مین مقبوض ہونا شرط لازمی ہی خواہ بدلیل نص قرآنی فرہان مقبوضہ۔ یا بنظر مقصود رہن اور وہ استیثاق بوجہ مذکورہ
بالا ہی ف یعنی راہن کی طرف سے مرتہن کو بوجہ قبضہ مرہون کے مضبوطی حاصل ہی کہ وہ منکر نہوگا اور اسکا مال مرہون
محبوس ہو جانے سے جہانتک جلد ممکن ہی وہ مجبور رہیگا کہ قرضہ ادا کریگا۔ **وکل ذلک یتعلق بالدوام** ۔ اور یہ
ہر ایک امر متعلق بدوام ہی ف یعنی یہ بات جبھی حاصل ہو کہ مرہون برابر مرتہن کے پاس تا اداے قرضہ محبوس رہے
ولا یفضی الیه الا استحقاق الحبس ۔ اور برابر محبوس رہنا کسی امر سے حاصل نہوگا سواے اسکے کہ مرتہن کو برابر
روکنے کا استحقاق حاصل ہو ف تو معلوم ہوا کہ مقتضاے رہن یہی ہی کہ مرتہن کو وصول قرضہ تک برابر مرہون
روکنے کا استحقاق حاصل ہی۔ جب یہ بات ثابت ہوئی تو ہم کہتے ہین کہ رہن مشاع جائز نہین ہی۔ **ولو جوزناه فی
المشاع یفوت الدوام لانه لا بد من المهایاة فیصیر کما اذا قال رہنتک یوما ویوما لا** ۔ اور اگر ہم مشاع
غیر مقسوم مین رہن جائز رکھین تو دوام حبس جاتا رہیگا اسواسطے کہ مشترک سے انتفاع کے لیے باری باندھنا ضرور ہی
تو ایسا ہوگیا کہ گویا راہن نے کہا کہ مین نے ایک روز تجھے یہ مرہون رہن دیا اور ایک روز نہین دیا ف پس جیسے
تصریح کرنے مین جائز نہین اسی طرح جب واقعی ایسی باری لازم ہی تو جائز نہین ہی۔ **ولہذا لا یجوز فیما یحتمل القسمة
وما لا یحتملها** ۔ اور اسی جہت سے رہن مشاع نہین جائز خواہ ایسے مشترک مین ہو جو قابل بٹوارہ ہی یا ایسے مشترک مین ہو
جو بٹوارہ کے قابل نہین ہی ف کیونکہ مرتہن کسی حالت مین بٹوارہ کا مستحق نہین ہی۔ **بخلاف الهبة حیث تجوز
فیما لا یحتمل القسمة لان المانع فی الهبة غرامة القسمة وہو فیما یقسم** ۔ برخلاف ہبہ کے کہ وہ ایسے مشاع
مین جائز ہو جاتا ہی جو بٹوارہ کے قابل نہو اسواسطے کہ ہبہ مشاع سے جو امر مانع ہی یہ کہ ہبہ کرنے والے پر خواہ مخواہ بٹوارہ
کا خرچہ پڑے اور یہ صرف ایسے ہی مشاع مین ہوگا جو بٹوارہ کے قابل ہی ف لیکن یہ حکم ہبہ نہین ہی بلکہ حکم شرکت
ہی۔ **اما حکم الهبة الملک والمشاع یقبله** ۔ حکم ہبہ یہ کہ موہوب لہ کو ملکیت حاصل ہو اور مشترک موہوب بھی
اس قابل ہی ف کہ اسمین ملکیت ثابت ہو جاوے کیا نہین دیکھتے ہو کہ واہب خود اس جزو مشترک کا مالک
ہی تو بجاے اسکے موہوب لہ قائم ہو جائیگا پس حاصل یہ کہ ہبہ اپنے ذاتی حکم سے ہر مشترک مین جائز ہی خواہ قابل
قسمت ہو یا نہو مگر قابل قسمت مین اسوجہ سے جائز نہین تھا کہ واہب کو بٹوارہ کرکے سپرد کرنا لازم آتا ہی حالانکہ

Marfat.com

اسنے اس خرچہ اٹھانے کا التزام نہیں کیا تھا اور نہ حکم ہبہ تو مشترک مین ثابت ہو جاتا ہے۔ و ہہنا الحکم ثبوت
ید الاستیفاء، و المشاع لایقبلہ وان کان لایحتمل القسمۃ۔ اور رہن مین (حکم ہی ثابت نہین ہوتا) حکم یہ کہ
مرتہن کا قبضہ استیفاء ثابت ہوا اور جو مرہون کہ مشترک ہے وہ اس حکم کو قبول نہین کرتا اگرچہ بٹوارہ کے قابل نہو ف
کیونکہ اسپر شریک کا قبضہ خود موجود ہے۔ ولایجوز من شریکہ۔ اور مشترک چیز اپنے شریک کے پاس رہن کرنا بھی جائز
نہین ہے ف خواہ قابل بٹوارہ ہو یا نہو۔ لانہ لایقبل حکمہ علی الوجہ الاول۔ اسواسطے کہ وجہ اول کی بنا پر
تو یہ مرہون اپنے حکم کو قبول نہین کرتا ہے ف یعنی حکم رہن یہ تھا کہ قبضہ استیفاء ثابت ہو اور یہ مشاع مین
ممکن نہین ہے۔ و علی الثانی تسکن یوما بحکم الملک و یوما بحکم الرہن فیصیر کانہ رہن یوما و یوما لا۔ اور وجہ
دوم یعنی دائمی حبس کی بنا پر بھی جواز اسوجہ سے نہین کہ شریک مذکور مثلاً مکان مشترک مین ایک روز تو ملکیت کے حکم
سے رہیگا اور دوسرے روز رہن کے حکم سے رہیگا تو گویا اسنے ایک روز رہن کیا اور ایک روز نہین ف تو
دائمی محبوس نہین ہوا اب اگر کہا جاوے کہ اول مین بغیر شرکت رہن کیا تھا پھر شرکت طاری ہوئی تو کیا رہن رہیگا
یا نہین۔ مثلاً زید نے ایک مکان بکر کے پاس رہن کیا اور بکر نے قبضہ کر لیا پھر خالد آیا اور اسنے نصف مکان مذکور پر اپنا
حق ثابت کیا اور یہ نصف غیر معین ہے تو مرہون مین شرکت و شیوع ناتج ہوا۔ والشیوع الطاری یمنع بقاء
الرہن فی روایۃ الاصل۔ اور جو شیوع کہ بعد رہن کے طاری ہوا وہ کتاب مبسوط کی ظاہر الروایۃ پر رہن
باقی رہنے سے مانع ہے۔ وعن ابی یوسف انہ لایمنع لان حکم البقاء اسہل من حکم الابتداء، فاشبہ الہبۃ
اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ شیوع طاری مانع رہن نہین ہوتا اسواسطے کہ بقاء کی حالت بہ نسبت ابتداء کے
آسان اور سہل ہے تو یہ ہبہ کے مشابہ ہو گیا ف چنانچہ ہبہ مین اگر ابتداء مین مکان مشترک سے اپنا نصف حصہ ہبہ کیا تو جائز نہین لیکن
اور اگر اپنا مکان ہبہ کیا پھر ثابت ہوا کہ اسمین غیر کی شرکت نصف ہے تو ہبہ مین شیوع طاری ہوا لیکن ہبہ باطل نہین ہوگا اسی طرح رہن
مین بھی اگر شیوع طاری ہو تو باطل نہوگا۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے جو اول مین مذکور ہے۔ وجہ الاول ان الامتناع لعدم
المحلیۃ وما یرجع الیہ۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ رہن ممتنع ہونا بوجہ محل نہونے کے ہے یا بوجہ ایسی چیز کے جو محل نہونے کی طرف راجع ہے
ف اور مشاع کا حال معلوم ہو چکا کہ وہ محل رہن نہین ہے۔ فالابتداء و البقاء فیہ سواء کالمحرمیۃ فی باب النکاح۔ تو ایسی
ابتداء و بقاء دونون یکسان ہین جیسے نکاح مین محرمیت ہے ف حتی کہ اگر ابتداء مین ایک عورت سے نکاح ہوا پھر معلوم ہوا کہ ان
دونون مین محرمیت ہے مثلاً اسکی رضاعی بہن ہے تو نکاح نہ رہا ہو کر تفریق واجب ہے اور جیسے انتہاء مین نکاح ہوا پھر زوجہ کی اس
سے وطی کی وجہ سے اسکی موطوءہ کی دختر ہونے سے اسپر حرام ہو گئی۔ یہ حکم ہبہ نہین ہے اسواسطے کہ مشترک چیز تو محل ہبہ ابتداء سے
ہے اور ممانعت کچھ محل کی وجہ سے نہین بلکہ اسوجہ سے کہ واہب پر خرچہ بٹوارہ اٹھانا لازم آتا ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف الہبۃ لان
المشاع یقبل حکمہا و ہو الملک۔ برخلاف ہبہ کے کیونکہ مشاع اسکے حکم کو قبول کرتا ہے اور وہ ملک ہے ف حتی کہ موہوب لہ
کو بجائے واہب کے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔ و اعتبار القبض فی الابتداء لنفی الغرامۃ علی ما بیناہ۔ اور ابتداء مین قبضہ
کا اعتبار اسواسطے کہ واہب پر خرچہ تقسیم کا تاوان لازم نہو چنانچہ ہمنے سابق مین بیان کر دیا ف اور بدون قبضہ کے ہبہ نہین ہوتا
تو اسوجہ سے ہمنے کہا کہ اگر ابتداء مین شیوع ہو تو بوجہ تاوان مزید کے جائز نہین ہے۔ ولا حاجۃ الی اعتبارہ فی حالۃ البقاء
اور حالت بقاء مین قبضہ کے اعتبار کی کچھ ضرورت نہین ہے ف تو ہبہ صحیح ہو چکا تھا اب خرچہ لازم آیا تو مضر نہین ہے کیونکہ یہ خرچہ موہوب لہ پر
ہوگا۔ ولہذا یصح الرجوع فی بعض الہبۃ۔ اور اسی وجہ سے ہبہ مین سے بعض جزء سے رجوع کرنا جائز ہے ف یعنی
حکم رجوع دیدیا جائیگا اگرچہ رجوع کرنا مکروہ ہے اسوجہ سے کہ ابتداء مین شیوع نہین تھا بلکہ اب حالت بقاء مین بعض جزء سے

رجوع کرنے میں شیوع پیدا ہوتا ہے اور یہ مضر نہیں ہے۔ ولا یجوز فسخ العقد فی بعض الرہن۔ اور رہن میں بعض جزو کا عقد فسخ کرنا نہیں جائز ہے ف۔ کیونکہ جو باقی رہا وہ مشاع ہوا اور حکم رہن کے قابل نہیں ہے پس اگر کوئی مکان رہن کیا پھر نصف مکان کا عقد فسخ کیا تو کل رہن باطل ہو گیا پھر اگر بٹوارہ کر کے نصف معین کو دوبارہ رہن کیا تو جائز ہے۔ بالجملہ جو چیز مشاع ہو وہ قابل رہن ہی نہیں ہے تو رہن مشاع نہیں جائز ہے۔ قال ولا رہن ثمرة علی رؤس النخیل دون النخیل ولا زرع الارض دون الارض ولا رہن النخیل فی الارض دونہا لان المرہون متصل بما لیس بمرہون خلقة فکان فی معنی الشائع۔ اور جائز نہیں ہے ایسے پھلوں کا رہن کرنا جو درختوں پر ہوں اس طرح کہ پھلوں کو بدون درختوں کے رہن کرے یا کھیتی جو زمین میں لگی ہے بدون زمین کے رہن کرے یا درختوں کو جو زمین میں لگے ہیں بدون زمین کے رہن کرے پس یہ کوئی صورت رہن نہیں جائز ہے اسواسطے کہ جو مرہون ہے ایسی چیز سے پیدائشی متصل ہے جو مرہون نہیں ہے تو یہ بھی مرہون مشاع کے معنی میں ہوگیا۔ وکذا اذا رہن الارض دون النخیل او دون الزرع او النخیل دون الثمر لان الاتصال یقوم بالطرفین۔ اور اسی طرح اگر زمین کو بدون درختوں کے رہن کیا یا زمین کو بدون کھیتی کے رہن کیا یا درختوں کو بدون پھلوں کے رہن کیا تو جائز نہیں ہے اسواسطے کہ متصل ہونا تو دونوں طرف سے ہوتا ہے ف۔ یعنی جیسے پھلوں کا اتصال درخت سے ہے ویسے ہی درختوں کا اتصال پھلوں سے ہے۔ فصار الاصل ان المرہون اذا کان متصلا بما لیس بمرہون لم یجز لانہ لا یمکن قبض المرہون وحدہ۔ تو اصل یہ قرار پائی کہ مرہون جب ایسی چیز سے متصل ہو کہ جو مرہون نہیں تو رہن نہیں جائز ہے اسواسطے کہ تنہا مرہون پر قبضہ کرنا ممکن نہ ہوگا ف۔ جب تک کہ مرہون کو جدا نہ کرے اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھل رہن کیے پھر اسی مجلس میں راہن نے توڑ دیے یا مرتہن نے اسکی اجازت سے توڑ لیے تو استحساناً جائز ہے۔ م۔ وعن ابی حنیفة رح ان رہن الارض بدون الشجر جائز لان الشجر اسم للنابت فیکون استثناء الاشجار بمواضعہا۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن رح) کہ بدون درختوں کے زمین کا رہن جائز ہے اسواسطے کہ شجر تو اس چیز کا نام ہے جو زمین پر اگی ہو تو درختوں کا استثناء مع مواضع کے ہوا ف۔ یعنی زمین میں سے درخت مع اتنی جگہ کے جہاں اگا ہوا ہے استثناء کیا تو یہ جائز ہے۔ بخلاف ما اذا رہن الدار دون البناء برخلاف اسکے اگر دار کو بدون عمارت کے رہن کیا تو نہیں جائز ہے۔ لان البناء اسم للمبنی۔ اسواسطے کہ عمارت تو اس چیز کا نام ہے جو زمین پر بنائی گئی ف۔ تو وہ زمین پر رکھی ہوئی ہے پس عمارت کے استثناء سے زمین کا استثناء نہیں ہوگا۔ فیصیر راہنا جمیع الارض وہی مشغولة بملک الراہن۔ تو وہ پوری زمین کا رہن کرنے والا ہوگیا حالانکہ وہ راہن کی ملک یعنی عمارت میں مشغول ہے ف۔ تو ایسی زمین رہن کی جو فارغ نہیں ہے پس جائز نہیں ہے۔ ولو رہن النخیل بمواضعہا جاز لان ہذہ مجاورة وہی لا تمنع الصحة۔ اور اگر اسنے درختوں کو مع انکے اگنے کی جگہ کے رہن کیا تو ظاہر الروایة پر بھی جائز ہے کیونکہ یہ مجاورت ہے اور وہ صحت رہن سے مانع نہیں ہے ف۔ یعنی اس سے صرف یہ لازم آیا کہ درختان مذکور مع اپنی جگہوں کے راہن کی زمین سے مجاور ہیں اور اسمیں کوئی ضرر نہیں ہے جیسے اگر راہن نے اپنے دو مکانوں سے جو ملے ہوئے ہیں ایک مکان رہن کیا تو جائز ہے کیونکہ مکان مرہون درحقیقت جدا ہے اور راہن کے مکان کے پڑوس میں ہے اور اس سے کوئی ضرر نہیں ہے۔ ولو کان فیہ ثمر یدخل فی الرہن لانہ لاتصالہ بہ یدخل تبعا تصحیحا للعقد۔ اور اگر ان درختوں پر پھل لگے ہوں (جو راہن نے استثناء نہیں کیے ہیں) تو وہ رہن میں داخل ہو جاوینگے اسواسطے کہ پھل تو درختوں کے تابع ہیں اسواسطے کہ درختوں سے متصل ہیں تو وہ تابع

Marfat.com

قرار دیکر رہن مین داخل کیے جاوین تاکہ عقد رہن صحیح ٹھہرے ف ورنہ جب پھلون کو علیحدہ اعتبار کیا جاوے تو رہن صحیح نہوگا اسواسطے کہ راہن کی ملک اُس سے متصل ہے حالانکہ جب تک متمیز فارغ نہو رہن جائز نہین ہے لہذا قرار دیاگیا کہ مرہون یہ درخت مع پھل ہین اور پھل تابع ہوکر داخل ہین - بخلاف البیع - برخلاف بیع کے ف کہ جب درخت فروخت کیے حالانکہ ان پر پھل ہین تو یہ پھل بائع کی ملک ہین مگر جبکہ مشتری شرط کرے تو بیع مین یہ پھل داخل ہونگے - لان بیع النخیل بدون الثمر جائز - اسواسطے کہ بدون پھلون کے درختون کی بیع جائز ہے - ولا ضرورۃ الی ادخالہ من غیر ذکرہ - اور پھلون کو بیع مین بدون ذکر کے داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہین ہے ف کیونکہ بدون پھلون کے درختون کی بیع جائز ہے اور رہن مین چونکہ بدون پھلون کے درختون کا رہن نہین جائز ہے اسواسطے پھلون کو داخل کرنا پڑا تاکہ رہن صحیح ہو جبکہ راہن نے پھلون کا استثنا نہین کیا - اگر کہا جاوے کہ جیسے درختون پر پھل ہون اسی طرح مکان مین اسباب ہو - جواب یہ کہ نہین بلکہ درختون کے پھل لگنے پیدائشی متصل و تابع ہین - بخلاف المتاع فی الدار حیث لا یدخل فی رہن الدار من غیر ذکر لانہ لیس بتابع بوجہ ما - برخلاف اس متاع کے جو مکان مین رکھی ہو کہ مکان رہن کرنے مین بدون بیان کے یہ متاع داخل نہوگی اسواسطے کہ متاع کسی جہت سے مکان کے تابع نہین ہے ف بلکہ مکان مین رکھی ہوئی علیحدہ چیز ہے - وکذا یدخل الزرع والرطبۃ فی رہن الارض اور اسی طرح زمین رہن کرنے مین زمین کی کھیتی و رطبہ داخل ہو جائیگی - ولا یدخل فی البیع لما ذکرنا فی الثمرۃ اور زمین بیع کرنے مین کھیتی یا رطبہ داخل نہوگی بوجہ اُس علت کے جو ہمنے پھلون مین بیان کی ف کہ بدون کھیتی و رطبہ کے زمین کی بیع جائز ہے تو بدون شرط مشتری کے بیع مین داخل کرنے کی ضرورت نہین ہے اور رہن بدون تمیز و فراغت کے جائز نہین تو داخل کرنا بضرورت ہے - ورطبہ بفارسی اسپست و بہندی گندنا اور مناسب مقام یہ کہ رطبہ ساگ و ترکاری وغیرہ کو شامل کیا جاوے جیسا کہ شامی رح نے بعض مواضع مین رطاب کے معنی بیان کیے ہین واللہ تعالے اعلم - م - ویدخل البناء والغرس فی رہن الارض والدار والقریۃ لما ذکرنا - اور زمین و دار و گانون کے رہن کرنے مین عمارت و درخت داخل ہونگے بوجہ مذکورہ بالا ف کہ بدون داخل ہونے کے رہن صحیح نہوگا تو حکم کے ان چیزون کو داخل ٹھہرا دینگے اگرچہ بتصریح سے بیان نہو - پس خلاصہ صورتین یہان تین ہین اول یہ کہ دار کی رہن مین عمارت کا استثنا کرے یا زمین کے رہن مین درختون کا استثنا کرے یا گانون کے رہن مین عمارات و درختون کا استثنا کرے تو یہ جائز نہین ہے - دوم یہ کہ مطلق دار و زمین و گانون رہن کرے بدون استثنا کے تو رہن جائز اور یہ چیزین تابع کرکے داخل رکھی جاوینگی - سوم یہ کہ زمین مع کھیتی و درخت کے رہن کرے تو بدرجہ اولی جائز ہے - پھر واضح ہو کہ درجہ دوم مین جبکہ رہن مطلق ہو تو صرف ایسی چیزین تابع کرسکتے ہین جو کسی جہت سے تابع ہون برخلاف اسباب و متاع کے جو مکان مین رکھی ہو کہ وہ تابع نہین کرسکتے ہین - ولو رہن الدار بما فیہا جاز - اور اگر دار و مکان کو مع اُس چیز کے جو دار مین موجود ہے رہن کیا تو جائز ہے ف کیونکہ اسنے تصریح کے ساتھ جو اسباب و متاع ودھنیان و کٹورہ بان و رتھین وغیرہ اسمین رکھی ہین سب مع مکان کے رہن کین تو صحیح ہے - رہا یہ بیان کہ جب مرہون اپنے شرائط کے ساتھ مرہون صحیح ہوگیا پھر کسی نے بعض مرہون پر اپنا استحقاق ثابت کیا پس جاننا چاہیے کہ اگر مرہون مین سے جزو شائع کا استحقاق ہوا مثلاً مکان مع اسباب کے نصف یا چہارم مین کسی نے اپنا استحقاق ثابت کیا تو اب جو باقی مرہون مشترک مشاع رہگیا اور وہ محل رہن نہین ہے تو رہن باطل ہوگیا جیسے ابتداء مین مشاع مشترک پر عقد رہن صحیح نہین تھا - ولو استحق بعضہ ان کان الباقی یجوز ابتداء الرہن علیہ وحدہ یبقی رہنا بحصتہ والا بطل کلہ -

Marfat.com

اور اگر بعض مرہون پر استحقاق ثابت کیا گیا پس اگر باقی ایسی حالت پر ہو کہ تنہا ابتداءً رہن جائز تھا تو وہ اپنے حصہ کے
عوض مرہون رہیگا اور اگر اس لائق نہو تو کل رہن باطل ہو جائیگا ف — پس اس کلام میں دونوں صورتوں کو جمع
کر دیا اور زیلعی و عینی وغیرہ نے لکھا کہ معنی یہ کہ اگر مرہون میں بعض جزو معین پر استحقاق ثابت ہوا مثلاً درخت مع پھل
میں سے پھلوں یا درخت کا استحقاق ثابت ہوا یا زمین میں سے کسی قطعہ معینہ کا استحقاق ثابت ہوا تو باقی پر ابتداء عقد
صحیح ہے پس مجموعہ کی قیمت کو دونوں پر پھیلایا جاوے مثلاً چار سو روپیہ قیمت میں سے حصہ معین استحقاق کے مقابلہ میں سو روپیہ
پڑا تو باقی بعوض تین سو روپیہ کے مرہون رہیگا اور اگر کسی جزو غیر معین پر استحقاق نکلا مثلاً نصف درخت مع پھل یا نصف زمین
پر مستحق نے اپنی ملکیت ثابت کی حتی کہ باقی مشاع غیر متمیز ہے جس پر ابتداءً عقد جائز نہیں تھا تو رہن باطل ہوگیا۔ پس
حاصل یہ کہ بعد استحقاق کے جو باقی ہے اگر وہ معین غیر مشاع ہو تو وہ اپنے حصہ قیمت کی عوض مرہون رہیگا۔ لان الرہن
حصل کانہ ما ورد الا علی الباقی۔ اسواسطے کہ ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا رہن کا عقد صرف اسی باقی پر وارد ہوا تھا
(بیان ان امور کا جو راہن کے سپرد کرنے و مرتہن کے قبضہ کرنے میں مخل ہیں)۔ ویمنع التسلیم کون الراہن او
متاعہ فی الدار المرہونۃ۔ دار مرہونہ میں راہن کا موجود ہونا یا اسکی متاع رکھی ہوئی اسکی سپردگی سے مانع ہے۔
ف — کیونکہ مرہون فارغ و بے تعلق نہیں ہے۔ وکذا متاعہ فی الوعاء المرہون۔ اسی طرح ظرف مرہون میں
راہن کی متاع ہونا مانع ہے ف — یعنی مثلاً ایک تھیلا یا صندوق یا دوسری چیز جسمیں متاع و اسباب رکھا جاتا ہے
رہن کی حالانکہ اس برتن و ظرف و تھیلی میں راہن کا اسباب و متاع ہے تو سپرد کرنا صحیح نہیں ہے۔ ویمنع تسلیم الدابۃ
المرہونۃ الحمل علیہا فلا یتم حتی یلقی الحمل لانہ شاغل لہا۔ اور اگر گھوڑا و بیل وغیرہ جانور رہن کیا حالانکہ اسپر
راہن کا بوجھ لدا ہوا ہے تو سپردگی سے مانع ہے پس رہن پورا نہوگا یہاں تک کہ بوجھ کو اتار دے اسواسطے کہ وہ بار برداری
میں پھنسا ہوا ہے ف — تو فارغ نہیں ہے اور مرہون کی شرط یہ کہ فارغ ہو۔ بخلاف ما اذا رہن الحمل دونہا
حیث یکون رہنا تاما اذا دفعہا الیہ۔ برخلاف اسکے اگر اس اسباب کو رہن کیا جو جانور پر لدا ہوا ہے بدون
جانور کے وجب مرتہن کے سپرد کرے یعنی تخلیہ کر دے و قبضہ دیدے تو وہ رہن کامل ہو جائیگا۔ لان الدابۃ مشغولۃ
بہ۔ اسواسطے کہ اس بار میں جانور مشغول ہے ف — اور بار مذکور مشغول نہیں ہے بلکہ فارغ ہے۔ فصار کما اذا رہن
متاعا فی دار او وعاء دون الدار والوعاء۔ تو ایسا ہوگیا جیسے کوئی متاع رہن کی جو کسی مکان یا ظرف میں رکھی
ہے بدون اس مکان یا ظرف کے ف — تو رہن صحیح اور سپردگی جائز ہے کیونکہ متاع تو اسی طرح رکھی جاتی ہے اور اس سے
یہ لازم نہیں آتا کہ متاع مذکور فارغ نہیں ہے ہاں مکان یا ظرف البتہ فارغ نہیں بلکہ متاع مذکور میں پھنسا ہوا ہے۔ خلاصہ یہ کہ
متاع مذکور اس مکان یا ظرف کے کام میں لگی ہوئی نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا رہن سرجا علی دابۃ او لجاما فی
راسہا ودفع الدابۃ مع السرج واللجام حیث لا یکون رہنا حتی ینزعہ منہا ثم یسلمہ الیہ لانہ من توابع
الدابۃ بمنزلۃ الثمرۃ للنخیل حتی قالوا یدخل فیہ من غیر ذکرہ۔ برخلاف اسکے اگر ایسی زین رہن کی جو
گھوڑے پر لگی ہے یا ایسی لگام رہن کی جو گھوڑے کے منہ میں دی ہوئی ہے اور گھوڑا مع زین و لگام کے سپرد کر دیا تو
یہ زین یا لگام ابھی رہن نہوگی (اگر ضائع ہو جاوے تو راہن کا مال گیا) یہاں تک کہ جانور سے جدا کر کے جب سپرد
کرے تو اب رہن ہو جائیگی اسواسطے کہ یہ اس حالت میں گھوڑے کے تابع ہے۔ جیسے درختوں کے تابع انکے پھل ہوتے
ہیں حتی کہ مشائخ نے فرمایا کہ اگر گھوڑا رہن کیا جس پر زین و لگام لگی ہے تو زین و لگام بھی گھوڑے کے تابع ہو کر رہن میں
بدون بیان کے داخل ہو جائیگی ف — خلاصہ یہ کہ اگر وہ گھوڑے کے استعمال میں ہو تو وہ گھوڑے کے تابع ہے

Marfat.com

پس جب تک جدا نکرے تب تک سپردگی صحیح نہیں ہے اور اگر وہ استعمال کے طور پر نہو بلکہ گھوڑے پر اسباب کی طرح لدی ہو تو سپردگی صحیح ہے کیونکہ گھوڑا اس زین ولگام کے لاد کرلے چلنے کے واسطے قرار دیا گیا ہے۔ واضح ہو کہ سابق میں مذکور ہوا کہ رہن ایسے ہی قرضہ کے عوض جائز ہے جسکا وجوب ظاہر ہو یا ایسے ہی عین کے عوض جائز ہے جو اپنی ذات سے مضمون ہو پس اگر قرضہ ایسا نہو یا عین بذات خود مضمون نہو بلکہ مانند مبیع کے ہو جو بعوض ثمن کے مضمون ہے نہ بذات خود تو اسکے عوض رہن جائز نہیں ہے۔ قال لا یصح الرہن بالامانات۔ فرمایا کہ امانتوں کے عوض رہن صحیح نہیں ہے ف یعنی وہ رہن نہیں ہوگا اور نہ احکام رہن جاری ہونگے۔ کالودائع۔ جیسے ودیعتیں ف حتی کہ اگر ایک نے دوسرے کو ودیعت سپرد کی اور مستودع سے بمقابلہ ودیعت کے رہن لیا تو صحیح نہیں ہے۔ والعواری۔ اور جیسے عاریتیں ف کہ کسی نے دوسرے کو کوئی چیز عاریت دی اور مستعیر سے اسکے عوض رہن لیا تو جائز نہیں ہے۔ والمضاربات۔ اور جیسے مضاربتیں ف کہ مثلاً زید نے ہزار روپیہ خالد کو نصف نفع کی قرارداد پر تجارت کے واسطے مضاربت دیا اور خالد سے اسکی انگوٹھی قیمتی ہزار روپیہ مثلاً رہن لی تو باطل ہے۔ ومال الشرکۃ۔ اور جیسے مال شرکت ف کہ باہم دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے بعوض اپنے زر شرکت کے کچھ رہن لیا تو باطل ہے۔ لان القبض فی باب الرہن قبض مضمون فلا بد من ضمان ثابت لیقع القبض مضمونا ویتحقق استیفاء الدین منہ۔ اسواسطے کہ رہن کے معاملہ میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ ضمانی قبضہ ہوتا ہے تو ضمانت ثابت ہونا ضرور ہے یعنی ضمانت کا وجود ہونا کہ قبضہ مذکور ضمانی واقع ہو اور اس قبضۂ مرہون سے وصول قرضہ متحقق ہو ف اور یہ بات امانتوں میں نہیں ہوتی تو انکے مقابلہ میں رہن ممکن نہیں ہے۔ وکذلک لا یصح بالاعیان المضمونۃ بغیرہا کالمبیع فی ید البائع۔ اور اسی طرح دینوں کے سوائے ایسے اعیان کے عوض بھی رہن صحیح نہیں جو اپنی ذات کے سوائے دوسری چیز کے عوض مضمون ہوں جیسے بائع کے قبضہ میں مبیع ہے ف کہ وہ بعوض ثمن کے مجبوس مضمون ہے اور بذات خود مجبوس مضمون نہیں ہے۔ لان الضمان لیس بواجب فانہ اذا ہلک العین لم یضمن البائع شیئا لکنہ یسقط الثمن وہو حق البائع فلا یصح الرہن۔ اسواسطے کہ مبیع کی ضمان واجب نہیں چنانچہ اگر عین مذکور یعنی مبیع اپنے بائع کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو بائع کچھ ضامن نہیں ہوتا ہے لیکن ثمن ساقط ہو جائیگا اور وہ بائع کا حق ہے تو مبیع کے عوض رہن لینا صحیح نہیں ہے۔ فاما الاعیان المضمونۃ لعینہا۔ رہیں وہ اعیان جو اپنی ذات سے مضمون ہوتی ہیں ف یعنی کہ وہ ایسی ہیں کہ جب ہر اوراگر تلف ہو جاویں تو انکی ضمان واجب ہے۔ وہی ان یکون مضمونا بالمثل او بالقیمۃ عند ہلاکہ۔ یعنی بوقت تلف ہونے کے انکے مثل یا قیمت کی ضمان واجب ہو ف تو ایسی عین بذات خود مضمون ہے کیونکہ عین کے تاوان خود یا جو اسکے مثل ہے مثلاً گیہوں غصب کیے تو خود یہی گیہوں پھیرے اور اگر تلف ہو گئے مثلاً کھا لیے یا سڑ گئے تو انکے مثل گیہوں دے اور اگر بکری غصب کر کے تلف کی تو اسکی قیمت دے کیونکہ گیہوں کا مثل اور بکری کی قیمت اسکے قائم مقام ہے تو یہ عین ایسی ہے کہ اسکی ذات مضمون بذات خود ہے۔ چنانچہ شیخ مصنف رح نے کہا۔ مثل المغصوب۔ ایسی اعیان کی مثالیں یہ ہیں ۱۔ مغصوب ف چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وبدل الخلع۔ ۲۔ جیسے خلع کا معاوضہ ف جبکہ کوئی عین مانند غلام وبکری وگیہوں معین کے ٹھہرا ہو تو یہ عورت پر مضمون بذات خود ہے حتی کہ اسکے عوض شوہر کو رہن لینا جائز ہے۔ وبدل الصلح عن دم العمد۔ ۳۔ جیسے قتل عمد سے صلح کا عوض ف جبکہ صلح کسی مال عین مانند غلام وبکری وگیہوں معین پر واقع ہوئی ہو تو یہ چیزیں بذات خود مضمون ہیں پس جو اعیان اس قسم کے ہوں کہ انکی ذات کی ضمانت میں بوقت تلف کے مثل یا قیمت واجب ہو۔ یصح الرہن بہا۔ تو ایسے اعیان کے عوض میں رہن صحیح ہے۔ لان الضمان متقرر فانہ ان کان

Marfat.com

قائماً وجب تسلیمه وان کان هالکاً تجب قیمته فکان رهنا بما هو مضمون فیصح - اسواسطے کہ تاوان مضمون
ثابت ہے چنانچہ اگر ایسی عین مضمون بذات خود قائم ہو تو اسی کو سپرد کرنا واجب ہے اور اگر تلف ہو تو اسکی قیمت واجب ہے (یا مثل
واجب ہے) تو رہن بعوض ایسی چیز کے واقع ہوا جو مضمون ہے پس رہن صحیح ہے ف — برخلاف مبیع کے کہ اگر وہ بائع کے
پاس تلف ہو تو بائع پر اسکی مثل یا قیمت واجب نہیں ہے بلکہ ثمن ساقط ہو جائیگا تو اسکے عوض رہن نہیں صحیح ہے - واضح ہو کہ
(درک) ایک لفظ ہے جو کتاب البیوع میں وکتاب الکفالہ میں گذرا جس سے یہ مراد ہے کہ مشتری نے کوئی چیز خریدی اور دام
نقد دیدیے تو مشتری کو درک کا خوف ہے یعنی شاید یہ مبیع ایسی چیز ہو جو کسی دوسرے کی ملک ہو اور وہ اپنا استحقاق ثابت
کرکے مجھ سے لے لے تو اس صورت میں میرا ثمن ضائع ہو جائیگا - **قال والرهن بالدرک باطل والکفالة بالدرک
جائزة** - جامع صغیر میں ہے کہ درک کے عوض رہن لینا باطل ہے اور درک کی کفالت کرنا جائز ہے ف — حتی کہ اگر بائع نے
کہا کہ تجھے کچھ خوف نہیں کرنا چاہیے اور میں تیرے اطمینان کے واسطے اس درک کے عوض یہ چیز رہن دیتا ہوں تو یہ
باطل ہے یعنی یہ رہن کے حکم میں نہیں ہے - اور اگر بائع نے درک کا کفیل دیا یعنی مثلاً زید نے کہا کہ میں بائع کی طرف سے
تیرے واسطے درک کا کفیل ہوں کہ اگر مبیع میں تجھے درک پیش آیا تو تیرے ثمن کا میں ضامن ہوں تو یہ کفالت جائز ہے پس
معلوم ہوا کہ درک کے بارہ میں رہن وکفالت میں فرق ہے - **والفرق ان الرهن للاستیفاء** - اور فرق یہ ہے کہ رہن
تو استیفاء حق کے واسطے ہوتا ہے - **ولا استیفاء قبل الوجوب** - اور استیفاء قبل وجوب کے نہ دارد ہے ف —
یعنی ابھی تک بائع کے ذمہ بوجہ درک کے کچھ واجب ہونا ظاہر نہیں ہوا تو مشتری نے رہن سے کس حق کا استیفاء کیا - اگر
کہا جاوے کہ آیندہ جو پیدا ہو اسوقت کے واسطے ابھی سے بذریعہ رہن کے مالک کر دیا تو جواب یہ کہ رہن اسطرح بھی جائز
نہیں - **واضافة التملیک الی زمان فی المستقبل لا تجوز** - اور تملیک کو آیندہ زمانہ کی جانب نسبت کرنا بھی نہیں
جائز ہے ف — حتی کہ اگر ایک نے دوسرے کے پاس کوئی مال عین اس طور پر رہن کیا کہ جب کبھی آیندہ زمانہ میں مجھ
پر تیرا قرضہ ثابت ہو یا حاصل ہو تو یہ رہن ہے تو ایسا رہن باطل ہے یعنے یہ رہن نہیں ہوگا لہذا درک کی صورت میں باطل ہے کہ آیندہ
اگر مجھے درک پیش آوے تو اسوقت یہ رہن ہے - **اما الکفالة فلالتزام المطالبة والتزام الافعال یصح مضافا
الی المآل** - رہی کفالت تو وہ مطالبہ کا التزام کرنے کے واسطے ہے یعنی میں نے اپنے اوپر لازم کیا کہ تیرا مطالبہ برداشت کروں
اور افعال کا التزام کرنا آیندہ زمانہ کی طرف مضاف کرکے صحیح ہوتا ہے - **کما فی الصوم والصلوٰة** - جیسے نماز وروزہ میں
ہے ف — کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے توفیق خیر یا صحت عطا فرمائی تو مجھ پر دو رکعت نماز یا ایک یوم روزہ ہے پس یہ نذر صحیح ہے
حتی کہ جب مراد پوری ہو اسوقت یہ لازم ہوگا تو اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا التزام کرنا آیندہ زمانہ کی اضافت سے صحیح ہے پس
کفالت سے التزام مطالبہ بھی صحیح ہے - **ولهذا تصح الکفالة بما ذاب له علی فلان** - اور اسی وجہ سے ایسے مال کی کفالت
کرنا جو زید کے واسطے فلاں پر ثابت ہو یعنے پیدا ہو ولازم آوے صحیح ہے ف — چنانچہ زید نے اگر فلاں مذکور کے ساتھ
بعد اسکے معاملات کیے اور سو روپیہ واجب الادا نکلا تو کفیل مذکور اس مال کا کفیل ہے اگرچہ بوقت کفالت کے زید کا
فلاں مذکور پر کچھ نہیں تھا - **ولا یصح الرهن** - اور ایسے معاملہ کے واسطے رہن نہیں صحیح ہے ف — حتی کہ اگر زید کو اس
مال کے واسطے رہن دیدیا جو اسکا فلاں شخص پر پیدا ولازم الادا ہو تو باطل ہے اسواسطے کہ زید نے جو اسوقت مرہون پر
قبضہ کیا تو یہ مرہون نہیں اسواسطے کہ قبضہ استیفاء نہیں ہو سکتا کیونکہ کوئی حق بالفعل واجب نہیں ہے جسکے استیفاء کا قبضہ ہو
فلو قبضه قبل الوجوب فهلک عنده یهلک امانة لانه لا عقد حیث وقع باطلا - پس اگر مشتری نے اس رہن پر
قبضہ کیا جو بعوض درک کے دیا گیا ہے پس وہ مشتری مرتہن کے پاس تلف ہوا تو امانت میں تلف ہوا اسواسطے کہ کوئی عقد

ضمانت نہیں ہی اس بہت سے کہ وہ عقد تو باطل واقع ہوا ف یعنی عقد رہن تو باطل تھا پس رہن کے نام سے
سپرد کرنے والے کی اجازت رکھی تو گویا اسنے اپنے مال عین کو دوسرے کے پاس رکھ دیا اور یہ ودیعت کے معنی ہو گئے
پس تلف ہو جانے سے مشتری ضامن نہوگا۔ پھر رہن باطل ہونا ہر ایسے عوض مین ہی جو مضمون نہو اور نہ اسکے ثبوت کا
یقین بمقتضائے رہن ہو چنانچہ حق درک واجب ہو جانا کچھ لازمی امر نہیں ہی اور نہ وہ بالفعل لازم آیا ہی تو رہن باطل اور
عین مقبوضہ امانت مین تلف ہوگئی۔ **بخلاف الرہن بالدین الموعود** ۔ برخلاف ایسے رہن کے جو مقابلہ ایسے
قرضہ کے ہو جو وعدہ دیا گیا ہی ف یعنی دین ابھی دیا نہیں مگر اس رہن دینے پر قرض دینے کا وعدہ کیا ہی۔ وہو
ان **یقول رہنتک ہذا لتقرضنی الف درہم**۔ اور وہ اسطرح کہ راہن نے کہا کہ مین نے تجھے یہ مال عین رہن
دیا تاکہ تو مجھے ہزار درم قرضہ دے ف یعنی مثلاً زید نے بکر کو وعدہ دیا کہ اگر تو مجھے اپنا یہ غلام رہن دے تو مین تجھے
ہزار درم قرضہ دون پس بکر نے اسی موعود پر رہن دیا حالانکہ ہنوز قرضہ نہیں پایا ہی تو وہم ہوتا ہی کہ یہ رہن بھی باطل ہو
اور غلام مذکور اگر تلف ہو جاوے تو امانت مین جاوے پس شیخ مصنف رحمہ نے بیان کیا کہ یہ مثل رہن الدرک وغیرہ وجوہ
باطل کے نہیں ہی کہ جسمین قرضہ واجب موجود نہیں اور نہ موعود ہی بخلاف قرضہ موعود کے عوض رہن کے مثلاً کہا کہ مین نے
یہ غلام تجھے اس قرار پر رہن دیا کہ تو مجھے ہزار درم قرضہ موعود دے۔ **و ہلک فی ید المرتہن** ۔ اور مرہون مذکور اس
شخص کے قبضہ مین تلف ہوا ف حالانکہ ابھی اسنے ہزار درم قرضہ نہیں دیا تھا۔ تو یہ مثل رہن الدرک کے امانت
ہوگا۔ **حیث یہلک بما سمی من المال بمقابلتہ** ۔ کیونکہ یہ مرہون تو اسی مال کے عوض تلف قرار دیگا جو اسکے
مقابلہ مین بیان کیا ہی ف حتی کہ ہزار درم ضمان مثال مذکور مین بذمہ مرتہن ہونگے۔ اور یہ قرضہ بعدم دین غیرہ
ہوگا۔ **لان الموعود جعل کالموجود باعتبار الحاجۃ** ۔ اس دلیل سے کہ بوجہ ضرورت و حاجت کے جو وعدہ دیا گیا
وہ بمنزلہ موجود کے قرار پایا ف اور یہ امر شائع ہی کہ مرہون سپرد کرنے کا اطمینان دیتے پھر مرتہن سے قرضہ لیتے
ہین کیونکہ رہن دینا لازمی امر نہیں ہی تو گویا قرضہ پہلے لے لیتے ہین پھر اسکی استیفا مین مرہون دیتے ہین پس شرعاً یہ دین
عوض حق واجب قرار پایا ہی۔ **ولانہ مقبوض بجہۃ الرہن الذی یصح علی اعتبار وجودہ فیعطی لہ حکمہ** ۔ اور
اس دلیل سے کہ یہ مرہون بوجہ رہن کے مرتہن کے قبضہ مین آیا کہ جسکے موجود ہونے کے اعتبار پر رہن صحیح ہی تو اسکو بھی
رہن موجود کا حکم دیا گیا ف یعنی اگر وہ ہزار درم دیتا تو یہ رہن صحیح ہونا یقینی تھا پس جو اسی کی جہت پر رہن ہوا ہو
بھی اسی کا حکم دیا گیا گویا قرضہ دینے کے بعد اسنے رہن دیا ہی۔ **کالمقبوض علی سوم الشراء** ۔ جیسے وہ متاع جو خرید
کی جہت پر قبضہ کی گئی ف مثلاً زید نے بکر کا گھوڑا چکایا اور اسنے ہزار روپیہ دام تبلائے پس وہ خرید کے طور پر
گھوڑا اپنے قبضہ مین لایا اگرچہ ایجاب و قبول ابھی واقع نہیں ہوا پھر وہ گھوڑا تلف ہوا تو کتاب البیوع مین مذکور ہوا
کہ قابض پر وہ دام لازم ہونگے جنکے بیان پر اسنے بطور خرید قبضہ کیا تھا گویا خرید واقع ہو جانے کا اعتبار کر لیا اسی طرح
یہاں جس وجہ رہن پر مرتہن نے قبضہ کیا وہ موجود قرار پاویگی اور یہ قبضہ اسی کی جہت پر قرار پاویگا اور ہر صورت اسکو
رہن کا حکم ہوگا۔ **فیضمنہ** ۔ تو قابض اس مرہون کا ضامن ہوگا ف اور امانت کا تلف نہیں ہوگا۔ (تنبیہ) بیع سلم
مین جو مال بالفعل دیا گیا وہ راس المال ہی کہ اسپر جدائی سے پہلے قبضہ شرط ہی اور جو راس المال ٹھہرا اسکے بدلے مین غیر جنس
لینا نہین جائز ہی اور راس المال کے عوض جو مبیع ٹھہری مثلاً سو روپیہ بالفعل دیئے تاکہ ایک ماہ کی مدت پر سو من گیہون ادا کرے
تو یہ گیہون مسلم فیہ ہین اور اسکے بدلے مین بھی غیر جنس لے لینا منع ہی جیسے اشرفی ٹھہرانے مین روپیہ قرار پائے تو روپیون کے
عوض اناج لے لینا منع ہی بلکہ قبضہ کرنے کے بعد جو چاہے خریدے ۔ بالجملہ اصل یہ قرار پائی ہی کہ راس المال و مسلم فیہ اگر نقو

کی بیع میں کسی کے عوض قبضہ سے پہلے غیر جنس کا مبادلہ جائز نہیں ہے۔ قال ویصح الرہن برأس مال السلم وثمن الصرف والمسلم فیہ۔ قدوری نے ذکر کیا کہ سلم کی راس المال کے عوض میں یا بیع الصرف کے کسی ثمن کے عوض میں اور مسلم فیہ کے عوض میں رہن لینا صحیح ہے ف۔۔۔ اور امام زفرؒ سے یہ ہوتا ہے کہ رہن اس وجہ سے جائز ہوگا کہ رہن تو عوضی استیفاء کا قبضہ ہے اور ان چیزوں کا عوض غیر جنس لینا جائز نہیں ہے جیسا کہ اوپر اصل مذکور ہوئی چنانچہ فرمایا۔ وقال زفرؒ لا یجوز لان حکمہ الاستیفاء وہذا استبدال لعدم المجانسۃ وباب الاستبدال فیہا مسدود۔ اور زفرؒ نے فرمایا کہ انکے عوض رہن اس دلیل سے جائز نہیں ہے کہ رہن کا حکم یہ کہ استیفاء ہو اور یہ استبدال ہے کیونکہ ہمجنس ہونا غائب ہے اور ان چیزوں میں استبدال کا دروازہ مسدود ہے ف۔۔۔ یعنی جب ان چیزوں کے عوض رہن لیا تو گویا عوض حق کا استیفاء کر لیا لیکن یہ عین حق نہیں ہے کیونکہ رہن ہے تو عین کے بدلے اسکو لیا حالانکہ اصل مذکورہ بالا سے معلوم ہو چکا کہ ان چیزوں کی عوض انکی غیر جنس لینا جائز نہیں ہے تو رہن جائز نہ ہوا ف۔۔۔ لیکن اس دلیل میں کلام یہ کہ غیر جنس کا مطلقا دعوی غیر مسلم ہے۔ ولنا ان المجانسۃ ثابتۃ فی المالیۃ فیتحقق الاستیفاء من حیث المال وہو المضمون علی ما مر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمجنس ہونا مالیت کی راہ سے موجود ہے یعنے جیسے یہ چیزیں مال ہیں اسی طرح مرہون بھی مال ہے تو مالیت کی راہ سے استیفاء ثابت ہو گیا اور مضمون یہی مالیت ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے ف۔۔۔ ورنہ عین مرہون تو امانت ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ تم نے جو کہا کہ رہن کا حکم استیفاء ہے اسکے دو معنی ہیں اول یہ کہ استیفاء باعتبار عین ہے تو یہ غیر مسلم ہے اسواسطے کہ مرہون کا عین تو امانت ہے اور وہ مرتہن نے استیفاء نہیں کیا تاکہ غیر جنس سے استبدال لازم آوے۔ اور دوم یہ کہ استیفاء باعتبار مالیت ہے اور یہ مسلم ہے لیکن مالیت کی راہ سے جسکے عوض رہن لیا اور مرہون دونوں ہمجنس ہیں تو راس المال یا مسلم فیہ یا ثمن الصرف کا استبدال قبضہ سے پہلے کسی غیر جنس سے نہوا بلکہ مالیتی جنس سے ہوا اور یہ خلاف اصل نہیں ہے۔ قال والرہن بالمبیع باطل لما بینا انہ غیر مضمون بنفسہ۔ اور بائع سے مبیع کے عوض رہن لینا باطل ہے کیونکہ ہمنے بیان کر دیا کہ مبیع اپنی ذات سے مضمون نہیں ہے ف۔۔۔ بلکہ بعوض ثمن کے مضمون ہے حتی کہ اگر مبیع تلف ہو جاوے تو ثمن ساقط ہو جائیگا اور مبیع کی ذاتی ضمانت کچھ واجب نہوگی حتی کہ مبیع کی قیمت یا مثل کچھ واجب نہیں ہوگا۔ لہذا مبیع کے عوض بائع نے جو کچھ مشتری کو رہن دیا وہ رہن کے حکم میں نہوگا۔ فان ہلک ذہب بغیر شیء۔ پس اگر مشتری کے پاس مرہون تلف ہو گیا (بدون فعل مشتری کے) تو وہ مفت گیا ف۔۔۔ اور بائع کی امانت ضائع ہوئی لانہ لا اعتبار للباطل فبقی قبضا باذنہ۔ اسواسطے کہ جو رہن باطل ہو اسکا کچھ اعتبار نہیں یعنے وہ کچھ بھی عقد حکم نہیں ہے تو خالی یہ رہگیا کہ بائع کی اجازت سے مشتری نے اس چیز پر قبضہ کیا ف۔۔۔ تو وہ مشتری کے پاس بائع کی امانت تھی اور امانت جب امین کے بدون حرکت خود ضائع ہو تو امین اسکا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ بالجملہ حاصل یہ ہوا کہ مبیع کے عوض رہن صحیح نہیں ہے اور عقد سلم کے راس المال یا مسلم فیہ کے عوض اور عقد الصرف کے ثمن کے عوض رہن جائز ہے۔ وان ہلک الرہن بثمن الصرف وراس مال السلم فی مجلس العقد تم الصرف والسلم وصار المرتہن مستوفیا لدینہ لتحقق القبض حکما۔ اگر وہ رہن جو بعوض ثمن صرف یا راس المال سلم کے عوض تھا وہ مجلس عقد ہی میں تلف ہو گیا تو عقد صرف وسلم پورا ہو گیا اور مرتہن اپنے قرضہ کو وصول پانے والا ہو گیا کیونکہ حکمی قبضہ متحقق ہو گیا ف۔۔۔ اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ عقد سلم میں راس المال پر قبضہ ہونا جدائی سے پہلے شرط ہے حتی کہ اگر سو روپیہ بابت سو من گندم کے ٹھہرائے تو اسی مجلس عقد میں راس المال سو روپیہ پر قبضہ ضرور ہے حتی کہ اگر قبضہ سے پہلے جدا ہو جاویں تو سلم باطل ہو جائیگی پھر قبضہ راس المال خواہ حقیقی ہو اسطرح کہ سو روپیہ دیدیا گیا۔ خواہ حکمی ہو جیسے سو روپیہ کے عوض گھوڑا رہن دیدیا یعنی قبضہ

پھر گھوڑا تلف ہوگیا کیونکہ حکماً اسنے وصول پایا اور اسی طرح عقد الصرف میں باہمی قبضہ شرط ہو مثلاً زید نے ایک اشرفی کی بیع الصرف خالد کے ساتھ سولہ روپیہ پر ٹھہرائی تو خالد اشرفی پر اور زید سولہ روپیہ پر اسی مجلس میں قبضہ کر لیں ورنہ صرف باطل ہو خواہ حقیقی قبضہ ہو یا ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کو رہن دیدے۔ اور یہ اسی مجلس میں تلف ہو جاوے تو حکماً اسنے وصول پایا۔ پس معلوم ہوا کہ مسئلہ مذکورہ کے معنی یہ ہیں کہ عقد سلم میں جب راس المال کے عوض رہن دے تو رہن صحیح ہو لیکن بعد اسکے دیکھا جاوے کہ اگر اسی مجلس میں مرہون تلف ہوا تو مرتہن نے حکماً راس المال وصول پایا پس عقد سلم پورا ہوگیا کیونکہ راس المال کی نسبت یہی شرط تھی کہ مجلس عقد ہی میں اسپر قبضہ ہو جاوے۔ اور یہی حال عقد صرف میں ہو وان افترقا قبل ہلاک الرہن بطلا لفوات القبض حقیقۃ وحکما۔ اور اگر مرہون تلف ہونے سے پہلے دونوں جدا ہوگئے تو عقد سلم و صرف دونوں باطل ہو جاوینگے کیونکہ حقیقی قبضہ یا حکمی قبضہ دونوں ندارد ہیں **ف** چنانچہ حقیقی قبضہ ندارد ہونا تو ظاہر ہے اسلیے کہ اسنے راس المال یا ثمن صرف کے عوض صرف رہن دیا ہو اور رہن تو مضبوطی کے واسطے ہو لیکن جب تلف ہو جاتا ہو تو مرتہن اپنا حق بھر پانے والا ہو جاتا ہو تو حکماً قرضہ وحق وصول پاتا ہو اور یہاں صورت یہ کہ جدائی سے پہلے رہن تلف نہیں ہوا تو جسکو راس المال لینا چاہیے یا ثمن صرف لینا چاہیے اسنے حکماً بھی یہ حق وصول نہیں پایا بلکہ صرف رہن پایا ہو اور رہن کچھ وصول قرضہ نہیں ہو بلکہ قرضہ کے واسطے مضبوطی ہو تو بدون وصول حق کے جدا ہوئے پس عقد سلم یا عقد صرف باطل ہوگیا اور مرتہن کے پاس جو رہن موجود ہو یہ مانع نہیں بلکہ جسقدر مال کے عوض دیا گیا تھا اسی کے عوض مضمون ہو کیونکہ عقد رہن صحیح واقع ہوا تھا۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر یہ بات معلوم ہو کہ عقد سلم میں راس المال پر اسی مجلس میں قبضہ ہونا البتہ شرط ہو اور مسلم فیہ مثلاً سو من گیہوں تو یہ اُدھار ہوتے ہیں پس اگر رب السلم نے سو روپیہ راس المال دیدیا اور مسلم الیہ سے سو من گیہوں کے عوض رہن لیا تو رہن صحیح ہو۔ اور عقد سلم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط نہیں ہو کہ مرہون اسی مجلس میں تلف ہو جاوے کیونکہ مسلم فیہ پر اسی مجلس میں قبضہ شرط نہیں ہو پس اگر مسلم الیہ نے راس المال پر قبضہ کر لیا اور رب السلم نے مرہون مقبوض لے لیا پھر دونوں جدا ہوگئے تو عقد سلم صحیح ہو۔ **وان ہلک الرہن بالمسلم فیہ بطل السلم بہلاکہ** ومعناہ انہ یصیر مستوفیا للمسلم فیہ فلم یبق السلم۔ اور اگر مرہون جو مسلم فیہ کے عوض رہن ہو تلف ہوا تو اسکے تلف ہونے سے سلم باطل ہوگئی اور باطل ہونے سے یہ مراد ہو کہ عقد مذکور ختم ومنتہی ہوگیا کہ رب السلم نے حکماً مسلم فیہ کو بھر پایا تو اب سلم باقی نہیں رہی **ف** اور باطل کے یہ معنی ہیں کہ عقد سلم سٹ گیا جیسا کہ باطل کے لفظ سے وہم ہوتا ہو۔ **ولو تقاسخا السلم وبالمسلم فیہ رہن یکون ذلک رہنا براس المال حتی یحبسہ لانہ بدلہ فصار کالمغصوب اذا ہلک وبہ رہن یکون رہنا بالقیمۃ**۔ اور اگر رب السلم ومسلم الیہ نے باہمی رضامندی سے عقد سلم کو فسخ کر لیا اور حال یہ کہ مسلم فیہ کے عوض مسلم الیہ نے رب السلم کو رہن دیا ہو تو یہ مرہون بعوض راس المال کے رہن ہوگا حتی کہ رب السلم اسکو اپنا راس المال وصول کرنے تک محبوس رکھیگا اسواسطے کہ راس المال ہی مسلم فیہ کا بدل ہو یعنے مسلم فیہ کی قیمت یہی راس المال ہو تو جب مسلم فیہ ندارد ہوا تو اسکا بدل اسکی جگہ قائم ہوگا تو ایسا ہوگیا جیسے مال مغصوب تلف ہوا حالانکہ غاصب نے اسکے عوض رہن دیا تھا تو یہ مرہون بعوض قیمت مغصوب کے رہن ہوگا **ف** اسی طرح جب مسلم فیہ ندارد ہوا تو اسکی قیمت یعنی راس المال کے عوض رہن رہیگا یہ اسوقت کہ مرہون باقی ہو۔ **ولو ہلک الرہن بعد التفاسخ یہلک بالطعام المسلم فیہ لانہ رہن بہ وان کان محبوسا بغیرہ**۔ اور اگر عقد سلم فسخ کرنے کے بعد مرہون تلف ہوگیا تو بعوض اناج مسلم فیہ کے تلف ہوگا اسواسطے کہ وہ تو مسلم فیہ ہی کے عوض رہن تھا اگرچہ دوسری چیز کے عوض میں محبوس ہو **ف** یعنے محبوس تو ادائے راس المال تک تھا لیکن اصل میں مرہون بعوض مسلم فیہ تھا پس اگر ادائے راس المال پورا ہوا تو مرہون کا تلف رہن ہو جائیگا اور اگر یہ نہوا بلکہ مرہون

Marfat.com

تلف ہوا تو جس چیز کے عوض رہن تھا وہ بھر پائی تو گویا رب السلم نے مسلم فیہ بھر پایا البتہ بشرطیکہ مرہون کی قیمت میں وفا ہے کم ہو۔ کمن باع عبدا وسلم المبیع واخذ بالثمن رہنا ثم تقایلا البیع لہ ان یحبسہ لاخذ المبیع لان الثمن بدلہ جیسے کسی نے ایک غلام فروخت کیا اور یہ مبیع سپرد کی اور ثمن کی عوض کچھ رہن لیا (مثلاً گھوڑا) پھر دونون نے بیع کا اقالہ کر لیا تو بائع کو اختیار ہے کہ مرہون کو روک رکھے حتی کہ مبیع لے لے اسواسطے کہ ثمن تو مبیع کا عوض ہے۔ ولو ہلک المرہون یہلک بالثمن لما بینا۔ اور اگر یہ مرہون تلف ہو گیا تو بعوض ثمن کے تلف ہو گا بوجہ مذکورہ بالا ف کیونکہ مرہون در اصل بعوض ثمن ہے۔ وکذا لو اشتری عبدا شراء فاسدا وادی ثمنہ۔ اور اسی طرح اگر کوئی غلام بطور فاسد خریدا (جسکا توڑنا واجب شرعی ہے) اور اسکا ثمن ادا کر دیا ف پھر شرعی حکم سے بیع پھیرنی چاہی۔ لہ ان یحبسہ لیستوفی الثمن۔ تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس غلام کو (جو بمنزلہ مرہون کے ہے) روک رکھے یہان تک کہ اپنا ثمن وصول کر لے۔ ثم لو ہلک المشتری فی ید المشتری یہلک بالقیمۃ۔ پھر اگر یہ خریدا ہوا غلام (جو بمنزلہ مرہون ہے) مشتری کے پاس تلف ہو گیا تو اپنی قیمت کے عوض تلف ہو گا ف پس لازم آویگا کہ مشتری اسکی قیمت ادا کر کے اپنا ثمن بائع سے واپس لے جیسے فسخ سلم کے بعد مرہون تلف ہونے کی صورت میں رب السلم پر لازم ہے کہ مسلم فیہ کے مثل طعام دیکر اپنا راس المال واپس لے۔ قال ولا یجوز رہن الحر والمدبر والمکاتب وام الولد لان حکم الرہن ثبوت ید الاستیفاء ولا یتحقق الاستیفاء من ہؤلاء لعدم المالیۃ فی الحر وقیام المانع فی الباقین۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ آزاد کو رہن کرنا و مدبر و مکاتب و ام ولد کو رہن کرنا جائز نہیں ہے اسواسطے کہ رہن کا حکم یہ ہے کہ قبضہ استیفاء حاصل ہو اور آزاد وغیرہ ان سب سے استیفاء نہیں ہو سکتا اسواسطے کہ آزاد میں تو مالیت نہ دارد ہے اور مدبر و مکاتب و ام الولد میں مانع موجود ہے ف کہ ان میں آزادی کا استحقاق ثابت ہو چکا تو انکی بیع جائز نہیں ہے۔ ولا یجوز الرہن بالکفالۃ بالنفس وکذا بالقصاص فی النفس وما دونہا لتعذر الاستیفاء۔ اور حاضر ضامنی کے عوض رہن لینا نہیں جائز ہے اور اسی طرح قصاص نفس یا اس سے کم کسی عضو کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے کیونکہ استیفاء غیر ممکن ہے ف مثلاً حاضر ضامنی کے عوض مکان لیا تو جب ضامن نے مدعا علیہ کو حاضر نکیا تو مکان سے اسکا عوض کیونکر حاصل ہو سکتا ہے یا قصاص خواہ قتل ہو یا مثلاً ہاتھ کاٹنے کا قصاص ہو تو جب اسکے عوض مکان رہن لیا تو مکان سے یہ قصاص حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ بخلاف ما اذا کانت الجنایۃ خطأ لان استیفاء الارش من الرہن ممکن۔ برخلاف اسکے اگر جرم خطأ ہو یعنی جسکی عوض دیت یا جرمانہ ارش لازم آتا ہے تو رہن لینا جائز ہے اسواسطے کہ مرہون سے دیت یا ارش حاصل کرنا ممکن ہے ف کہ مرہون کو فروخت کر کے اسی قدر روپیہ حاصل کر سکتا ہے۔ ولا یجوز الرہن بالشفعۃ لان المبیع غیر مضمون علی المشتری۔ اور شفعہ کے عوض رہن لینا نہیں جائز ہے اسواسطے کہ مشتری کے ذمہ مبیع مضمون نہیں ہے ف حتی کہ اگر مبیع تلف ہو جاوے تو مشتری کے ذمہ اسکا مثل یا قیمت بطور تاوان لازم نہیں ہے۔ صورت یہ ہے کہ زید و بکر کی زمین باہم متصل ہے مگر زید کی زمین دریا سے ملحق ہے اور بکر کی زمین اوپر ہے پس زید نے اپنی زمین خالد کے ہاتھ فروخت کی اور بکر نے شفعہ طلب کیا تو خالد سے رہن نہیں جائز ہے کیونکہ اگر دریا کی دھار بدلی اور اسنے زید کی مبیعہ زمین کاٹ کر دھارا کر لیا تو خالد پر اسکی ضمان واجب نہو گی۔ ولا بالعبد الجانی والعبد المدیون المأذون۔ اور غلام مجرم کے عوض رہن لینا یا غلام ماذون قرضدار کے عوض رہن لینا بھی نہیں جائز ہے ف یعنی مثلاً زید نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اور وہ قرضدار ہو گیا حتی کہ قرضخواہون کا حق اسکی گردن سے متعلق ہو گیا یا غلام نے کسی غیر کا غلام خطأ سے مار ڈالا حتی کہ اسکے عوض یہ غلام دینا لازم آیا تو جائز نہیں کہ اس غلام کے عوض قرضخواہون کو یا مقتول کے وارث کو رہن دیا جاوے۔ لانہ غیر مضمون

Marfat.com

علی المولےٰ فانہ لو ہلک لا یجب علیہ شئی - اسواسطے کہ مولیٰ پر اسکا تاوان واجب نہیں ہی حتی کہ اگر غلام مذکور تلف ہو جاوے تو بسبب جرم کچھ واجب نہیں ہوگا ف بلکہ غلام کی گردن سے تعلق تھا - ولا باجرۃ النائحۃ والمغنیۃ حتی لو ضاع لم یکن مضمونا لانہ لا یقابلہ شئی مضمون - اور نوحہ کرنے والی یا گانے والی عورت کی مزدوری کے عوض رہن نہیں جائز ہی (اور اگر رہن دیا تو وہ رہن نہیں ہوگا) حتی کہ اگر رہن تلف ہو جاوے تو اسکی ضمانت واجب نہوگی اسواسطے کہ مرہون کے مقابلہ میں کوئی ضمانتی چیز نہیں تھی ف اسواسطے کہ رونے والی اور گانے والی کی اجرت واجب نہیں ہوتی ہی - فعل بنا ہر ایسے فعل کا حکم ہو جسکی اجرت واجب نہو تو اسکے مقابلہ میں رہن باطل ہی - ولا یجوز للمسلم ان یرہن خمرا او یرتہنہ من مسلم او ذمی لتعذر الایفاء والاستیفاء فی حق المسلم - اور مسلمان کے حق میں جائز نہیں کہ وہ خمر شراب کو رہن کرے یا رہن لے خواہ کسی مسلمان کے ساتھ ہو یا ذمی کے ساتھ ہو کیونکہ مسلمان کے حق میں ادا کرنا اور وصول کرنا غیر ممکن ہی ف خلاصہ یہ کہ مسلمان کو شراب دوسرے شخص کو دینا اور دوسرے سے لینا جائز نہیں تو وہ راہن خمر نہیں ہو سکتا اور مرتہن بھی نہیں ہو سکتا اگرچہ دوسرا شخص ذمی ہو جسکے حق میں خمر بمنزلہ سرکہ ہی - ثم الراہن اذا کان ذمیا پھر اگر راہن ذمی ہو (اور اسکے خمر کو ایک مسلمان نے نادانی سے رہن لیا یعنی مسلمان مرتہن ہوا) فالخمر مضمون علیہ للذمی کما اذا غصبہ - تو مرتہن مسلمان پر ذمی راہن کے واسطے خمر مذکور ضمانتی ہی جیسے اگر ذمی کی شراب خمر کوئی مسلمان غصب کرلے تو اسپر تاوان واجب ہوتا ہی - وان کان المرتہن ذمیا لم یضمنہا للمسلم کما لا یضمنہا بالغصب منہ اور اگر مرتہن کوئی ذمی ہو (اور مسلمان نے خمر اسکے پاس رہن کی ہو) تو ذمی مذکور اپنے راہن مسلمان کے واسطے خمر کا ضامن نہوگا جیسے مسلمان سے خمر غصب کرنے میں ذمی اسکا ضامن نہیں ہوتا ہی ف حتی کہ اگر خمر مرہون تلف ہو گئی یا خود ذمی نے تلف کر ڈالی تو ضامن نہوگا - بخلاف ما اذا جری ذالک فیما بینہم لانہا مال فی حقہم - برخلاف اسکے اگر خمر کے رہن یا ارتہان کا معاملہ باہم ذمیوں میں جاری ہوا تو مرہون کا حکم ہوگا اسواسطے کہ ذمیوں کے حق میں خمر مال ہی ف جیسے اگر ذمی نے دوسرے ذمی کی خمر غصب کرلی تو ضامن ہوتا ہی اسی طرح اگر رہن لی اور تلف ہوئی تو بقدر مالیت خمر کے اسکا قرضہ ساقط ہوگا - اور یہ حکم صرف خمر کے واسطے ہی - اما المیتۃ فلیست بمال عندہم فلا یجوز رہنہا وارتہانہا فیما بینہم کما لا یجوز فیما بین المسلمین - رہا مردار (اور خون) تو یہ ذمیوں کے نزدیک بھی مال نہیں ہی پس اسکو رہن دینا یا لینا باہم ذمیوں میں بھی جائز نہوگا جیسے مسلمانوں کے درمیان نہیں جائز ہی ف پھر یہ سب اسوقت کہ رہن و ارتہان کے وقت دونوں پر اسکا خمر یا مردار یا غلام ہونا ظاہر ہو کہ اسوقت قبضہ استیفاء بر وجہ رہن نہوگا - ولو اشتری عبدا ورہن بثمنہ عبدا او خلا او شاۃ مذبوحۃ - اور اگر ایسا واقع ہوا کہ ایک غلام خریدا اور قبضہ کرلیا اور اسکے ثمن کی عوض میں ایک غلام یا سرکہ یا مذبوحہ بکری رہن دی ف حتی کہ قبضہ بر وجہ رہن واقع ہوا - ثم ظہر العبد حرا والخل خمرا والشاۃ میتۃ - پھر ظاہر ہوا کہ جس غلام کو رہن کیا وہ آزاد ہی یا یہ سرکہ نہیں بلکہ شراب خمر ہی یا بکری مذبوحہ نہیں بلکہ مردار ہی ف تو اسنے گویا آزاد و خمر و مردار پر بطریق رہن کے قبضہ کیا - فالرہن مضمون لانہ رہنہ بدین واجب ظاہرا - تو مرہون مذکور مضمون ہی اسواسطے کہ اسنے قرضہ واجب ظاہری کے عوض رہن دیا ہی ف اور قرضہ کا ظاہری واجب ہونا رہن صحیح ہونے اور مضمون ہو جانے کے لیے کافی ہوتا ہی حتی کہ اگر آزاد ظاہر ہونے یا خمر ظاہر ہونے سے پہلے نالش ہوتی تو قاضی ثمن کا حکم دیتا - وکذا اذا قتل عبدا ورہن بقیمتہ رہنا ثم ظہر انہ حر - اور اسی طرح اگر کسی غلام قتل کیا (یعنے خطاً سے مار ڈالا) اور اسکی قیمت کے عوض رہن دیا پھر ظاہر ہوا کہ وہ آزاد تھا ف تو رہن مضمون ہی - وہذا کلہ من ظاہر الروایۃ - پھر یہ سب حکم موافق ظاہر الروایۃ ہی ف اور نوادر میں بھی اسکے خلاف

روایت نہیں ہے لیکن قادر کی روایت سے استنباط ہوتا ہے کہ ابو یوسف رح کا خلاف ہو چنانچہ آگے معلوم ہوگا **وکذا اذا**
صالح علی انکار ۔ اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے مدعی سے انکار پر صلح کی **ف** یعنی دعوی مدعی سے انکار کے باوجود
مثلاً سو روپیہ پر صلح کر لی ۔ **ورہن بما صالح علیہ** رہنا ۔ اور جس مال پر صلح کی (مثلاً سو روپیہ) اسکے عوض رہن دیا **ثم**
تصادقا ان لا دین ۔ پھر دونوں نے باہم سچائی کا اقرار کیا کہ قرضہ کچھ نہیں تھا **ف** یعنی مدعی کا مدعا علیہ پر کچھ حق
نہیں تھا پس مرہون مذکور بغیر قرضہ رہن کے واقع ہوا ۔ **فالرہن مضمون** ۔ تو بھی مرہون مذکور مضمون ہے **ف**
حتی کہ تلف ہو تو جسکے عوض رہن تھا وہ واجب ہوگا اسواسطے کہ رہن کے وقت قرضہ ظاہر تھا اگرچہ باطن میں نہو تو رہن
مذکور پر قبضہ بظاہر بطور استیفا واقع ہوا پس مضمون ہے ۔ **وعن ابی یوسف خلافہ** ۔ اور نوادر میں ابو یوسف رح
سے اسکے خلاف وارد ہے ۔ **وکذا قیاسہ فیما تقدم من جنسہ** ۔ اور یوں ہی انکو اس قول پر قیاس کرکے مذکورہ بالا
مسائل میں جو اسی جنس سے ہیں اختلاف ہوگا **ف** یعنی غلام کے آزاد ظاہر ہونے یا سرکہ کے خمر اور مذبوحہ کے
مردار ظاہر ہونے میں بھی انکے اس قول کے قیاس پر حکم خلاف نکلیگا کیونکہ یہ مسائل بھی مسئلہ صلح کی جنس سے ہیں
قال ویجوز للاب ان یرہن بدین علیہ عبدا لابنہ الصغیر ۔ جامع صغیر میں ہے کہ باپ کو اپنے اوپر قرضہ کے عوض
اپنے طفل صغیر کا غلام رہن کرنا جائز ہے **ف** مثلاً باپ کی اولاد میں سے ایک صغیر نے اپنی والدہ وغیرہ کے ترکہ
یا ہبہ وغیرہ سے ایک غلام پایا پس باپ نے اپنے قرضہ کے عوض میں اس صغیر کا غلام رہن کر دیا تو جائز ہے ۔ **لانہ یملک**
الایداع ۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ باپ کو ودیعت رکھ دینے کا اختیار حاصل ہے **ف** حتی کہ اگر فرزند کا غلام یا دیگر مال وہ
کسی کے پاس ودیعت رکھ دے تو جائز ہے حالانکہ مستودع کے پاس وہ امانت ہوتا ہے کہ ضائع ہو جاوے تو مستودع ضامن
نہیں ہے اگرچہ وہ حفاظت کریگا تو رہن بدرجہ اولی جائز ہے ۔ **وہذا انظر للصبی منہ** ۔ اور رہن کرنا بچہ کے حق میں ودیعت
سے زیادہ بہتر ہے ۔ **لان قیام المرتہن بحفظہ ابلغ خیفۃ الغرامۃ** ۔ اسواسطے کہ مرہون کی حفاظت میں مرتہن
کا قیام زیادہ بلیغ ہے بخوف تاوان **ف** یعنی مستودع کے بہ نسبت مرتہن اس خوف سے زیادہ حفاظت کریگا کہ تلف
ہونے میں مرتہن پر تاوان پڑ جاویگا ۔ **ولو ہلک یہلک مضمونا والودیعۃ تہلک امانۃ** ۔ اور اگر مرہون مذکور
تلف بھی ہو جاوے تو وہ ضمانت پر تلف ہوگا اور ودیعت ضائع ہوتی تو امانت برباد ہوتی ہے **ف** تو ودیعت کی بہ نسبت
رہن میں زیادہ خوبی ہے ۔ **والوصی بمنزلۃ الاب فی ہذا الباب لما بینا** ۔ اور اگر باپ مرگیا ہو تو وصی اس باب میں
بمنزلہ باپ کے ہے بدلیل مذکورہ بالا **ف** کہ وصی کو اختیار ہے کہ یتیم کا مال ودیعت رکھ دے حالانکہ ودیعت سے
رہن رکھنا زیادہ محفوظ ہے تو وصی کو اختیار ہے کہ اپنے قرضہ کے عوض رہن دیدے اور ظاہر ہے کہ منافع مرہون سب مالک
کے ملوکہ ہوتے ہیں ۔ **وعن ابی یوسف وزفر رح انہ لا یجوز ذلک منہما وہو القیاس اعتبارا بحقیقۃ الایفاء**
اور امام ابو یوسف وزفر رح سے روایت ہے کہ باپ و وصی کو اپنے قرضہ میں صغیر کا غلام رہن کرنا نہیں جائز اور یہ قیاس ہے
باعتبار حقیقی ایفاء کے **ف** حتی کہ اگر باپ یا وصی نے صغیر کے مال سے درحقیقت اپنا قرضہ ادا کیا تو نہیں جائز ہے
اسی طرح اگر اسکا مال رہن کرکے حکمی ادا کیا تو بھی نہیں جائز ہے لیکن ظاہر الروایۃ میں ادائے حقیقی و ادائے حکمی میں فرق ہے
ادائے حقیقی بے شک نہیں جائز ہے اور رہن کے طور پر ادائے حکمی جائز ہے ۔ **وجہ الفرق علی الظاہر وہو الاستحسان**
ان فی حقیقۃ الایفاء ازالۃ ملک الصغیر من غیر عوض یقابلہ فی الحال وفی ہذا نصب حافظ لمالہ ناجزا
مع بقاء ملکہ فوضح الفرق ۔ اور ظاہر الروایۃ پر فرق کی وجہ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی ادائی قرض یعنی جبکہ مال صغیر
درحقیقت اپنا قرضہ ادا کرے تو اسمیں صغیر کی ملک زائل ہوتی ہے بدون کسی عوض کے جو فی الحال اسکے مقابلہ میں ملے اور صغیر

رہی) اور رہن کرنے میں فی الحال اسکے مال کے واسطے محافظ مقرر کرنا حاصل ہو جاتا ہے باوجودیکہ اسکی ملک بھی باقی
رہتی ہے تو حقیقی ادا میں اور رہن کرنے میں فرق ظاہر ہوگیا۔ واذا جاز الرہن یصیر المرتہن مستوفیا دینہ لو ہلک
فی یدہ ویصیر الاب او الوصی موفیا لہ ویضمنہ للصبی لانہ قضی دینہ بمالہ۔ اور جب رہن جائز ہوا تو مرتہن اپنے
قرضہ کو بھر لینے والا ہو جائیگا اگر مرہون اسکے پاس تلف ہو جاوے اور راہن یعنی باپ یا وصی اسکو ادا کرنے والا ہوگا
اور طفل صغیر کے واسطے ضامن ہوگا اسواسطے کہ اسنے طفل کے مال سے اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔ وکذا لو سلطا المرتہن علی
بیعہ لانہ توکیل بالبیع وہما یملکانہ۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے یعنی باپ و وصی نے مرتہن کو اس مرہون کے فروخت
کرنے پر مسلط کیا تو جائز ہے اسواسطے کہ مسلط کرنا اسکو فروخت پر وکیل کرنا ہوا اور باپ و وصی کو صغیر کا مال فروخت کرنے
کیلیے وکیل کرنے کا اختیار ہے۔ قالوا اصل ہذہ المسألۃ البیع۔ مشائخ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی اصل بیع ہے ف
یعنی صغیر کا مال اسکے باپ یا وصی نے رہن کر کے مرتہن کو بیع پر مسلط کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ اصل میں بیع جائز ہے اور اگر
بیع میں اختلاف ہے تو رہن مذکور میں بھی اختلاف ہوگا۔ فان الاب او الوصی اذا باع مال الصبی من غریم
نفسہ جاز وتقع المقاصۃ ویضمنہ للصبی عندہما وعند ابی یوسف لا تقع المقاصۃ۔ چنانچہ اگر طفل صغیر کے
باپ یا وصی نے طفل کا مال اپنے قرضخواہ کے ہاتھ فروخت کیا تو جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک ثمن و قرضہ کا
مقاصہ واقع ہو جائیگا اور طفل کے واسطے باپ یا وصی جسنے ایسا کیا ہو ضامن ہوگا اور ابو یوسف رح کے نزدیک مقاصہ
نہیں واقع ہوگا۔ وکذا وکیل البائع بالبیع۔ اور یہی حکم بائع کے وکیل البیع میں ہے ف کہ اگر اسنے موکل کے
قرضخواہ کے ہاتھ موکل کا مال فروخت کیا تو قرضہ سے مقاصہ واقع ہو جائیگا بقول طرفین اور نہیں واقع ہوگا بقول ابو یوسف رح
اور جب یہ اختلاف بیع میں ہے تو رہن میں بھی ایسا ہی اختلاف ہوگا۔ والرہن نظیر البیع نظرا الی عاقبتہ من
حیث وجوب الضمان۔ اور رہن تو بیع کی نظیر ہے بنظر انجام رہن اس راہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے ف
یعنی جیسے بیع میں مقاصہ ہو کر انجام کو باپ یا وصی اس مال کا صغیر کے واسطے ضامن ہوتا ہے اسی طرح رہن میں
بھی ادا ے قرضہ ہو کر ضامن ہوتا ہے تو دونوں ایک دوسرے کی نظیر ہیں اور جب بیع میں اماموں کے درمیان اختلاف
ثابت ہوا تو یہی رہن میں بھی ثابت ہوگا واللہ تعالی اعلم۔ م۔ واذا رہن الاب من نفسہ او من ابن لہ
صغیر او عبد لہ تاجر لا دین علیہ جاز۔ اور اگر باپ نے صغیر کا مال اپنے پاس رہن کر لیا یا اپنے دوسرے صغیر کے
پاس رہن کیا یا اپنے غلام ماذون کے پاس جسپر قرضہ نہیں ہے رہن کیا تو جائز ہے۔ لان الاب لوفور شفقتہ انزل
منزلۃ شخصین واقیمت عبارتہ مقام عبارتین فی ہذا العقد کما فی بیعہ مال الصغیر من نفسہ فتولی طرفی
العقد۔ اسواسطے کہ باپ بوجہ اپنی شفقت وافرہ کے بجاے دو شخصوں کے قرار دیا گیا یعنی خود ہی راہن و خود ہی
مرتہن کا ایجاب و قبول کرنے والا ٹھہرا اور اس عقد میں اسکی عبارت بجاے دو عبارتوں کے قرار پائی جیسے دوسری شکل
وہ مال صغیر اپنے ہاتھ فروخت کرے تو جانبین سے بھی متولی ہو سکتا ہے ف پس یہ اعتراض رفع ہوا کہ رہن میں
ایجاب و قبول چاہیے حالانکہ باپ منفرد ہے اور بچہ قابل عبارت نہیں ہے تو کیونکر عقد پورا ہوگا اور خلاصہ جواب یہ ہے کہ شرع
نے باپ کو تنہا متولی طرفین قرار دیا کیونکہ باپ کی شفقت وافر ہے تو وہ اپنے پسر صغیر کے حق میں خسارہ کو مقتضی نہوگی
پھر یہ حکم صرف باپ کے واسطے مخصوص ہے۔ ولو ارتہنہ الوصی من نفسہ او من ہذین۔ اور اگر وصی نے صغیر کا
مال اپنے پاس رہن کیا یا اپنی ذاتی یا تولی کے دوسرے صغیر کے پاس یا غلام) ماذون غیر مدیون کے پاس رہن کیا تو جائز
نہیں ہے اور راہن عینا لہ من یتیم یحق للیتیم علیہ لم یجز لانہ وکیل محض والواحد لا یتولی طرفی العقد فی الرہن کما لا

Marfat.com

يتولاهما في البيع وهو قاصر الشفقة فلا يعدل عن الحقيقة في حقه الحاقا بالاب - یا وصی نے اپنے کسی
مال عین کو یتیم کے پاس بعوض کسی قرضہ وق کے جو یتیم کا وصی پر آتا ہو رہن کیا تو نہیں جائز ہو کیونکہ وصی تو محض
وکیل ہو اور ایک ہی شخص عقد رہن میں جانبین سے متولی نہیں ہو سکتا جیسے بیع میں متولی نہیں ہو سکتا (سوائے
باپ کے) اور وصی کی شفقت قاصر ہو (باپ کے برابر نہیں۔) تو اسکو باپ کے ساتھ ملا کر حقیقی معنی سے
عدول نہیں کر سکتے ہیں ف اور حقیقت عقد یہی کہ دو شخصوں کے درمیان ایجاب و قبول جاری ہو۔ پھر اگر کہا جاوے
کہ غلام تاجر میں دونوں طرف سے حقیقت موجود ہو۔ جواب یہ کہ وہ بھی جائز نہیں ہو۔ والرهن من ابنه الصغير و
عبده التاجر الذي ليس عليه دين بمنزلة الرهن من نفسه - اور اپنے فرزند صغیر کے ہاتھ یا غلام تاجر غیر مقروض کے
ہاتھ وصی کا رہن کرنا ایسا ہوا جیسے اپنے پاس رہن کیا ف اور اپنے پاس رہن نہیں جائز ہو تو ان دونوں کے پاس
بھی نہیں جائز ہو۔ بخلاف ابنه الكبير وعبده الذي عليه دين لانه لا ولاية له عليهم - برخلاف اسکے اگر وصی نے اپنے
پسر بالغ یا باپ کے پاس یا ایسے غلام تاجر کے پاس جسپر قرضہ چڑھا ہوا ہو صغیر کا مال رہن کیا تو جائز ہو اسواسطے کہ وصی
کی ولایت ان لوگوں پر قائم نہیں ہو ف اور یہ بات صرف رہن وصی میں ہو۔ بخلاف الوكيل بالبيع اذا باع
من هولاء - برخلاف وکیل بیع کے کہ اگر اسنے اپنے پسر بالغ یا باپ یا غلام مدیون تاجر کے ہاتھ فروخت کیا ف تو نہیں
جائز ہو کیونکہ بیع میں خسارہ وغیرہ سے فروخت کرنے کے احکام دیکھو تو جواز نہ تھا - لانه متهم فيه - کیونکہ وکیل بیع کے حق میں ان
لوگوں کے ہاتھ فروخت کرنے میں تہمت ہو ف کیونکہ شاید اسنے کمی و خسارہ کے ساتھ فروخت کیا ہو۔ ولا تهمة في
الرهن لان له حكما واحدا - اور رہن کرنے میں کوئی تہمت نہیں اسواسطے کہ رہن کے واسطے صرف ایک حکم ہو ف
کہ بالفعل قبضہ استیفاء حاصل ہوا اور اگر تلف ہو جاوے تو بقدر قیمت مرہون کے قرضہ ساقط ہو جاوے۔ وان استدان
الوصي لليتيم في كسوته وطعامه فرهن به متاعا لليتيم جاز لان الاستدانة جائزة للحاجة والرهن يقع ايفاء
للحق فيجوز - اور اگر وصی نے یتیم کے واسطے اسکے کھانے کپڑے کی ضرورت میں اُدھار خریدا یعنے اناج و کپڑا وغیرہ پھر اسکے
عوض میں یتیم کی کوئی متاع رہن کی تو جائز ہو اسواسطے کہ ضرورت کی وجہ سے اُدھار لینا جائز ہو اور رہن ایفاء حق واقع
ہوتا ہو تو رہن کرنا بھی جائز ہو۔ وكذلك لو اتجر لليتيم فارتهن او رهن لان الاولى له التجارة تثميرا لمال اليتيم
فلا يجد بدا من الارتهان والرهن لانه ايفاء واستيفاء - اور اسی طرح اگر وصی نے یتیم کے واسطے تجارت کی پس
معاملات میں رہن لیا یا رہن دیا تو جائز ہو اسواسطے کہ وصی کو یتیم کے مال میں اس نیت سے تجارت کرنا افضل ہو کہ یتیم کا
مال بڑھے تو وہ رہن لینے یا رہن دینے سے لاچار ہوگا اسواسطے کہ رہن ایفاء و استیفاء ہو ف یعنی تجارت میں
بہت موقع اُدھار خرید فروخت کے واقع ہوتے ہیں اور بضرورت اسمیں رہن دینا یا لینا پڑتا ہو چنانچہ اگر کوئی مال نفع کیلئے خوب
سے اُدھار فروخت کیا اور نقد نہیں مگر رہن لیا اسی طرح خود خریدنے میں ہو تو جواز ضروری ہو۔ واذا رهن الاب متاع الصغير
فادرك الابن ومات الاب ليس للابن ان يرده حتى يقضي الدين لوقوعه لازما من جانبه اذ تصرف الاب
بمنزلة تصرفه بنفسه بعد البلوغ لقيامه مقامه - اور جب باپ نے متاع صغیر رہن کی پھر بیٹا بالغ ہوا اور باپ مر گیا تو بیٹے
کو یہ اختیار نہیں کہ متاع مذکور مرتہن سے واپس لے یہانتک کہ اسکو قرضہ ادا کرے کیونکہ یہ رہن اسکی جانب سے لازم ہو چکا
اس دلیل سے کہ باپ کا تصرف مذکور ایسا ہوا کہ جیسے خود پسر نے بعد بلوغ کے رہن کیا ہو کیونکہ باپ تو اسکے قائم مقام تھا ف
اور اسی طرح اگر باپ مرا نہو تو بھی یہی حکم ہو۔ ولو كان الاب رهنه لنفسه فقضاه الابن رجع به في مال الاب لانه
مضطر فيه لحاجته الى احياء ملكه فاشبه معير الرهن - اور اگر باپ نے متاع پسر کو اپنی ذاتی ضرورت میں رہن کیا ہو پس

جس نے بالغ ہو کر عوض رہن ادا کر دیا (تو یہ متبرع نہیں ہے بلکہ) بیٹا اس مال کو باپ کے مال سے واپس لیگا (حتیٰ کہ مرے تو ترکہ سے لیگا) اسواسطے کہ بیٹا قرض ادا کرنے میں لاچار ہے تاکہ اسکی متاع بربادی سے بچے تو رہن عاریت دینے والے کے مانند ہوگیا ف۔ مثلاً زید نے خالد کو کنگن دیئے کہ رہن کرے پھر خالد نے فک رہن نہیں کیا اور زید نے خود قرضہ دیکر فک رہن کر لیا تو یہ متبرع نہیں ہوتا کیونکہ لاچاری سے کیا تاکہ کنگن برباد نہوں پس وہ خالد سے یہ مال جو ادا کیا ہے واپس لیگا اگرچہ خالد نے اجازت نہ دی ہو اسی طرح پسر خورد کا حکم ہے۔ وکذا اذا ہلک قبل ان یفتکہ لان الاب یصیر قاضیا دینہ بمالہ فلہ ان یرجع علیہ۔ اور اسی طرح اگر فک رہن کرنے سے پہلے مرہون تلف ہوگیا (حتیٰ کہ مرتہن نے قرضہ بھر پایا) تو بھی بیٹا باپ کے مال سے واپس لیگا اسواسطے کہ باپ اپنا قرضہ بیٹے کے مال سے ادا کرنے والا ٹھہرا تو بیٹے کو حق ہوا کہ باپ کے مال سے واپس پاوے ف۔ یہ اسوقت کہ باپ نے فقط اپنے قرضہ میں رہن کیا ہو۔ ولو رہنہ بدین علی نفسہ وبدین علی الصغیر جاز لاشتمالہ علی امرین جائزین۔ اور اگر باپ نے متاع صغیر کو بعوض اپنے ذاتی قرضہ کے اور بعوض ایسے قرضہ کے جو صغیر پر ہے رہن کیا تو بھی جائز ہے اسواسطے کہ یہ رہن ایسے دو امر کو شامل ہے کہ دونوں جائز ہیں ف۔ اور کوئی امر ایسا موجود نہیں جو مانع ہو تو جواز برقرار رہا۔ مثال یہ ہے کہ زید کا قرضہ بکر پر سو روپیہ اور اسکے صغیر پسر پر بولایت پدری سو روپیہ یعنی بکر نے صغیر کی ضرورت میں سو روپیہ قرض لیا پھر بکر نے صغیر کی زمین بعوض ہر دو قرضہ کے زید کے پاس رہن کی یا کوئی متاع صغیر مثلاً کنگن رہن کیے تو جائز ہے اور مرہون کی قیمت دونوں قرضوں کے برابر یا کم بیش ہے۔ فان ہلک ضمن الاب حصتہ من ذلک للولد لایفائہ دینہ من مالہ بہذا المقدار۔ پھر اگر مرہون تلف ہوگیا تو باپ اسمیں سے بقدر اپنے حصہ کے فرزند کے واسطے ضامن ہوگا اسواسطے کہ باپ نے اپنا قرضہ اسی قدر مال صغیر سے ادا کیا ہے ف۔ چنانچہ مثال مذکورہ بالا میں کنگن یا زمین تلف ہونے میں باپ بقدر سو روپیہ ضامن ہے۔ وکذلک الوصی۔ اور یہی حکم وصی میں ہے ف۔ کہ اگر وصی نے متاع یتیم رہن کی پھر یتیم بالغ ہوا تو وہ متاع مذکور مرتہن سے مسترد نہیں کر سکتا یہاں تک کہ مرتہن کا قرضہ ادا کرے جیسے باپ کی صورت میں ہے۔ غ۔ مترجم کہتا ہے کہ وصی کا رہن مثل باپ کے صرف اسی صورت میں ہے کہ وصی کا رہن بحق یتیم جائز ہو چنانچہ اسکی صورتیں اوپر مذکور ہوئیں۔ ورنہ جن صورتوں میں ولی کا تصرف نہیں جائز ہے تو وصی بمنزلہ غاصب ہے اور مرتہن بمنزلہ غاصب الغاصب ہے اور اسمیں تفصیل ہے۔ م۔ وکذلک الجد اب الاب اذا لم یکن الاب او وصی الاب۔ اور اسی طرح دادا یعنی باپ کا باپ جبکہ باپ یا باپ کا وصی نہو ف۔ یعنی درصورتیکہ صغیر کا باپ زندہ نہو اور نہ باپ کا مقرر کیا ہوا کوئی وصی ہو تو اس حالت میں دادا یعنی باپ کا باپ بمنزلہ باپ کے ہے کہ اگر اسنے صغیر کے واسطے کوئی اسکی متاع رہن کی پھر صغیر بالغ ہوا تو جب تک قرضہ مرتہن ادا نکرے رہن نہیں لے سکتا ہے کیونکہ دادا اسوقت میں صغیر قائم مقام ہے گویا خود صغیر نے بعد بلوغ کے رہن کیا ہے۔ ولو رہن الوصی متاعا للیتیم فی دین استدانہ علیہ وقبض المرتہن ثم استعارہ الوصی لحاجۃ الیتیم فضاع فی ید الوصی فانہ خرج من الرہن وہلک من مال الیتیم لان فعل الوصی کفعلہ بنفسہ بعد البلوغ لانہ استعارہ لحاجۃ الصبی والحکم فیہ ہذا علی مانبینہ ان شاء اللہ تعالے۔ اور اگر وصی نے متاع یتیم کو ایسے قرضہ میں رہن کیا جو اسنے یتیم پر قرضہ لیا ہے اور مرتہن نے مرہون پر قبضہ کر لیا پھر وصی نے یتیم کی ضرورت کے لیے مرہون مذکور کو مرتہن سے مستعار لیا پس وہ وصی کے قبضہ میں ضائع ہوگیا تو وہ رہن ہونے سے خارج ہوا اور یتیم کا مال گیا اسواسطے کہ وصی کا فعل ایسا ہے جیسے صغیر نے بعد بلوغ کے خود ایسا کام کیا اسواسطے کہ یہ کام طفل کی ضرورت کے واسطے ہے اور ایسی صورت میں یہی حکم ہے چنانچہ ہم آگے انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف۔ بابا

Marfat.com

تصرف فی الرہن میں کہ مرتہن نے اگر مرہون اسکے راہن کو عاریت دیا اور وہ راہن کے پاس تلف ہوا تو مفت تلف ہوگا اور یونہی وصی تاءُ مقام یتیم ہی تو گویا یتیم نے بالغ ہوکر خود لیا کیا اور خود ایسا کرنے میں مفت تلف کا حکم ہو تو وصی کے ایسا کرنے میں جبکہ یتیم کے واسطے عاریت لیا ہو یہی حکم ہی پس مرتہن کا مال بدستور باقی رہا۔ والمال دین علی الوصی اور مال مرتہن اس وصی پر قرضہ رہا۔ معناہ ہو المطالب بہ۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ وصی ہی سے اسکا مطالبہ ہوگا

ف۔ یعنی یہ معنی نہیں کہ عاریت مذکورہ کی وجہ سے وصی مال مرتہن کا ضامن ہوگیا بلکہ معنی یہ ہیں کہ جیسے قبل کے وصی کے معاملہ کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ اسی سے تھا اسی طرح اب بھی اسی سے مطالبہ ہوگا۔ ثم یرجع بہ ذلک علی الصبی لانہ غیر متعد فی ہذہ الاستعارۃ اذ ہی لحاجۃ الصبی۔ پھر وصی اس مال کو طفل مذکور سے واپس لے کیونکہ وصی نے اس عاریت لینے میں کوئی ناجائز حرکت ظالمانہ نہیں کی اسواسطے کہ عاریت مذکورہ تو طفل کی ضرورت کے لیے تھی

ف۔ اور وصی کو اسکی ضرورت کے لیے عاریت لینے کا اختیار شرعی حاصل ہی۔ ولو استعارہ لحاجۃ نفسہ ضمنہ للصبی لانہ متعد اذ لیس لہ ولایۃ الاستعمال فی حاجۃ نفسہ۔ اور اگر وصی مذکور نے مال مرہون اپنی ذاتی ضرورت کے واسطے مرتہن سے مستعار لیا ہو (پھر تلف ہوگیا تو مرتہن کا قرضہ بدستور باقی رہا وہ وصول کرے اور) وصی مذکور اسقدر مال کا طفل کے واسطے ضامن ہوگا اسواسطے کہ وصی ایسی حرکت کرنے میں تعدی کرنے والا ہی کیونکہ وصی کو اپنی ذاتی ضرورت میں مرہون استعمال کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہی۔ ولو غصبہ الوصی بعد ما رہنہ فاستعملہ لحاجۃ نفسہ حتی ہلک عندہ فالوصی ضامن لقیمتہ لانہ متعد فی حق المرتہن بالغصب والاستعمال وفی حق الصبی بالاستعمال فی حاجۃ نفسہ فیقضی بہ الدین ان کان قد حل۔ اور اگر وصی نے مال صغیر کو اسکے قرضخواہ کے پاس رہن کرنے کے بعد قرضخواہ مرتہن سے غصب کر لیا پس اسکو اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال کیا یہاں تک کہ وہ تلف ہوگیا تو وصی قیمت مرہون کا ضامن ہی اسواسطے کہ وصی مذکور مرتہن کے حق میں غصب کرنے و استعمال کرنے دونوں طرح سے متعدی ہی اور طفل کے حق میں اسکا مال اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال کرنے سے متعدی ہی (پس ضامن ہی) پس مال تاوان یعنے قیمت سے مرتہن کا قرضہ ادا کرے اگر ادائے قرضہ کی میعاد آگئی ہو

ف۔ اور اگر ابھی میعاد نہیں آئی تو قیمت رہن رہیگی چنانچہ آتا ہی۔ پس اگر میعاد آگئی تو اسمین قرضہ و قیمت کو دیکھنا چاہیے۔ فان کانت قیمتہ مثل الدین اداہ الی المرتہن ولا یرجع علی الیتیم لانہ وجب للیتیم علیہ مثل ما وجب لہ علی الیتیم فالتقیا قصاصا۔ پس اگر مرہون مذکور کی قیمت مثل قرضہ کے ہو یعنی قرضہ مرتہن اور قیمت مرہون دونوں مساوی ہوں تو وصی مذکور یہ قیمت کل مرتہن کو ادا کردے اور یتیم سے کچھ نہیں لے سکتا اسواسطے کہ یتیم کے لیے وصی پر اسی کے مثل واجب ہوا جو وصی کے لیے یتیم پر واجب ہی تو دونوں میں باہم مقاصہ واقع ہوجائیگا۔ وان کانت قیمتہ اقل من الدین ادی قدر القیمۃ الی المرتہن وادی الزیادۃ من مال الیتیم لان المضمون علیہ قدر القیمۃ لاغیر۔ اور اگر مرہون کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو وصی بوجہ ضمانت کے قیمت ادا کرے اور جو قرضہ باقی رہا وہ یتیم کے مال سے ادا کرے اسواسطے کہ وصی مذکور پر ضمان بقدر قیمت ہوا تھا ہی۔ وان کانت قیمۃ الرہن اکثر من الدین ادی قدر الدین الی المرتہن والفضل للیتیم۔ اگر رہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو مرتہن کو بقدر اسکے قرضہ کے ادا کرے اور جو بڑھے وہ یتیم کی ملک ہی

ف۔ یہ سب اسوقت کہ مرتہن کے ادائے قرض کی میعاد آگئی ہو۔ وان کان لم یحل الدین فالقیمۃ رہن لانہ ضامن للمرتہن بتفویت حقہ المحترم فتکون رہنا عندہ ثم اذا حل الاجل کان الجواب علی التفصیل

Marfat.com

الذی فصلناہ۔ اور اگر ادائے قرضہ کی میعاد نہ آئی ہو تو مرہون کی قیمت تاوان جو وصی پر واجب ہوئی ہے مرتہن کے پاس
رہن رہیگی اسواسطے کہ وصی مذکور تو مرتہن کے واسطے اسوجہ سے ضامن ہے کہ اسنے مرتہن کا حق محترم ضائع کردیا پس قیمت
جو قائم مقام مرہون ہے مرتہن کے پاس رہن رہیگی پھر جب ادائے قرض کی میعاد آویگی تو اس تفصیل سے حکم ہوگا جو ہم نے
بیان کی۔ ولو انہ غصبہ واستعملہ لحاجۃ الصغیر حتی ہلک فی یدہ یضمنہ لحق المرتہن ولا یضمنہ لحق الصغیر
لان استعمالہ لحاجۃ الصغیر لیس بتعد وکذا الاخذ لان لہ ولایۃ اخذ مال الیتیم۔ اور اگر وصی نے مرہون
کو صغیر کی ضرورت کے لیے غصب کرکے استعمال کیا یعنی صغیر کی ضرورت میں استعمال کیا یہانتک کہ وہ صغیر کے قبضہ میں تلف
ہوگیا تو وہ حق مرتہن کے واسطے ضامن ہوگا اور حق صغیر کے واسطے ضامن نہیں ہوگا اسواسطے کہ صغیر کی ضرورت میں اسکا مال
استعمال کرنا کوئی تعدی نہیں ہے اور اسی طرح صغیر کا مال لے لینا بھی تعدی نہیں ہے اسواسطے کہ وصی کو یتیم کا مال لینے کی ولایت حاصل
ہے ف اور صغیر کے حق میں اسکا غاصب ہونا متحقق نہوگا۔ ولہذا قال فی کتاب الاقرار اذا اقر الاب والوصی بغصب
مال الصغیر لا یلزمہ شئ لانہ لا یتصور غصبہ لما ان لہ ولایۃ الاخذ۔ اسی واسطے امام محمد رح نے کتاب الاقرار میں فرمایا کہ اگر باپ
یا وصی نے مال صغیر کے غصب کرنے کا اقرار کیا تو اس پر کچھ لازم نہوگا اسواسطے کہ باپ یا وصی کی طرف سے یہ غصب متصور نہیں کیونکہ ہر ایک کو
مال صغیر لینے کا اختیار ہے ف باپ یا وصی ہر ایک کے قبضہ میں موجود ہے اور اسی مال کو بلکہ صغیر کے واسطے تصرف کرتا ہے اور اگر تلف
کیا تو ضامن ہے نہ غاصب پس جب صغیر کے واسطے تصرف کیا تو ضمان بھی نہیں ہے۔ فاذا ہلک فی یدہ یضمنہ للمرتہن۔ پس جب اسکے قبضہ
میں یہ مرہون تلف ہوا تو وہ مرتہن کے واسطے ضامن ہوگا ف یعنی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یاخذہ بدینہ ان کان قد حل و
یرجع الوصی علی الصغیر لانہ لیس بمتعد بل ہو عامل لہ۔ پس مال تاوان کو مرتہن اپنے قرضہ میں وصول کریگا
بشرطیکہ میعاد آگئی ہو اور جو وصی نے تاوان دیا وہ صغیر سے واپس لیگا اسواسطے کہ صغیر کے حق میں اسنے کوئی تعدی نہیں
کی بلکہ وہ صغیر ہی کے واسطے عامل تھا ف کہ اسکے مال کو اسکے کام میں لایا۔ وان کان لم یحل یکون رہنا
عند المرتہن ثم اذا حل الدین یاخذہ بدینہ ویرجع الوصی علی الصبی بذلک لما ذکرنا۔ اور اگر ادائے قرضہ
کی میعاد نہ آئی ہو تو مال تاوان مرتہن کے پاس رہن رہیگا پھر جب میعاد آوے تو مرتہن اس سے اپنا قرضہ وصول کریگا
اور اسوقت وصی مذکور اس تاوان کو یتیم سے واپس پاویگا بدلیل مذکورہ ف کہ اسنے یتیم کے حق میں تعدی نہیں کی
بلکہ اسی کے واسطے کام کیا ہے۔ قال ویجوز رہن الدراہم والدنانیر والمکیل والموزون لانہ یتحقق الاستیفاء
منہ فکان محلا للرہن۔ قدوری نے فرمایا کہ درموں ودیناروں کا رہن اور اشیائے کیلی ووزنی کا رہن جائز ہے یعنی نے
کہا کہ اس دلیل سے کہ انمیں سے ہر ایک سے استیفاء ہو سکتا ہے تو یہ محل رہن ٹھہرا ف اور کیلی وہ چیزیں جو کیل سے
معاملہ کی جاتی ہیں مانند گیہوں وغیرہ کے اور وزنی جنکا معاملہ وزن سے ہے اور درم ودینار بھی وزنی ہیں مگر مراد دیگر اشیاء ہیں
اور درم ودینار کو رہن کرنا اور اسنے قرضہ ادا کرنا بعضے مواقع کے لحاظ سے ہے مثلاً چاندی یا سونا کسی غرض سے لیا اور مرکوز کی
واپسی ہے۔ اور درم ودینار رہن کردیے۔ اور زمانہ کے وجوہ معاملات پیدا ہوتے ہیں۔ پھر اس رہن میں احکام مختلفہ درصورت
تلف پیدا ہونگے کیونکہ صورتیں یہ ہیں کہ سونا بمقابلہ چاندی مرہون ہے وبرعکس اور سونا بمقابلہ سونا اور چاندی بمقابلہ چاندی
مرہون ہے اور وزن میں دونوں برابر ہیں یا کم وبیش ہیں اور کھرے وکھوٹے ہونے میں مساوی ہیں یا تفاوت ہے پس وقت
تلف ہونے میں استیفاء باعتبار وزن ہوگا یا بدون لحاظ قیمت کھرے وکھوٹے کے یا لحاظ قیمت ہوگا اور یہی تفصیل مکیل و
موزون میں ہے۔ چنانچہ بیان شروع کیا۔ فان رہنت بجنسہا فہلکت ہلکت بمثلہا من الدین وان اختلفا فی الجودۃ
لانہ لا معتبر بالجودۃ عند المقابلۃ بجنسہا وہذا عند ابی حنیفۃ لان عندہ یصیر مستوفیا باعتبار الوزن دون القیمۃ

Marfat.com

پس اگر ایسی چیز کا رہن بمقابلہ اپنی جنس کے ہو (مثلاً درم بمقابلہ درم یا گیہون بمقابلہ گیہون وعلی ہذا القیاس ہو) پس مرہون چیز تلف ہوئی تو قرضہ مین سے اپنے مثل وزن کے عوض تلف ہوئی اگرچہ دونون مین کھرے وکھوٹے کا فرق ہو اسواسطے کہ اپنی جنس کے ساتھ مقابلہ ہونے مین کھرے کھوٹے کا کچھ اعتبار نہین ہی اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہی اسواسطے کہ امام رح کے نزدیک مرتہن باعتبار وزن کے بھرپانے والا ہوگا نہ باعتبار قیمت کے ف جبکہ مقابلہ جنسی ہو۔ وعندہما یضمن القیمۃ من خلاف جنسہ وتکون رہنا مکانہ۔ اور صاحبین رح کے نزدیک مرتہن اسکی قیمت کا خلاف جنس سے ضامن ہوگا اور وہ بجائے مرہون کے رہن رہیگی ف مثلاً سو درم قرض لیے اور سو درم رہن کیے پس مرہون تلف ہوئے تو مرہون سو درم کی قیمت بحساب سونے کے مثلاً دس دینار ہوئے تو یہ دس دینار بجائے سو درم مرہون تلف شدہ کے مرہون رہین پھر جب ادائے قرض کی میعاد آوے تو باعتبار قیمت کے ادائی ہوجاوے۔ وفی الجامع الصغیر فان رہن ابریق فضۃ وزنہ عشرۃ بعشرۃ فضاع فہو بما فیہ۔ اور جامع صغیر مین مذکور ہی کہ اگر چاندی کی چھاگل (یا کوئی برتن معروف ہی) جسکا وزن دس درم ہی بعوض دس درم کے مرہون تھی پس مرتہن کے پاس ضائع ہوئی تو جسکے عوض رہن تھی اسی مین گئی ف یعنی مرتہن کا دس درم قرضہ ساقط ہوا کیونکہ وزن مین دونون برابر ہین ومقابلہ جنسی ہی اور اس مسئلہ مین کوئی اختلاف مذکور نہین لہذا شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ۔ معناہ ان تکون قیمتہ مثل وزنہ او اکثر۔ اسکے معنی یہ کہ چھاگل کی قیمت اسی قدر ہو جسقدر اسکا وزن یا زائد ہو ف کیونکہ مساوی ہو تو وزن وقیمت دونون مساوی ہین پس چاہے وزن کا لحاظ رکھو یا قیمت کا لحاظ کرو حکم واحد ہی اور اگر زیادہ قیمت ہو تو زیادتی بطور امانت تلف ہوئی کہ مرتہن ضامن نہوگا۔ ہذا الجواب فی الوجہین بالاتفاق لان الاستیفاء عندہ باعتبار الوزن وعندہما باعتبار القیمۃ وہی مثل الدین فی الاول وزیادۃ علیہ فی الثانی فیصیر بقدر الدین مستوفیا۔ اور یہ جواب ان دونون صورتون مین اجماعی بلاخلاف ہی اسواسطے کہ امام رح کے نزدیک استیفاء باعتبار وزن ہی اور صاحبین کے نزدیک باعتبار قیمت ہی اور صورت اول مین قیمت مثل قرضہ ہی اور دوسری صورت مین قیمت مین زیادتی ہی تو مرتہن اسمین سے بقدر قرضہ کے وصول پانے والا ہوجائیگا ف اور باقی قیمت امانت مین گئی تو بہرحال یہی حکم ہوا کہ جسقدر کے عوض رہن تھی اسی مین گئی اور راہن ومرتہن مین سے کوئی دوسرے سے کچھ نہین پاویگا۔ فان کانت قیمتہ اقل من الدین فہو علی الخلاف المذکور۔ اور اگر ابریق کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو اسمین وہی اختلاف ہی جو سابق مین مذکور ہوا ف کہ امام رح کے نزدیک مرتہن بوجہ مساوات وزن کے قرضہ بھرپانے والا ہوگیا اور صاحبین رح کے نزدیک ابریق کی قیمت مرہون ہوئی جو قرضہ سے کم ہی تو بقدر کمی کے راہن ادا کرے۔ لہما انہ لا وجہ الی الاستیفاء بالوزن لما فیہ من الضرر بالمرتہن ولا الی اعتبار القیمۃ لانہ یؤدی الی الربوا فصرنا الی التضمین بخلاف الجنس لینتقض القبض ویجعل مکانہ ثم یتملکہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ وزن کی راہ سے استیفاء کی راہ نہین نکلتی کیونکہ اسمین مرتہن کے واسطے ضرر ہی اور قیمت جنس اعتبار کرنے کی بھی راہ نہین نکلتی اسواسطے کہ اس سے بیاج تک نوبت پہونچتی ہی تو ہمنے خلاف جنس سے تاوان واجب ہونے کا راستہ اختیار کیا تاکہ مرتہن کا وصول سابق ٹوٹ جاوے اور یہ قیمت خلاف جنس بجائے مرہون کے قائم ہو پھر مرتہن اسکا ملکیت حاصل کرلے ف تو اسکا نقصان بھی نہوا اور بیاج بھی لازم نہ آوے اور راہن نے بھی مالیت وصول کرلی ہی۔ ولہ ان الجودۃ ساقطۃ العبرۃ فی الاموال الربویۃ عند المقابلۃ بجنسہا واستیفاء الجید بالردی جائز کما اذا تجوز بہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہی کہ بیاجی مالون مین جب ایسے مال کا مقابلہ اپنے جنس سے ہو تو کھرے کھوٹے کا اعتبار ساقط ہی اور ردی سے وصول پانا تو کھرے حق کا وصول پانا بذریعہ کھوٹے مال کے جائز ہی جیسے اگر ایک شخص کے سو درم

کھرے آتے ہیں اور قرضدار نے کھوٹے سو درم ادا کیے اور قرضخواہ نے چشم پوشی کر کے لیے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔ ھ۔
اب یہاں دیکھنا چاہیے کہ وصول متحقق ہوا یا نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ مرتہن کے پاس جب مرہون تلف ہو جاوے تو وہ مستوفی
ہو جاتا ہے۔ وقد حصل الاستیفاء بالاجماع ولہذا یحتاج لسلے نقضہ۔ اور یہاں استیفاء مرتہن تو بالاجماع حاصل ہو گیا
اور اسی وجہ سے قبضہ توڑنے کی تمکو ضرورت پڑی ف۔ یعنی صاحبین نے کہا تھا کہ استیفاء سابق توڑ کر خلاف جنس
کا قبضہ پایا جاوے۔ اور ظاہر ہے کہ قبضہ مرہون تو قبضہ استیفاء ہے پس وصول و قبض پایا گیا۔ رہا یہ کہ تم کہتے ہو کہ یہ وصول
توڑ دیا جاوے تو اسمیں غور کرنا چاہیے۔ ولا یمکن نقضہ بایجاب الضمان لانہ لا بد لہ من مطالب ومطالب
اور اسکا توڑنا بذریعہ تاوان واجب کرنے کے ممکن نہیں ہے کیونکہ تاوان کے واسطے ایک مطالبہ کرنے والا چاہیے اور
دوسرا وہ شخص جس سے مطالبہ کیا جاوے ف۔ پس یہاں مطالبہ کرنے والا راہن نہیں ہو سکتا کیونکہ راہن کو اسمیں
ضرر ہے اور نفع کچھ نہیں ہے اور مرتہن بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ مرتہن کو جب تم نے اس معاملہ میں مدعا علیہ ٹھہرایا تو وہی مدعی
کیونکر ہو سکتا ہے۔ وکذا الانسان لا یضمن ملک نفسہ۔ اور اسی طرح کوئی شخص اپنی ذاتی ملک کا ضامن نہیں ہوتا ہے
ف۔ یعنی مرتہن ضامن نہیں ہو سکتا اسواسطے کہ مرہون تلف ہو جانے سے جب بالاتفاق وہ وصول پانے والا اور
مالک ہو چکا تو اپنی ملک کے واسطے ضامن نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ ضامن ٹھہرانا محال ہے۔ ویتعذر التضمین یتعذر
النقض۔ اور تضمین محال ہونے سے استیفاء کا توڑنا بھی محال ہے ف۔ یہ صاحبین کا استدلال تھا اور بعض مشائخ
نے اسکو مسئلہ اصل نہیں ٹھہرایا بلکہ ایک دوسرے مسئلہ کی فرع قرار دیا چنانچہ شیخ مصنف رح نے لکھا کہ۔ قیل ہذہ فریعۃ
ما اذا استوفی الزیوف مکان الجیاد فہلکت ثم علم بالزیافۃ وہو معروف۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ مسئلہ رہن
جو مذکور ہوا فرع ایک دوسرے مسئلہ کی ہے کہ جب قرضخواہ نے کھرے کی جگہ کھوٹے وصول کیے پھر وہ تلف ہو گئے پھر اسکو
معلوم ہوا کہ میں نے کھوٹے وصول کیے تھے اور اسکا حکم مشہور ہے ف۔ یعنی یہ مسئلہ مع حکم کے مشہور ہے اور اسی پر مسئلہ رہن
متفرع ہے کہ کھرے درم یا دینار دیے اور کھوٹے رہن لیے پھر مرہون تلف ہوئے تو مثل مسئلہ معروف کے اسمیں بھی اماموں
کے اجتہاد مختلف ہیں۔ شیخ مصنف رح نے مسئلہ معروف پر فرع ہونا مسلم نہیں رکھا کیونکہ مسئلہ معروف تو ضرور معروف ہے۔
غیر ان البناء لا یصح علی ما ہو المشہور لان محمدا فیہا مع ابی حنیفۃ وفی ہذا مع ابی یوسف رح۔ لیکن یہ
مسئلہ معروف پر مسئلہ رہن کو مبنی کرنا صحیح نہیں ہے اسواسطے کہ امام محمد رح مسئلہ معروف میں امام ابوحنیفہ رح کے ساتھ ہیں
اور اس مسئلہ رہن میں امام ابو یوسف رح کے ساتھ ہیں ف۔ تو فرع کیونکر ہو بلکہ مسئلہ رہن خود مستقل مسئلہ ہے۔
توضیح یہ ہے کہ معروف مسئلہ یہ کہ کھرے درموں کے بجائے کھوٹے وصول کر کے صرف کر ڈالے پھر معلوم کیا کہ میں نے
کھوٹے وصول کیے تھے تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک قرضہ ساقط ہو چکا اور مدیون پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی پہلا قول امام محمد رح
تھا۔ اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک وصول کردہ کے مثل تاوان دے اور اپنے حق کے مثل وصول کرے اور یہی امام محمد رح
کا آخری قول ہے۔ اسی مسئلہ پر بعض مشائخ نے مسئلۃ الرہن کو متفرع کیا اور شیخ مصنف رح نے اعتراض فرمایا کہ اسپر کیونکر
متفرع ہوگا کہ مسئلہ معروف میں اول قول محمد رح مع ابی حنیفہ رح ہے اور مسئلہ رہن میں مع ابی یوسف رح ہے۔ک۔ اور
جواب یہ ہو سکتا ہے کہ معروف میں بھی آخری قول مع ابی یوسف رح ہے۔ لیکن اصح یہ کہ مسئلہ رہن خود مستقل ہے۔م ک۔ اور
بنابر قول اول امام محمد رح کے مسئلہ معروف میں اور مسئلہ رہن میں کیا فرق ہے کہ امام محمد رح معروف میں ابوحنیفہ رح کے
ساتھ ہیں اور مسئلہ رہن میں ابو یوسف رح کے ساتھ ہیں۔ جواب یہ کہ امام محمد رح نے دونوں میں فرق کیا۔ والفرق لمحمد رح
انہ قبض الزیوف لیستوفی من عینہا والزیادۃ لا تمنع الاستیفاء وقد تم بالہلاک وقبض الرہن لیستوفی

Marfat.com

بس محل آخر فلا بد من نقض القبض وقد امکن بعد به بالتضمین - اور امام محمد رح کے واسطے وجہ فرق یہ ہے کہ مسئلہ معروف میں حقدار نے کھوٹون پر اس غرض سے قبضہ کیا تھا کہ ان نقود کے عین سے استیفاء حاصل کرے اگر کھوٹا ہونا استیفاء سے مانع نہیں ہے اور تلف کرنے سے استیفاء پورا ہوگیا - اور رہن کی صورت مین اسنے کھوٹون پر اس غرض سے قبضہ کیا تھا کہ دوسرے محل سے استیفاء کرے (نہ عین مقبوض سے) تو قبضہ توڑدینا ضرور ہوا اور امام محمد رح کے نزدیک ضامن قرار دینے سے قبضہ توڑنا ممکن ہے **ف** خلاصہ فرق یہ ہے کہ مسئلہ معروفہ مین قرضخواہ نے جو درم وصول کیے وہ بعینہ اپنے حق کی ادائی مین قرار دیے یعنی انھین درمون سے اپنے حق کی ادائی سمجھ کر قبضہ کیا اور رہن کے مسئلہ مین مرتہن نے بعینہ انکو اسے حق مین نہین سمجھا بلکہ مرہون سمجھا اور اصل حق دوسرا ہے جو ملیگا اسوقت یہ مرہون اسکو دیگا لیکن ناگاہ تلف ہوجانے سے اسپر رہن کا حکم عائد ہوا کہ قرضہ ساقط ہوا پس یا تو انھین سے وصول قرار دیا جاوے اور اسمین مرتہن کا ضرر ہے کہ انکی قیمت جنس سے ادا اسمین بیاج ہے تو لا چار اسنے مرتہن کو ضامن قرار دیا کہ وہ غیر جنس سے قیمت لیکر جید بد قبضہ سے مرہون کرے پھر اپنا حق وصول کرے اور سابق مین معلوم ہوا کہ امام محمد رح کا قول آخری مسئلہ معروف مین بھی مثل ابو یوسف رح ہے تو فرق بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہین ہے اور جواب ابو حنیفہ رح یہ ہے کہ ضامن قرار دینا ممکن نہین ہے کیونکہ راہن مطالبہ نہین کرتا کیونکہ اسکو کچھ فائدہ نہین ہے اور مرتہن کا ضرر معتبر نہین کیونکہ بہت سے مسائل مین بجائے جید کے ردی سے وصول ہوجاتا ہے اور دوم یہان بھی موافق حکم رہن کے ہوچکا تو اب کچھ تغیر نہوگا - مخفی نہین کہ دونون جانب مین سے کسی جانب دلیل واضح مفید ترجیح نہین ہے واللہ تعالی اعلم - م - **ولو انکسر الابریق ففی الوجہ الاول وہو ما اذا کانت قیمتہ مثل وزنہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف لا یجبر علی الفکاک لانہ لا وجہ الی ان یذہب شیء من الدین لانہ یصیر قاضیا دینہ بالجودۃ علی الانفراد ولا الی ان یفتکہ مع النقصان لما فیہ من الضرر فخیرناہ ان شاء افتکہ بما فیہ وان شاء ضمنہ قیمتہ من جنسہ او خلاف جنسہ وتکون رہنا عند المرتہن والمکسور للمرتہن بالضمان**

اور اگر ابریق ٹوٹ گئی تو پہلی صورت مین یعنی درصورتیکہ اسکی قیمت اسکے وزن کے مساوی ہو امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک راہن کو فک رہن پر مجبور نہین کیا جائیگا (بلکہ اسکو اختیار ہوگا کہ چاہے فک رہن کرلے اور چاہے مرتہن سے تاوان لے) اسواسطے کہ یہ ممکن نہین کہ ابریق ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرتہن کا کچھ قرضہ جاتا رہے کیونکہ قرضہ گھٹ جانے مین راہن فقط اسکی ساخت سے مرتہن کا کچھ قرضہ ادا کرنے والا ہوجائیگا (کیونکہ وزن و مقدار تو پوری باقی ہے) اور یہ بھی ممکن نہین کہ راہن اس ٹوٹی ابریق کو مع نقصان کے فک رہن کرلے یعنی اسپر یہ لازم ہو کیونکہ ایسا حکم دینے مین راہن کا ضرر ظاہر ہے (پس جب یہ دونون صورتین ممکن نہین) تو ہمنے راہن کو مختار کیا کہ چاہے بعوض قرضہ کے مقابلہ مین رہن ہی فک رہن کرلے اور چاہے مرتہن سے اسکی قیمت تاوان لے خواہ یہ قیمت اسی کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے ہو (یعنی چاندی لے یا سونا لے) اور یہ قیمت مرتہن کے پاس مرہون رہیگی اور تاوان ادا کرنے کی وجہ سے ٹوٹی ابریق ملک مرتہن ہوجائیگی **ف** یہ سب شیخین رح کا قول ہے - **وعند محمد رح ان شاء افتکہ ناقصا وان شاء جعلہ بالدین اعتبارا للحالۃ الانکسار بحالۃ الہلاک وہذا لانہ لما تعذر الفکاک مجانا صار بمنزلۃ الہلاک وفی الہلاک الحقیقی مضمون بالدین بالاجماع فکذا فیما ہو فی معناہ** - اور امام محمد رح کے نزدیک راہن کو یہ اختیار ہے کہ راہن چاہے اسکو اسی ناقص حالت مین فک رہن کرلے (اور پورا قرضہ دیدے) اور چاہے ٹوٹی ہوئی ابریق قرضہ کے عوض مین تلف قرار دے (تو وہ قرضہ سے چھوٹا اور مرتہن ابریق شکستہ کا مالک ہوگیا) یہ اسواسطے

ڈولی حالت کو تلف ہونے کی حالت پر قیاس کیا (حالانکہ تلف ہوجانے میں بمقابلہ قرضہ مرتہن تلف ہوتی تھی) اور اسکی وجہ
یہ ہو کہ جب سے فک رہن محال ہوا یعنے بلا عوض نقصان کے فک رہن ممکن نہوا تو یہ نقصان بمنزلہ تلف کے ہوگیا اور
تلف حقیقی کی صورت میں بالاتفاق وہ بمقابلہ قرضہ کے تلف ہوئی تو اسی طرح جو بات کہ تلف کے معنی میں ہو اسمیں بھی
یہی حکم ہوگا ف حالانکہ راہن پر ڈولی ابریق لینے کے لیے جبر نہیں ہوسکتا تو مجبوراً مرتہن رکھیگا تو یہ نقص بمنزلہ
تلف کے ہوگیا اور تلف میں کل قرضہ ساقط ہوتا تھا تو اب بھی ساقط ہوا۔ قلنا الاستیفاء عند الہلاک بالمالیۃ
ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ مرہون تلف ہونے کے وقت وصول کا حکم بلحاظ مالیت کے ہوتا ہے ف حتی کہ
اگر مالیت کم ہو تو راہن باقی قرضہ ادا کرتا ہے تو یہاں جب ٹوٹ جانا بمنزلہ تلف ہے تو باعتبار مالیت کے استیفاء ہوگا۔
وطریقہ ان یکون مضمونا بالقیمۃ۔ اور اسکا طریقہ یہ کہ ڈولی ابریق اپنی قیمت سابق سے ضمانت میں ہو ف
اور یہ قیمت مرتہن کے پاس رہن ہو۔ ثم تقع المقاصۃ۔ پھر دونوں میں مقاصہ واقع ہوجاوے ف چنانچہ
اگر دس درم قرضہ ہو اور دس ہی درم ابریق کی قیمت ہو تو دونوں میں برابری اور بدلا ہوگیا۔ اور یہ معلوم ہو کہ ابریق
مرہون ابھی درحقیقت موجود ہے اگرچہ شکستہ ہے۔ وفی جعلہ بالدین اغلاق الرہن وہو حکم جاہلی۔ اور اسکو
قرضہ کے مقابلہ میں کردینا مرہون کا اغلاق ہے یعنے مرتہن کے قبضہ میں ایسے طور پر بند ہوجانا کہ راہن اسکو
فک نہیں کرسکتا حالانکہ یہ اسلام سے پیشتر زمانہ جاہلیت کا حکم ہے۔ فکان التضمین بالقیمۃ اولی۔ تو قیمت کا ضامن
قرار دینا اولی ہے ف اور ایسی صورت میں اولی پر مدار ہونا واجب ہے یعنی راجح کو لینا اور مرجوح کو چھوڑنا واجب
ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ وجہ اول ہو کہ قیمت برابر قرضہ ہو اور دوم کا بیان آویگا اور وہ یہ کہ قیمت قرضہ سے
زائد ہو۔ وفی الوجہ الثالث وہو ما اذا کانت قیمتہ اقل من وزنہ ثمانیۃ یضمن قیمتہ جیدا من خلاف جنسہ
اور ردیا من جنسہ وتکون رہنا عندہ وہذا بالاتفاق۔ اور تیسری صورت میں یعنی جبکہ ابریق شکستہ کی قیمت
اسکے وزن سے کم ہو مثلاً آٹھ درم قیمت ہو حالانکہ دس درم وزن ہے تو مرتہن اسکی قیمت خلاف جنس سے کھری اور اس
کی جنس سے کھوٹی تاوان دے اور یہ قیمت اسی کے پاس رہن رہیگی اور اس حکم میں سب کا اتفاق ہے۔ اما عندہما
فظاہر۔ پس شیخین رح کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے۔ وکذلک عند محمد لانہ یعتبر حالۃ الانکسار بحالۃ الہلاک
والہلاک عندہ بالقیمۃ۔ اور یونہی امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم اسواسطے ہوا کہ امام محمد رح تو ٹوٹنے کی حالت کو
تلف ہوجانے پر قیاس کرتے ہیں اور تلف ہونا امام محمد رح کے نزدیک بقیمت ہے ف چنانچہ ابتداء مسئلہ میں
معلوم ہوچکا۔ باقی رہی وجہ دوم۔ وفی الوجہ الثانی وہو ما اذا کانت قیمتہ اکثر من وزنہ اثنی عشر وعند ابی حنیفۃ رح
یضمن جمیع قیمتہ وتکون رہنا عندہ لان العبرۃ للوزن عندہ لا للجودۃ والرداءۃ فان کان باعتبار
الوزن کلہ مضمونا یجعل کلہ مضمونا وان کان بعضہ فبعضہ وہذا لان الجودۃ تابعۃ للذات وحتی صار الاصل
مضمونا استحال ان یکون التابع امانۃ۔ اور دوسری صورت میں جبکہ ابریق کی قیمت بہ نسبت اسکے وزن مثلاً
دس درم کے زائد ہو (مثلاً) بارہ درم ہو (تو اختلاف ہے) پس امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک پوری قیمت کا ضامن ہوگا
اور یہ قیمت اسکے پاس رہن رہیگی کیونکہ امام رح کے نزدیک (بیاجی مالوں میں) وزن کا اعتبار ہے اور کھرے کھوٹے ہونے
کا کچھ اعتبار نہیں ہے پس اگر وزن کی راہ سے پوری ابریق ضمانت میں ہو (مثلاً دس درم قرضہ اور دس ہی درم وزن ہے)
تو تاوان ذکر یعنے قیمت بارہ درم بھی سب ضمانت میں مرہون رہیگا اور اگر بلحاظ وزن کے تھوڑی مضمون ہو تو اسی
حساب سے تاوان بھی مضمون رہیگا۔ (مثلاً دو تہائی ابریق مضمون ہو تو بارہ درم میں سے دو تہائی ۸ درم مضمون ہونگے)

Marfat.com

اور اسکی وجہ یہ ہو کہ کھرا ہونا تو ذات کے تابع ہوتا ہو اور جب اصل ذات ضمانت میں ہوئی تو محال ہو کہ تابع امانت ہو **ف** تو تابع بھی ضمانت میں ہوگا۔ حاصل یہ کہ دس درم قرضہ اور دس درم وزن ابریق کی قیمت بارہ درم فقط اسکی چاندی کھری ہونے کی وجہ سے ہو اور جب ابریق بوجہ وزن دس درم ہونے کے کل قرضہ میں مضمون ہو تو قیمت باعتبار کھرے ہونے کے بھی کل مضمون ہو گیا یا بارہ درم میں سے دس درم بمقابلہ ذات میں اور دو درم اسکی جودت ہو تو جودت امانت نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ ذات کے تابع ہو اور ذات کل مضمون تھی تو اسکا قائم مقام بھی مضمون ہو اور جودت بھی اسکے تابع ہو پس معلوم ہوا کہ اصل ابریق اگر وزن و ذات سے کل مضمون ہو تو قیمت بھی کل مضمون ہو اور جودت علیحدہ ہو کر امانت نہ ہوگی بلکہ تابع ہو۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ وزن کی راہ سے ضمانت و امانت کا حساب ہوگا۔ **وعند ابی یوسف رح یضمن خمسۃ اسداس قیمتہ**۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک مرتہن (اس مثال مذکورہ میں) ابریق کی قیمت کے چھ حصوں میں سے پانچ حصے کا ضامن ہوگا **ف** کیونکہ وزن دس درم بمقابلہ قرضہ دس درم ہو لیکن ابریق کی کھری چاندی کی قیمت بارہ درم ہو تو بارہ کے چھ حصے میں سے پانچ حصے یعنی دس درم کا ضامن ہوگا اور جب پانچ حصہ کا ضامن ہوا تو اسی قدر ابریق سے بوجہ تاوان دینے کے مالک ہو گیا یعنی۔ **وتکون خمسۃ اسداس الابریق لہ بالضمان**۔ اور تاوان دینے کی وجہ سے ابریق کے چھ حصوں میں سے پانچ حصے ملک مرتہن ہو جاوینگے۔ **وسدس یفرز حتی لایبقی الرہن شائعا**۔ اور ابریق کا چھٹا حصہ جدا کر دیا جائیگا تاکہ رہن شائع نہ رہے **ف** کیونکہ دس درم تاوان کے ساتھ میں ابریق کا چھٹا حصہ ملا کر کل مرہون رہنا چاہیے لہٰذا ابریق میں سے یہ چھٹا حصہ کاٹ کر جدا کر دیا جاوے۔ **ویکون مع قیمۃ خمسۃ اسداس المکسورۃ رہنا**۔ اور یہ حصہ اس ٹوٹی ہوئی ابریق کے پانچ حصوں کی قیمت کے ساتھ ملا کر رہن رہیگا۔ **فعندہ تعتبر الجودۃ والرداءۃ ویجعل زیادۃ القیمۃ کزیادۃ الوزن کان وزنہ اثنا عشر**۔ پس ابو یوسف رح کے نزدیک کھرا و کھوٹا ہونا معتبر ہو اور قیمت کی زیادتی مانند وزن کی زیادتی کے قرار دی جائیگی گویا ابریق کا وزن ہی بارہ درم ہو۔ **وہذا لان الجودۃ فی ذاتہا متقومۃ حتی تعتبر عند المقابلۃ بخلاف جنسہا وفی تصرف المریض**۔ اور اسکی وجہ یہ ہو کہ جودت (کھرا ہونا) بذات خود متقوم چیز ہو (کیونکہ وہ مالیت کا کمال ہو) حتی کہ جب غیر جنس سے مقابلہ کیا جاوے یا مریض تصرف کرے تو جودت کا اعتبار کیا جاتا ہو **ف** یعنی جودت کے قیمتی ہونے پر دلیل یہ ہو کہ اگر کھری چاندی کے مقابلہ میں سونا ہو تو کھری چاندی کے اعتبار سے قیمت لگائی جاتی ہو اور اسمیں کچھ خلاف نہیں ہو چنانچہ اگر کھری چاندی کی ابریق بعوض ایک دینار کے رہن ہو اور ابریق کا وزن دس درم ہو اور وہ تلف ہوئی پس اگر مرتہن چاہے کہ دس درم کھوٹی چاندی کی قیمت دس درم لگائی جاویں تو قبول نہ ہوگا بلکہ کھری چاندی کے بارہ درم دام لگائے جاوینگے حتی کہ اگر دینار کی مالیت بھی بارہ درم ہوں تو بدلا پورا ہو گیا۔ اسی طرح اگر کوئی مریض جو آخر اپنے مرض میں مر گیا ہو اسنے حالت مرض میں سو درم کھرے بعوض سو درم کھوٹے کے فروخت کیے تو یہ تصرف نافذ نہ ہوگا اگرچہ وزن مساوی ہو مگر وارثوں کے حق میں محاباۃ قرار دیجائیگی پس یہ صرف میت کی تہائی سے معتبر ہوگی پس ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ کھرا ہونا خود قیمتی چیز ہو چنانچہ خلاف جنس کے مقابلہ میں اور میزان میں بالاتفاق جودت معتبر ہو۔ **وان کانت لا تعتبر عند المقابلۃ بجنسہا سمعا فامکن اعتبارہا**۔ اور اگر بجنس کے مقابلہ میں کھرے کھوٹے کا اعتبار بدلیل سمعی نہیں ہوتا تو بھی جودت کا اعتبار کرنا ممکن ہو **ف** یعنی شرع نے چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں اور اسی طرح سونے کو سونے کے مقابلہ میں یعنی جبکہ ہمجنس سے مقابلہ ہو تو کھرے کھوٹے کی راہ سے زیادتی باطل کی اور صرف وزن اعتبار کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر طرح کی صورت میں بدون مقابلہ جنسی کے اعتبار ممکن نہ ہو پس جب دیگر مسائل میں شرعاً جودت کا قیمتی ہونا اعتبار کیا گیا ہو تو رہن کی صورت میں بھی جہاں تک ممکن ہو اعتبار کیا جاوے

تاکہ راہن کو اس قیمتی چیز کے لیے اعتبار کرنے سے نقصان نہ پہونچے - یہ قول ابو یوسف رح کا بیان ہے - اور قول امام
باقی رہا جس سے شیخ مصنف رح نے اسطرح عذر کیا کہ - فی بیان قول محمد رح نوع طول یعرف فی موضعہ من
المبسوط والزیادات مع جمیع شعبہا - اور امام محمد رح کے قول بیان کرنے مین ایک طرح کا طول ہے جو مبسوط و
زیادات کے اپنے موقع مین اپنی سب شاخون سمیت معلوم ہو سکتا ہے ف - اسکے فروعات ۲۶ - نہایۃ البیان
وغیرہ مین مذکور ہین م ح - قال ومن باع عبدا علی ان یرہنہ المشتری شیئا بعینہ جاز استحسانا
والقیاس ان لا یجوز - اگر کسی نے ایک غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اسکو کوئی معین چیز رہن دے
تو استحسانا بیع جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو - وعلی ہذا القیاس والاستحسان اذا باع شیئا علی ان
یعطیہ کفیلا معینا حاضرا فی المجلس فقبل - اور اسی طرح اگر کوئی چیز اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اسکو کفیل
معین دے جو مجلس عقد مین حاضر ہے پس اسنے کفالت قبول کی تو بھی اسی قیاس و استحسان پر حکم ہے ف - پس
قیاسا بیع جائز نہین اور استحسانا جائز ہے - وجہ القیاس انہ صفقۃ فی صفقۃ وہو منہی عنہ ولانہ شرط لا یقتضیہ
العقد وفیہ منفعۃ لاحدہما ومثلہ یفسد البیع - قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی بیع تو صفقہ در صفقہ ہے اور یہ ممنوع ہے -
(کیونکہ صفقہ بیع مین صفقہ رہن یا کفالت مشروط ہے اور وہ حدیث صحاح سے ممنوع ہے -) اور اس وجہ سے کہ یہ ایسی شرط
ہے (رہن یا کفالت) کہ اسکو عقد بیع مقتضی نہین اور اسمین بائع یا مشتری ایک کے واسطے منفعت ہے یعنی بائع کے لیے
اور ایسی شرط عقد بیع کو فاسد کرتی ہے - وجہ الاستحسان انہ شرط ملائم للعقد لان الکفالۃ والرہن للاستیثاق
وانہ یلائم الوجوب - اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شرط مذکورہ عقد بیع سے مناسب ہے - (مخالف نہین ہے -) اسواسطے
کہ کفالت و رہن تو مضبوطی کے لیے ہوتی ہے اور یہ ثمن واجب ہونے کے مناسب ہے ف - کیونکہ جب ثمن بذمہ مشتری
واجب ہوا تو اسکی مضبوطی کر لینا مناسب ہے - فاذا کان الکفیل حاضرا فی المجلس والرہن معینا اعتبرنا فیہ المعنی
وہو ملائم فصح العقد - پس جب کفیل اسی مجلس بیع مین حاضر ہوا اور رہن کوئی چیز معین ہو تو ہمنے اسمین معنی کا اعتبار
کیا (یعنی مضبوطی مشروط ہے) اور یہ مناسب وجوب ثمن ہے تو عقد صحیح ہو گیا - واذا لم یکن الرہن ولا الکفیل معینا
اوکان الکفیل غائبا حتی افترقا لم یبق معنی الکفالۃ والرہن للجہالۃ فبقی الاعتبار لعینہ فیفسد - اور جب
مرہون یا کفیل کوئی معین نہو یا کفیل غائب ہو یعنی مجلس تک حاضر نہوا یہانتک کہ دونون جدا ہو گئے تو مرہون و کفیل
کے مجہول ہونے کی وجہ سے کفالت و رہن کے معنی نہین باقی رہے تو ذات شرط کا اعتبار رہگیا پس عقد فاسد ہوگا ف
پس حاصل یہ نکلا کہ اگر شرط مذکور ایسے طور پر ہو کہ صرف شرط کا اعتبار ہو سکے تو باطل و مفسد ہے اور اگر اس سے معنی کا اعتبار
ہو یعنی ثمن کے واسطے مضبوطی مقصود ہے تو شرط مناسب و غیر مفسد ہے - ولو کان غائبا فحضر فی المجلس وقبل صح
اور اگر عقد کے وقت کفیل مذکور غیر حاضر ہو پھر مجلس ہنوز جدا نہوئی تھی کہ وہ حاضر ہو گیا اور کفالت قبول کرلی تو عقد صحیح
ہو گیا - ولو امتنع المشتری عن تسلیم الرہن لم یجبر علیہ وقال زفر رح یجبر لان الرہن اذا شرط فی البیع صار
حقا من حقوقہ کالوکالۃ المشروطۃ فی الرہن فیلزمہ بلزومہ - اور اگر مشتری نے مرہون معین سپرد کرنے سے انکار
کیا تو اسپر جبر نہین کیا جائیگا (کیونکہ وعدہ ہے) اور زفر رح نے کہا کہ وہ مجبور کیا جائیگا اسواسطے کہ بیع مین جب رہن
مشروط ہوا تو یہ بھی حقوق بیع مین سے ایک حق ہو گیا جیسے رہن مین وکالت مشروطہ ہوتی ہے تو بیع لازم ہونے کے ساتھ
یہ حق بھی لازم ہو جائیگا ف - اور رہن کی وکالت مشروطہ یہ کہ راہن نے درمیانی عادل کو یا خود مرتہن کو وکیل کیا کہ جب
ادائے قرض کی میعاد آجاوے اور مین نے فک رہن نکیا تو مین نے تجھے وکیل کیا کہ تو مرہون کو فروخت کرکے اسکے

Marfat.com

ثمن سے ادا ے قرضہ کرے۔ تو یہ وکالت لازمہ ہوتی ہے حتی کہ راہن اس سے معزول نہین کرسکتا ہے۔ ونحن نقول الرہن عقد تبرع من جانب الراہن علی ما بیناہ ولا جبر علی التبرعات ولکن البائع بالخیار ان شاء رضی بترک الرہن وان شاء فسخ البیع لانہ وصف مرغوب فیہ وما رضی الا بہ فیتخیر بفواتہ الا ان یدفع المشتری الثمن حالاً لحصول المقصود او یدفع قیمۃ الرہن رہنا لان ید الاستیفاء تثبت علی المعنی وہو القیمۃ۔ ہم کہتے ہین کہ عقد رہن تو راہن کی جانب سے ایک تبرع یعنے غیر لازمی عقد ہے جیسا کہ ہمنے سابق مین بیان کردیا ہے اور جو امور تبرع مین انکے بجالانے پر کوئی مجبور نہین کیا جاتا ہے ولیکن بائع کو اختیار دیا جائیگا کہ چاہے رہن چھوڑنے پر راضی ہوجاوے اور چاہے تو بیع فسخ کردے اسواسطے کہ مرہون سے مضبوطی ہونا ایک وصف مرغوب ہے اسمین شرط تھا اور وہ اسی وصف کے ساتھ اس بیع پر راضی ہوا تھا تو اس وصف کے نادار ہونے کے وقت اسکو بیع باقی رکھنے مین اختیار حاصل ہوجائیگا لیکن سوقت اختیار نہوگا کہ مشتری فی الحال ثمن ادا کرے کیونکہ رہن کا مقصود حاصل ہوگیا یا مرہون معینہ کی قیمت بطور رہن کے دیدے اسواسطے کہ قبضہ استیفاء اس مرہون کے معنی یعنے قیمت پر حاصل ہوگیا۔ قال ومن اشتری ثوبا بدراہم فقال للبائع امسک ہذا الثوب حتی اعطیک الثمن فالثوب رہن۔ جامع صغیر مین ہے کہ جیسے ایک کپڑا مرض درمون کے خرید الیس بائع سے کہا کہ تو یہ کپڑا رکھ لے یہان تک کہ مین تجھے دام دون تو یہ کپڑا رہن ہے ف یعنی کوئی ملوک کپڑا دیا خریدا ہوا بعد قبضہ کرنے کے دیا۔ ع ک۔ لانہ اتی بما ینبی عن معنی الرہن وہو الحبس الی وقت الاعطاء۔ اسواسطے کہ مشتری مذکور نے ایسے معنی بیان کیے جو رہن کے معنی ہین اور وہ یہ کہ ثمن دینے کے وقت تک روک رکھنا۔ والعبرۃ فی العقود للمعانی حتی کانت الکفالۃ بشرط براءۃ الاصیل حوالۃ والحوالۃ فی ضد ذلک کفالۃ۔ اور عقود مین معانی کا اعتبار ہے حتی کہ اصیل کی برارت کے ساتھ جو کفالت شرط ہو وہ حوالہ ہے اور جس حوالہ مین اسکی ضد ہو یعنے اصیل کی برارت نہونا شرط ہو تو وہ کفالت ہے۔ وقال زفر رح لا یکون رہنا ومثلہ عن ابی یوسف رح لان قولہ امسک یحتمل الرہن ویحتمل الایداع والثانی اقلہما فیقضی بثبوتہ اور زفر رح نے کہا کہ یہ کپڑا رہن نہین ہوگا اور یہی ابو یوسف سے مروی ہے اسواسطے کہ مشتری کا یہ کہنا کہ "اسکو رکھلے" دو احتمال رکھتا ہے اول یہ کہ رہن رکھلے اور دوم یہ کہ امانت رکھے اور ان دونون مین سے امانت کمتر ہے تو اسی کے ثابت ہونے کا حکم دیا جائیگا ف کیونکہ جب دو باتون مین دائر ہو تو کمتر یقینی ہے پس اسی کا حکم ہوتا ہے کیونکہ اسلئے دونون کا احتمال برابر رکھا اور کسی کو ترجیح کی وجہ ظاہر نہین ہوتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال امسکہ بدینک او بمالک لانہ لما قابلہ بالدین فقد عین جہۃ الرہن۔ برخلاف اسکے اگر یون کہے کہ تو اس کپڑے کو اپنے قرضہ مین رکھلے یا بعوض اپنے مال کے رکھلے تو رہن ہے اسواسطے کہ جب اسنے کپڑے کا مقابلہ قرضہ کے ساتھ کیا تو اسنے رہن کی جانب معین کردی۔ قلنا لما مدہ الی الاعطاء علم ان مرادہ الرہن۔ ہم جواب دیتے ہین کہ بدون اسکے بھی رہن کی جانب معین کی کہ جب اسنے رکھ چھوڑنے کو دام ادا کرنے کے وقت تک دراز کیا تو معلوم ہوگیا کہ اسکی مراد رہن ہے ف کیونکہ رہن اسوقت تک محبوس ہوتا ہے کہ قرضدار اسکا قرضہ ادا کرے۔

فصل

در چیزون کو یا دو شخصون کے پاس رہن وغیرہ کے بیان مین۔

ومن رہن عبدین بالف فقضی حصۃ احدہما لم یکن لہ ان یقبضہ حتی یودی باقی الدین۔ اگر کسی شخص نے

دو غلام بعوض ہزار درم کے رہن ہے پس ایک غلام کے مقابلہ کا حصہ ادا کردیا تو راہن کو اسپر قبضہ کرنے کا اختیار نہوگا یہانتک
کہ باقی قرضہ ادا کرے **ف** اگر کہا جاوے کہ دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کا حصہ کیونکر معلوم ہوگا - جواب یہ کہ
وحصۃ کل واحد منہما ما یخصہ اذا قسم الدین علی قیمتہما - ہر ایک غلام کا حصہ وہ ہوگا جو اسکے مقابلہ میں مخصوص
ہو جبکہ قرضہ ان دونوں کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے **ف** مثلاً ایک غلام کی قیمت سات سو درم ہیں اور دوسرے
غلام کی قیمت تین سو درم ہیں تو ہزار درم قرضہ جب ان دونوں کی قیمت پر پھیلایا جاوے تو ہر ایک کے مقابلہ میں اسکی قیمت
کے حساب سے واقع ہوگا پس اگر اسنے تین سو درم یا سات سو درم ادا کردیے تو اس غلام کو نہیں لے سکتا ہے - **وہذا لان
الرہن محبوس بکل الدین فیکون محبوسا بکل جزء من اجزائہ مبالغۃ فی حملہ علی قضاء الدین وصار کالمبیع
فی ید البائع** - اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مجموعہ رہن تو کل قرضہ کے مقابلہ میں محبوس ہے تو اجزاے قرض میں سے ہر جزو کے
مقابلہ میں محبوس ہوگا تاکہ راہن پورے طور پر ادائے قرضہ کے واسطے آمادہ کیا جاوے اور ایسا ہوگیا جیسے بائع کے قبضہ میں
مبیع محبوس ہو **ف** کہ ادائے ثمن پر اسنے روک رکھی پس اگر دو تھان بیس روپیہ کو خریدے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ
دس روپیہ دیکر ایک تھان لے لے الا اس صورت میں کہ ہر ایک کی بیع بعوض دس روپیہ کے علیحدہ بیع ہوئی ہو ورنہ
جب مجموعہ بعوض بیس کے ہو تو نہیں لے سکتا جیسے رہن دونوں غلاموں کا بعوض ہزار درم کے واقع ہوا - **فان سمی
لکل واحد من اعیان الرہن شیئا من المال الذی رہنہ بہ فکذا الجواب فی روایۃ الاصل** - پھر اگر
اپنے اشیاے مرہونہ میں سے ہر چیز معین کے مقابلہ میں اس مال میں سے حصہ بیان کیا جسکے عوض رہن ہے تو (اسمیں
روایتیں مختلف ہیں) روایت مبسوط کے موافق یہی حکم ہے **ف** کہ اگر کسی چیز کے مقابلہ کا مال ادا کرے تو اسکو فک رہن
نہیں کرسکتا ہے - اور شاید مراد یہ ہے کہ دو غلاموں کی قیمت کے حساب سے ہر ایک کا حصہ مال بھی بیان کردیا ورنہ صفقہ
مجموعہ متحد ہے تو خواہ بحساب قیمت کے حصہ کا ذکر بیان کرے یا نکرے کچھ فرق نہیں ہے اور اس سے یہ مراد نہیں کہ ہر ایک
چیز کا رہن علیحدہ واقع ہوا ہے - امام اسبیجابی رح نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے ع - **وفی الزیادات لہ ان یقبضہ
اذا ادی ما سمی لہ** - اور روایت زیادات میں اگر اسقدر مال ادا کرے جو اس چیز کے مقابلہ میں بیان کیا تو اسکا
وصول کرسکتا ہے **ف** یہی روایت اصح ہے ک - **وجہ الاول ان العقد متحد لا یتفرق بتفرق التسمیۃ کما
فی البیع** - روایت اول یعنے روایت مبسوط کی وجہ یہ ہے کہ عقد رہن تو واحد ہے وہ ہر ایک کے مقابلہ میں مال بیان
کرنے سے متفرق نہوگا جیسے بیع میں ہوتا ہے **ف** کہ جب صفقہ متحد ہو تو ہر ایک کا علیحدہ ثمن بیان کرنا بھی
قبضہ کو مفید نہیں ہے - **وجہ الثانی انہ لا حاجۃ الی الاتحاد لان احد العقدین لا یصیر مشروطا فی الآخر
الا یری انہ لو قبل الرہن فی احدہما جاز** - اور روایت زیادات کی وجہ یہ ہے کہ عقد متحد قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے
اسواسطے کہ دونوں عقد میں سے ایک کا دوسرے میں مشروط ہونا ثبوت نہوگا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرتہن ان دونوں
چیزوں میں سے ایک میں رہن قبول کرے تو جائز ہے **ف** بخلاف بیع کے کہ بعض چیز میں ایجاب کا قبول درست
نہیں ہوتا اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفقہ کا اعتبار نہیں ہے - **قال فان رہن عینا واحدۃ عند رجلین
بدین لکل واحد منہما علیہ جاز وجمیعہا رہن عند کل واحد منہما** - اگر ایک چیز معین کو دو آدمیوں (زید و بکر) کے پاس
بعوض ایسے قرضہ کے جو ان دونوں کا راہن پر آتا ہے رہن کیا تو جائز ہے اور مرہون مذکور ان دونوں مرتہنوں میں سے
ہر ایک کے پاس پورا مرہون ہے - **لان الرہن اضیف الی جمیع العین فی صفقۃ واحدۃ ولا شیوع فیہ وموجبہ
صیرورتہ محتبسا بالدین وہذا مما لا یقبل الوصف بالتجزی فصار محبوسا بکل واحد منہما** - اسکی دلیل یہ ہے کہ رہن کی

Marfat.com

نسبت پورے مال عین کی طرف ایک ہی صفقہ میں واقع ہوئی ہے اور اسمین شیوع نہیں ہے (یعنے عقد رہن کی وجہ سے
شیوع نہیں ہوا تاکہ رہن جائز نہو) اور اس رہن کا نتیجہ یہ ہے کہ مرہون مذکور بمقابلہ قرضہ کے محبوس ہو جاوے اور یہ ایسی
چیز ہے کہ ٹکڑے ہونے کا وصف نہیں قبول کرتی ہے تو مرہون مذکور ان دونوں میں سے ہر ایک کے عوض محبوس ہوگیا۔ ف
اور یہ حکم صرف رہن میں ہے۔ **وہذا بخلاف الہبۃ من رجلین حیث لاتجوز عند ابی حنیفۃ رح**۔ اور یہ حکم برخلاف
ہبہ ہے جو دو شخصوں کو دیا جاوے کہ وہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نہیں جائز ہے **ف**۔ کیونکہ شیوع ہوگیا۔ پھر جب مرہون
واحد دو شخصوں کے پاس رہن ہو پس اگر دونوں کا قبضہ رکھنا ساتھ ہی ممکن ہو تو ظاہر ہے۔ **فان تہایا فکل واحد
منہما فی نوبتہ کالعدل فی حق الآخر**۔ پھر اگر دونوں نے باری مقرر کی تو دونوں میں سے ہر ایک اپنی باری میں
دوسرے کے حق میں عادل کے مثل ہے **ف**۔ جیسے راہن و مرتہن نے قرار داد کی کہ مرہون ایک عادل کے قبضہ میں
رکھا جاوے تو باوجود اسکے قبضے کے مرتہن کے پاس رہن صحیح ہے گویا مرتہن کا قبضہ موجود ہے کیونکہ رہن بدون قبضہ باطل
ہوتا ہے اسی طرح ان دونوں میں باری کی صورت میں ہر ایک کا قبضہ موجود ہے اور رہن منسوخ نہوگا۔ اور ہر ایک کے ذمہ کل
مرہون ضمانت میں نہیں ہے۔ **قال والمضمون علی کل واحد منہما حصتہ من الدین لان عند الہلاک یصیر
کل واحد منہما مستوفیا حصتہ اذ الاستیفاء مما یتجزی**۔ اور ہر ایک کے ذمہ مرہون میں سے بقدر اسکے حصہ قرضہ
کے مضمون ہے اسواسطے کہ مرہون تلف ہونے کے وقت دونوں میں سے ہر ایک اپنے حصہ کا پورا پانے والا ہو جائیگا اسواسطے
کہ استیفاء ایسی چیز ہے کہ اسکے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ **قال فان اعطی احدہما دینہ کان کلہ رہنا فی ید الآخر
لان جمیع العین رہن فی ید کل واحد منہما من غیر تفرق**۔ پھر اگر راہن نے ان دونوں میں سے ایک کو اسکا
قرضہ ادا کر دیا تو کل مرہون دوسرے مرتہن کے پاس رہن رہیگا اسواسطے کہ کل عین مذکور بدون تفرق کے ہر ایک کے
قبضہ میں رہن تھا۔ **وعلی ہذا حبس المبیع اذا ادی احد المشتریین حصتہ من الثمن**۔ اور اسی حکم پر حبس
مبیع ہے جبکہ دو خریداروں میں سے ایک نے اپنا حصہ ثمن ادا کر دیا **ف**۔ تو دوسرے مشتری کے حصہ ثمن کے عوض کل
مبیع بائع کے قبضہ میں محبوس رہیگی۔ **قال وان رہن رجلان بدین علیہما رجلا رہنا واحدا فہو جائز والرہن
رہن بکل الدین وللمرتہن ان یمسکہ حتی یستوفی جمیع الدین لان قبض الرہن یحصل فی الکل من
غیر شیوع**۔ اور اگر دو شخصوں نے اپنے اوپر ایک کا قرضہ ہونے کے عوض میں اسکو ایک ہی مال عین رہن دیا تو یہ جائز ہے
اور مرہون مذکور مجموعہ قرضہ کے عوض رہن ہوگا اور مرتہن کو اختیار ہوگا کہ مرہون کو روکے رہے یہانتک کہ پورا قرضہ
لینے جو کچھ دونوں پر ہے سب وصول کرے کیونکہ قبضہ رہن تو کل میں بغیر شیوع کے حاصل ہوا ہے۔ **فان اقام الرجلان
کل واحد منہما البینۃ علی رجل انہ رہنہ عبدہ الذی فی یدہ وقبضہ فہو باطل**۔ اگر دو شخصوں نے
مدعی ہوکر ہر ایک نے ایک شخص (زید) پر گواہ قائم کیے کہ اسنے اپنا یہ غلام جو اسکے قبضہ میں ہے میرے پاس رہن مقبوض
کیا تو یہ باطل ہے **ف**۔ یعنی دونوں کا بیان ساقط ہوگی۔ **لان کل واحد منہما اثبت ببینتہ انہ رہنہ کل العبد**
اسواسطے کہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے اپنے گواہوں سے یہ امر ثابت کیا کہ اس شخص نے پورا غلام اس مدعی کے
پاس رہن کیا **ف**۔ اور یہ نہیں کہ یہ غلام ہم دونوں کے پاس رہن کیا اور اب قاضی کو حکم دینے کی راہ کیونکر ہوگی۔ **ولا
وجہ الی القضاء لکل واحد منہما بالکل لان العبد الواحد یستحیل ان یکون کلہ رہنا لہذا وکلہ رہنا لذاک
فی حالۃ واحدۃ**۔ حال یہ کہ حکم قاضی کے لیئے یہ راہ نہیں کہ ہر ایک مدعی کے واسطے پورے غلام کا حکم کرے (کہ اسکے
پاس مرہون ہے اسواسطے کہ ایک ہی غلام ایک ہی حالت میں ممکن نہیں کہ پورا اس شخص کے پاس مرہون ہو اور پورا اس

Marfat.com

دوسرے کے پاس بھی مرہون ہو- ولا الی القضاء بکلہ لواحد بعینہ لعدم الاولویۃ - اور یہ راہ بھی نہین کہ پورے غلام کا حکم کسی ایک معین مدعی کے واسطے دیدے کیونکہ دونون مین سے بلحاظ دعوی وحجت کے کوئی اولی نہین ہی ف جبکہ دونون برابر ہین جبکہ دونون کے گواہ عادل ہین تو دونون مین سے ایک کی ترجیح وخصوصیت نہین ہوسکتی ہی جیسے کوئی مدعی پہلے اگر تنہا اپنے حق مین حکم لے لیتا یا اسکی تاریخ موخر ہوتی یا مقدم کرکے رہن کی گنجایش نہوتی تو ترجیح ہوتی- ولا الی القضاء لکل واحد منہما بالنصف لانہ یودی الی الشیوع- اور یہ راہ بھی نہین کہ قاضی ان دونون مین سے ہر ایک کے واسطے نصف غلام کا حکم دیدے اسواسطے کہ اس سے مرہون مین شیوع ہوتا ہی ف حالانکہ رہن مشاع جائز نہین ہی اور حکم مذکور صرف رہن کے بارہ مین ہی تو جب رہن جائز نہین تو حکم نہین ہوسکتا پس معلوم ہوا کہ حکم قاضی کی کوئی صورت نہین نکلتی ہی- فتعذر العمل بہما وتعین التہاتر- پس ان دونون گواہون پر عمل ممکن نہوا تو دونون کا ساقط ہونا متعین ہوگیا ف اور اس سے گواہون کا دروغ لازم نہین آتا کہ شاید راہن نے انکو دھوکا دیا ہو کیونکہ وہ تو اس امر کے گواہ ہین کہ ہمارے سامنے عقد رہن واقع ہوا جیسے کہ مرتہن اول کو راہن نے دھوکا دیا- ولا یقال انہ یکون رہنا لہما کانہما ارتہناہ معا اذ جہل التاریخ بینہما وجعل فی کتاب الشہادات ہذا وجہ الاستحسان - اور اگر کوئی یون کہے کہ یہ غلام ان دونون مدعیون کے واسطے مرہون ہوجاوے گویا ان دونون نے اسکو ساتھ ہی رہن لیا ہی جبکہ ان دونون عقد رہن کی تاریخ نہین معلوم ہوتی ہی اور کتاب الشہادات مین اسی کو استحسان کی دلیل قرار دیا ہی ف چنانچہ لیا کہ استحسانا رہن جائز ہی گویا یہ واقعہ بمنزلہ اسکے ہی کہ چند لوگ غرق ہوئے اور تقدیم وتاخیر موت معلوم نہین ہوسکتی تاکہ میراث وغیرہ مین اسپر حکم ہو تو یہی قرار دیا جاتا ہی کہ گویا سب ساتھ ہی غرق ہوگئے اسی طرح یہان تاریخ مجہول ہونے سے یہی قرار دیا جاوے کہ معا رہن لیا ہی پس استحسانا رہن جائز ہو- جواب دیا کہ یون نہین کہا جائیگا- لانا نقول ہذا عمل خلاف ما اقتضتہ الحجۃ- اسواسطے کہ ہم کہتے ہین کہ یہ عمل برخلاف تقاضائے حجت ہی ف یعنی اگر قاضی ایسا حکم کرے تو ہر ایک کی حجت گواہی جس امر کو مقتضی ہی اسکے خلاف ہو- لان کلا منہما اثبت ببینتہ حبسا یکون وسیلۃ الی مثلہ فی الاستیفاء وبہذا القضاء یثبت حبس یکون وسیلۃ الی شطرہ فی الاستیفاء ولیس ہذا عملا علی وفق الحجۃ- اسواسطے کہ دونون مدعیون مین سے ہر ایک نے اپنے گواہون سے اپنے لیے ایسا حبس ورہن ثابت کیا جو استیفاء مین اس مرہون کل کی جانب وسیلہ ہی اور استحسانی حکم قضاء سے ایسا حبس ثابت ہوگا جو استیفاء مین اسکے جزو کی جانب وسیلہ ہی اور یہ موافق حجت کے عمل نہین ف بلکہ اپنی طرف سے قاضی کا حکم ہی اسی واسطے امام محمد رح نے استحسان کو چھوڑکر قیاس کو مبسوط مین اختیار کیا اور یہی فقیہ ابو اللیث رح نے ماخوذ کہا ہی- وماذکرناہ وان کان قیاسا لکن محمد اخذ بہ لقوتہ- اور یہ جو ہمنے ذکر کیا اگرچہ قیاس ہی لیکن امام محمد رح نے اسی کو بوجہ اسکی قوت کے اختیار کیا ہی ف یعنی اکثر تو قیاس کے مقابلہ مین استحسان لیا جاتا ہی لیکن یہان جو اختیار کیا وہ برعکس ہی اسکی وجہ یہ ہی کہ وجہ قیاس قوی کی ہی- پھر یہ سب اس صورت مین کہ مرہون مذکور راہن کے قبضہ مین ہو- اور اگر ان دونون مدعیون مین سے ایک کے قبضہ مین ہو تو اسکو ترجیح ہونا چاہیے اور اگر دونون کا قبضہ ساوی ہو تو بھی مثل قبضہ راہن کے رہن باطل ہی- واذا وقع باطلا فلو ہلک یہلک امانۃ لان الباطل لاحکم لہ- اور جب رہن مذکور باطل واقع ہوا پس اگر وہ دونون مرتہنون کے قبضہ مین تلف ہوجاوے تو امانت تلف ہوگا اسواسطے کہ باطل کے واسطے کچھ حکم ثبوت نہین ہوتا ہی- قال ولومات الراہن والعبد فی ایدیہما فاقام کل واحد منہما البینۃ علی ما وصفنا کان فی ید کل واحد منہما

Marfat.com

نصفه رہنا مبیعہ بحجتہ استحسانا وہو قول ابی حنیفۃ ومحمد - جامع صغیر میں ہے کہ اگر راہن مرگیا اور غلام مرہون دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں ہے پس دونوں میں سے ہر ایک نے بروجہ مذکور اپنے اپنے گواہ قائم کیے (یعنی ہر ایک کے گواہ نے کہا کہ راہن نے اسی کے پاس رہن مقبوضہ کیا تھا) تو مرہون مذکور ان دونوں میں سے ہر ایک کے قبضہ میں نصف نصف رہن ہوگا کہ اسکو قرض میں فروخت کرے اور یہ استحسان ہے اور استحسان ہی قول ابوحنیفہ ومحمد رح ہے ف — بعد موت راہن کے حبس مرہون مقصود نہیں بلکہ قرضخواہان دیگر کی نسبت مرتہن کو اسکی مالیت سے خصوصیت ہونا اور اسمین شرکت ممکن ہے تو ہر ایک مدعی کو اس مشترک میں سے نصف کی خصوصیت دی گئی اور راہن کی زندگی میں اسواسطے ایسا نہیں کیا کہ اسوقت قبضہ استیفاء کے واسطے روکنا مقصود تھا تو اشتراک ناممکن تھا - بالجملہ حکم مذکور استحسان ہے وفی القیاس ہذا باطل وہو قول ابی یوسف لان الحبس للاستیفاء حکم اصلی لعقد الرہن فیکون القضاء بہ قضاء بعقد الرہن وانہ باطل للشیوع کما فی حالۃ الحیاۃ - اور قیاس میں یہ حکم باطل ہے اور قیاس ہی ابو یوسف رح کا مختار ہے اسواسطے کہ عقد رہن کا حکم اصلی یہ کہ استیفاء کے واسطے محبوس ہو تو ہر ایک کے واسطے نصف مرہون کا حکم دینا عقد رہن کا حکم ہمنے عقد رہن جائز ہے حالانکہ عقد رہن بوجہ شیوع کے باطل ہے جیسے زندگی کی حالت میں بطلان کا حکم ہوا تھا ف — خلاصہ یہ کہ ہر ایک کے واسطے نصف رہن کا حکم تو جب صحیح ہو کہ عقد رہن صحیح ہو تو یہ حکم مستلزم ہے کہ عقد رہن صحیح ہونے کا حکم ہو حالانکہ عقد رہن باطل ہے چنانچہ حالت حیات میں بطلان کا حکم اوپر مذکور ہو چکا ہے - وجہ الاستحسان ان العقد لا یراد لذاتہ وانما یراد لحکمہ - استحسان مذکور کی وجہ یہ ہے کہ عقد اپنی ذات کی راہ سے مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف حکم کے لیے مقصود ہوتا ہے ف — حتی کہ اگر کسی عقد سے حکم حاصل نہو اور کوئی اثر مترتب نہو تو محض بے فائدہ ہے مثلاً بائع ومشتری کے درمیان ایجاب وقبول سے یہ مفروض ہو کہ بائع کا حق ثمن میں اور مشتری کا حق مبیع میں کچھ نہیں حاصل ہوگا تو خالی ایجاب وقبول سے کچھ فائدہ نہیں اور یہ بولنا کسی کا مقصود نہیں ہے بلکہ اصلی غرض تو احکام ہوتے ہیں حتی کہ جب بائع نے ڈھیری لگادی کہ ایک روپیہ کو ایک ڈھیری ہے پس کسی نے روپیہ دیا اور ڈھیری اٹھالی اور زبان سے کچھ نہیں کہا تو جائز ہے کیونکہ حکم دونوں ملکیت وحلت انتفاع حاصل ہوا پس معلوم ہوا کہ ذات عقد مقصود نہیں بلکہ حکم مقصود ہوتا ہے اور یہی رہن میں ہے - وحکمہ فی حالۃ الحیاۃ الحبس والشیوع یضرہ وبعد الممات الاستیفاء بالبیع فی الدین والشیوع لا یضرہ - اور رہن کا حکم راہن کی زندگی میں یہ ہے کہ مرہون مرتہن کے پاس محبوس رہے، ور ایسے حبس کو شرکت مضر ہے (کیونکہ مشترک چیز کسی ایک کے پاس دائمی محبوس نہیں رہ سکتی ہے) اور راہن کی موت کے بعد یہ حکم ہے کہ قرضہ میں مرہون فروخت کرکے قرضہ وصول کرے اور اسکو شرکت مضر نہیں ہے ف — کیونکہ دونوں مرتہن فروخت کرکے اپنا اپنا قرضہ وصول کریں اور انکو دیگر قرضخواہوں پر تقدیم ہوگی - پس یہ حکم جب حاصل ہو سکتا ہے تو رہن باطل ٹھہرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن زندگی میں نہیں حاصل ہوتا تھا تو ہمنے باطل ٹھہرایا تھا اور بعد موت راہن کے حاصل ہوا تو جائز ہوا - وصار کما اذا ادعی الرجلان نکاح امرأۃ او ادعت اختان النکاح علی رجل واقاموا البینۃ تہاترت فی حالۃ الحیاۃ ویقضی بالمیراث بینہم بعد الممات لانہ یقبل الانقسام واللہ تعالی اعلم - اور ایسا ہوگیا جیسے دو مردوں نے ایک عورت کے نکاح کا دعوی کیا (اور بدون تاریخ وترجیح کے گواہوں سے ثابت کیا) یا دو عورتوں نے جو سگی بہنیں ہیں ایک مرد پر نکاح کا دعوی کیا اور ان سب مدعیوں نے اپنے اپنے گواہ قائم کیے (جو عادل ہیں اور ترجیح نہیں) تو مدعا علیہ کی زندگی میں یہ گواہیاں ساقط ہوجاتی ہیں (کیونکہ حکم قضاء ممکن نہیں ہے) اور مدعا علیہ کی موت کے بعد حکم ہوگا

کہ میت کے ترکہ ان دونون مدعیون کا حصہ میراث ان دونون مین مشترک ہی اسواسطے کہ میراث ایسی چیز ہی کہ دو بارہ سے قابل ہی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ والیہ المرجع والمآب۔

باب الرہن الذی یوضع علی ید العدل

یہ باب ایسے مرہون کے بیان مین جو عادل کے قبضہ مین رکھا جاوے۔

قال واذا اتفقا علی وضع الرہن علی ید العدل جاز۔ جب راہن و مرتہن دونون مرہون کو عادل کے قبضہ مین رکھنے پر متفق ہوئے تو جائز ہی ف اور عادل مذکور سے یہ مراد کہ دونون کو اسپر بھروسا ہو اور وہ مرتہن کے حق مین قبضہ کا نائب ہی اور اسکو مرہون فروخت کرنے کا اختیار نہین جب تک کہ راہن اسکو مسلط نکرے ع۔ والمنتقی۔ قال مالک رح لایجوز۔ امام مالک رحنے کہا کہ نہین جائز ہی۔ ذکر قولہ فی بعض النسخ۔ قول مالک رح بعض نسخون مین مذکور ہی ف یعنی قدوری کے بعض نسخ مین ہی یا کتب قدماء کے بعض نسخ مین ہی ورنہ دیگر کتب مین بجاے مالک رح کے ابن ابی لیلی رح کا نام ہی کہ انکے نزدیک یہ نہین جائز ہی۔ لان ید العدل ید المالک کیونکہ عادل کا قبضہ تو مالک کا قبضہ ہی۔ ولہذا یرجع العدل علیہ عند الاستحقاق فالعدم القبض۔ ولہذا اگر مرہون عادل کے پاس سے استحقاق مین لیا گیا تو عادل اسکو راہن سے لیگا تو قبضہ نہ دارد ہوا ف حتی کہ اگر عادل کے قبضہ مین مرہون تلف ہوا پھر کسی غیر نے اپنا استحقاق ثابت کیا اور عادل سے قیمت لی تو عادل اسکو راہن سے لیگا اور مرتہن سے نہین لے سکتا ہی تو معلوم ہوا کہ وہ راہن کا نائب ہی پس جب مرتہن کا قبضہ نہ دارد ہوا تو رہن صحیح نہوا۔ ولنا ان یدہ علی الصورۃ ید المالک فی الحفظ اذ العین امانۃ وفی حق المالیۃ ید المرتہن لان یدہ ید ضمان والمضمون ہو المالیۃ فتنزل منزلۃ الشخصین تحقیقا لما قصداہ من الرہن۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ عادل کا قبضہ بصورت قبضہ مالک در بارہ حفظ ہی اسواسطے کہ مال عین اسکے پاس امانت ہی اور مالیت کے حق مین قبضۂ مرتہن ہی اسواسطے کہ اسکا قبضہ تو ضمانتی قبضہ ہی اور ضمانتی صرف مالیت ہی تو راہن و مرتہن نے جو رہن سے قصد کیا وہ پورا ہونے کے واسطے عادل مذکور بمنزلہ دو شخصون کے قرار دیا گیا ف کہ راہن کی طرف ایک شخص حفاظتی قابض ہی اور مرتہن کی طرف سے ضمانتی قابض ہی جیسے مرہون از راہ عین کے امانت ہی اور براہ مالیت وہ ضمانت ہی۔ وانما یرجع العدل علی المالک فی الاستحقاق لانہ نائب عنہ فی حفظ العین کالمودع۔ اور درصورت استحقاق مرہون کے عادل مذکور صرف اسوجہ سے مالک راہن سے واپس لیتا ہی کہ حفاظت عین مین مستودع کی طرح وہ مالک کا نائب ہی۔ ف چنانچہ مستودع کے پاس اگر ودیعت تلف ہوئی اور زید نے ثابت کیا کہ وہ میری ملک حقیقی تھی اور مستودع سے تاوان لیا تو مستودع اسکو مودع سے واپس لیتا ہی اسی طرح عادل بھی اسکو مالک سے واپس لیگا اور خود مرتہن کا قبضہ بھی عین پر قبضہ امانت ہوتا ہی اور مالیت کی راہ سے مضمون ہی حتی کہ تلف سے وصول قرضہ ہو جاتا ہی۔ قال ولیس للمرتہن ولا للراہن ان یاخذہ منہ لتعلق حق الراہن فی الحفظ بیدہ وامانتہ ولتعلق حق المرتہن بہ استیفاء فلا یملک احدہما ابطال حق الآخر فلو ہلک فی یدہ ہلک فی ضمان المرتہن لان یدہ فی حق المالیۃ ید المرتہن وہی المضمونۃ۔ اور راہن و مرتہن مین سے کسی کو اختیار نہین ہی کہ عادل سے اسکو لے لے کیونکہ مرہون کے ساتھ ایک تو راہن کا حق اسطرح متعلق ہی کہ اسنے عادل کی حفاظت و امانت مین دیا ہی اور مرتہن کا حق اسطرح متعلق ہی کہ اسکا استیفاء نیابت مرتہن سے حاصل ہی پس راہن و مرتہن مین سے کسی کو دوسرے کا حق باطل کرنے کا اختیار

Marfat.com

نہیں ہے پس اگر مرہون مذکور عادل کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو وہ مرتہن کی ضمانت میں تلف ہوا (حتی کہ بقدر مالیت کے قرضہ مرتہن ساقط ہو جائیگا) اسواسطے کہ عادل کا قبضہ مالیت کے حق میں قبضہ مرتہن ہے حالانکہ قبضہ مرتہن ضمانتی ہوتا
ف ــــ تو عادل کا یہ قبضہ بھی ضمانتی ہے کہ مرہون مذکور اپنی قیمت و قرضہ میں سے کم کے عوض مضمون ہے یعنی اگر مرہون کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہو کر زیادتی کا ضامن نہوگا اور اگر کم ہے تو اسی قدر ساقط ہوا اور باقی کو راہن سے لیگا اور اگر برابر ہو تو کچھ مطالبہ نہیں ہے۔ ولو دفع العدل الی الراہن او المرتہن ضمن لانہ مودع الراہن فی حق العین ومودع المرتہن فی حق المالیۃ واحدہما اجنبی عن الآخر والمودع یضمن بالدفع الی الاجنبی۔ اور اگر عادل مذکور نے مرہون راہن یا مرتہن کو دیا تو وہ ضامن ہوا (حتی کہ تلف ہو تو قیمت تاوان دے) اسواسطے کہ حفاظت عین کے بارہ میں وہ راہن کا مستودع یعنی امین ہے اور مالیت کے حق میں مرتہن کا مستودع ہے اور دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے تعلق نہیں بلکہ اجنبی ہے اور مستودع کا حکم یہ کہ وہ اجنبی کو دیدینے سے ضامن ہو جاتا ہے ف ــــ جبکہ مودع کی اجازت نہو اور یہاں راہن نے اجازت نہیں دی کہ مرہون عین مرتہن کو دے، ورنہ مرتہن نے اجازت دی کہ مالیت مرہونہ راہن کو دے پس ضامن ہوا۔ واذا ضمن العدل قیمۃ الرہن بعد ما دفع الی احدہما وقد استہلکہ المدفوع الیہ او ہلک فی یدہ لا یقدر ان یجعل القیمۃ رہنا فی یدہ۔ اور جب عادل نے مرہون راہن یا مرتہن کسی کو دیا اور اسنے تلف کیا یا تلف ہوا اور عادل نے تاوان قیمت ادا کیا تو عادل کو یہ اختیار نہیں رہا کہ اس قیمت کو اپنے قبضہ میں مرہون رکھے۔ لانہ یصیر قاضیا ومقتضیا وبینہما تناف۔ اسواسطے کہ وہ ادا کرنے والا اور وصول کرنے والا ہوا جاتا ہے حالانکہ ان دونوں میں منافات ہے ف ــــ کیونکہ جو ادا کرنے والا ہے وہی بعینہ وصول کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ لکن یتفقان علی ان یاخذاہا منہ ویجعلاہا رہنا عندہ او عند غیرہ۔ لیکن راہن و مرتہن دونوں متفق ہو کر قیمت تاوان کو عادل سے وصول کریں پھر اسکو چاہیں اسی کے پاس رہن رکھدیں یا کسی دوسرے کے پاس رہن کریں ف ــــ اور یہ قیمت قائم مقام مرہون ہے۔ وان تعذر اجتماعہما یرفع احدہما الی القاضی لیفعل کذلک۔ اور اگر راہن و مرتہن کا مجتمع ہونا کسی وجہ سے متعذر ہو تو راہن یا مرتہن جو موجود ہے اس معاملہ کا مرافعہ بحضور قاضی لیجاوے تاکہ حاکم مذکور خود ایسا کرے ف ــــ کہ عادل یا دوسرے کے پاس رہن رکھدے۔ ولو فعل ذلک ثم قضی الراہن الدین وقد ضمن العدل القیمۃ بالدفع الی الراہن فالقیمۃ سالمۃ لہ لوصول المرہون الی الراہن ووصول الدین الی المرتہن فلا یجتمع البدل والمبدل فی ملک واحد۔ اور اگر اسنے ایسا کیا یعنی تاوانی قیمت اسی عادل کے پاس رکھدی پھر راہن نے مرتہن کا قرضہ ادا کیا اور حال یہ ہے کہ عادل نے راہن کو مرہون دیکر قیمت تاوان دی تھی تو اب یہ قیمت اس عادل کو سالم رہیگی حتی کہ راہن اس سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ مرہون تو راہن کو پہونچ چکا اور مرتہن کو اسکا قرضہ پہونچ گیا پس ایک ہی شخص کی ملک میں بدل و مبدل جمع نہونگے ف ــــ کیونکہ اگر راہن کو یہ قیمت بھی ملے تو راہن نے مرہون بھی پایا اور اسکی قیمت بھی پائی حتی کہ اصل مبدل اور قیمت اسکا بدل یہ دونوں اسکی ملک میں جمع ہے اور یہ باطل ہے لہذا قیمت اسی عادل کی ملک میں سالم رہیگی۔ وان کان ضمنہا بالدفع الی المرتہن فالراہن یاخذ القیمۃ منہ لان العین لو کانت قائمۃ فی یدہ یاخذہا اذا ادی الدین فکذلک یاخذ ما قام مقامہا ولا یجتمع فیہ بین البدل والمبدل۔ اور اگر حال یہ گذرا ہو کہ عادل بوجہ مرتہن کو دینے کی قیمت کا ضامن ہوا ہو تو راہن قرضہ ادا کرکے عادل سے یہ قیمت لے لیگا اسواسطے کہ عین مرہون اگر عادل کے قبضہ میں قائم ہوتی تو راہن قرضہ ادا کرکے لے لیتا

Marfat.com

جبکہ قرضہ ادا کر دیا تھا تو اسی طرح جو چیز اس عین مرہون کے قائم مقام ہے یعنی قیمت وہ بھی لے لیگا اور ایسا کرنے میں ایک
کی ملک میں بدل و مبدل کا جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ قال واذا وکل الراہن المرتہن او العدل او غیرہما
ببیع الرہن عند حلول الدین فالوکالۃ جائزۃ لانہ توکیل ببیع مالہ۔ اور اگر راہن نے مرتہن یا عادل یا
کسی دوسرے کو ادائے قرضہ کے وقت آنے پر بیع مرہون کے واسطے وکیل کیا تو وکالت جائز ہے اسواسطے کہ یہ اپنے
مال کو فروخت کرنے کی وکالت ہے۔ وان شرطت فی عقد الرہن فلیس للراہن ان یعزل الوکیل وان
عزلہ لم ینعزل لانہا لما شرطت فی ضمن عقد الرہن صار وصفا من اوصافہ وحقا من حقوقہ الاتری
انہ لزیادۃ الوثیقۃ فیلزم بلزوم اصلہ ولانہ تعلق بہ حق المرتہن وفی العزل اتواء حقہ۔ اور اگر یہ وکالت
تو عقد رہن میں مشروط ہو تو راہن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وکیل کو معزول کرے اور اگر اسنے معزول کیا تو وہ معزول نہیں
ہوگا اسواسطے کہ وکالت جب عقد رہن کے ضمن میں مشروط ہوئی تو وہ رہن کے اوصاف میں سے ایک وصف ہوئی اور
رہن کے حقوق میں سے ایک حق ہو گئی کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وکالت مذکورہ تو مضبوطی میں زیادتی کے واسطے ہے تو اصل یعنی
رہن کے لازمی ہونے کے ساتھ میں یہ بھی لازمی ہو جائیگی اور نیز اس دلیل سے بھی کہ وکالت مذکورہ سے حق مرتہن
متعلق ہو گیا اور معزول کرنے میں اسکی حق تلفی ہے ف ۔ تو راہن کو اسکی حق تلفی کا اختیار نہیں ہے۔ وصار
کالوکیل بالخصومۃ بطلب المدعی۔ اور وکیل بیع مرہون ایسا ہو گیا جیسے وکیل بخصومت بدرخواست مدعی ہو
ف ۔ چنانچہ اگر مدعی کی درخواست پر مدعا علیہ نے قاضی کے یہاں جوابدہی کے لیے وکیل مقرر کیا تو بدون علم مدعی
کے مدعا علیہ اسکو معزول نہیں کر سکتا ہے اسواسطے کہ اس سے مدعی کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ اسی طرح وکیل رہن سے بھی
مرتہن کا حق متعلق ہو چکا لیکن فرق یہ ہے کہ راہن نے جس وکیل کو مرہون فروخت کرنے پر وکیل کیا ہے اسکو مرتہن کے علم
پر بھی معزول نہیں کر سکتا مگر جبکہ مرتہن اسپر راضی ہو جاوے۔ یہ اسوقت کہ وکالت مذکورہ عقد رہن میں مشروط ہو۔
ولو وکلہ بالبیع مطلقا۔ اور اگر راہن نے وکیل مذکور کو مطلقا وکیل بیع کیا ف ۔ یعنی وکالت میں نقد فروخت
کرنے یا اُدھار فروخت کرنے کی کچھ قید نہیں لگائی۔ حتی ملک البیع بالنقد والنسیئۃ۔ حتی کہ وکیل مذکور کو نقد
اور اُدھار سب طرح فروخت کرنے کا اختیار حاصل ہوا۔ ثم نہاہ عن البیع نسیئۃ لم یعمل نہیہ۔ پھر اسکو اُدھار فروخت
کرنے سے منع کر دیا تو اسکی ممانعت کچھ کام نہیں کریگی ف ۔ بلکہ اسکا اختیار اُدھار فروخت کا باقی رہیگا۔ لانہ لازم
باصلہ فکذا بوصفہ لما ذکرنا۔ اسواسطے کہ وکالت مذکورہ جو وصف الرہن ہے اپنے موصوف یعنی رہن لازم ہونے کے ساتھ
میں لازم ہے پس اسی طرح وکالت مذکورہ اپنے وصف اطلاق کے ساتھ بھی لازم ہے بدلیل مذکورہ بالا ف ۔ یعنی اول تو
وکالت مذکورہ منجملہ حقوق رہن کے ہو گئی اور دوم اس سے حق مرتہن متعلق ہو گیا تو وہ لازمی ہو گئی اور جب لازمی ہوئی
تو جس صفت سے تھی اسی صفت کے ساتھ لازمی ہوئی اور وہ اطلاق ہے تو وکالت مطلقہ لازمی ہو چکی۔ اب اسمیں تغیر نہیں
ہو سکتا ہے۔ وکذا اذا عزلہ المرتہن لا ینعزل لانہ لم یوکلہ وانما وکلہ غیرہ۔ اور اسی طرح اگر وکیل مذکور کو مرتہن
نے معزول کیا تو وہ معزول نہوگا اسواسطے کہ مرتہن نے اسکو وکیل نہیں کیا بلکہ دوسرے نے وکیل کیا ہے ف ۔ اور
وہ راہن ہے تو مرتہن کے معزول کرنے سے نہیں معزول ہوگا۔ وان مات الراہن لم ینعزل لان الرہن
لا یبطل بموتہ۔ اور اگر راہن مرگیا تو بھی وکیل مذکور نہیں معزول ہوگا۔ ایک تو اس دلیل سے کہ راہن کی موت سے
رہن باطل نہوگا ف ۔ تو رہن کا وصف لازم یعنی وکالت بھی باطل نہوگی۔ ولانہ لو بطل انما یبطل لحق الورثۃ
وحق المرتہن مقدم۔ اور دوم اس دلیل سے کہ اگر وکالت باطل ہو تو وارثوں کے حق ہی کی وجہ سے باطل ہو حالانکہ

Marfat.com

مرتہن کا حق مقدم ہے **ف** اور دیگر وکالات میں ترکہ سے تعلق حق ورثہ بدون معارضہ ہوتا ہے۔ **والموکیل ان یبیعہ
بغیر محضر من الورثۃ کما یبیعہ فی حال حیاتہ بغیر محضر منہ وان مات المرتہن فالوکیل علی وکالتہ لان العقد
لا یبطل بموتہما ولا بموت احدہما فیبقی بحقوقہ واوصافہ**۔ اور وکیل مذکور کو اختیار رہیگا کہ بدون حضوری وارثوں
کے مرہون فروخت کرے جیسے راہن کی حیات میں بغیر حضوری راہن کے اسکو فروخت کا اختیار حاصل تھا اور اگر مرتہن
مرگیا تو بھی وکیل مذکور اپنی وکالت پر قائم رہیگا۔ اس دلیل سے کہ عقد رہن ایسا عقد ہے کہ راہن و مرتہن دونوں یا ایک کی
موت سے باطل نہیں ہوتا ہے (تو جب باقی رہا) تو اپنے حقوق و اوصاف لازمہ کے ساتھ باقی رہیگا۔ **وان مات الوکیل
انتقضت الوکالۃ ولا یقوم وارثہ ولا وصیہ مقامہ لان الوکالۃ لا یجری فیہا الارث ولان الموکل رضی
برایہ لا برای غیرہ**۔ اور اگر وکیل مذکور مرگیا تو وکالت ٹوٹ جائیگی اور وکیل میت کا وارث یا وصی اسکے قائم مقام نہوگا
اسواسطے کہ وکالت ایسی چیز نہیں جسمیں میراث جاری ہو اور اسواسطے کہ موکل تو اسی شخص میت کی رائے پر راضی تھا اور
دوسرے کی رائے پر راضی نہیں ہوا۔ **وعن ابی یوسف ان وصی الوکیل یملک بیعہ لان الوکالۃ لازمۃ فیملکہ
الوصی کالمضارب اذا مات بعد ما صار راس المال اعیانا یملک وصی المضارب بیعہا لما انہ لازم
بعد ما صار اعیانا**۔ اور ابو یوسف رحمہ سے نوادر میں روایت ہے کہ وکیل مذکور کے وصی کو مرہون فروخت کرنے کا اختیار
ہے اسواسطے کہ وکالت مذکورہ لازمی تھی تو وصی کو یہ اختیار حاصل ہوگا جیسے مضارب کہ اگر ایسے وقت مرگیا کہ راس المال
نقد (بوجہ خرید فروخت مضارب کے) اموال اعیان ہوگیا ہے تو مضارب کے وصی کو ان اعیان کے فروخت کرلے کا اختیار
ہے اسی واسطے کہ راس المال کے اعیان ہوجانے کے بعد مضاربت لازمی ہوجاتی ہے۔ **قلنا التوکیل حق لازم لکن علیہ
والارث یجری فیما لہ بخلاف المضاربۃ لانہا حق المضارب**۔ ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ توکیل بیشک ایک
حق لازمی ہے لیکن لازم ہونا اسی شخص وکیل پر تھا جو مرگیا اور میراث جاری ہونا ایسی چیز میں ہے جو وکیل مذکور کی ملکیت ہو
(اور وکالت جو اسپر لازم ہے) برخلاف مضاربت کے کہ وہاں وصی کو اسواسطے اختیار ہوتا ہے کہ مضاربت حق مضارب میت
ہے **ف** اور وکالت حق وکیل میت نہیں بلکہ وکیل میت پر حق لازم تھا۔ بالجملہ جب عقد رہن میں راہن کسی عادل
یا مرتہن یا غیر کو ادائے قرض کی میعاد آنے پر مرہون فروخت کرنے کا وکیل کرے یا بعد عقد رہن کے وکیل کرے تو جائز ہے
اور دونوں وکالتوں کے احکام مذکور ہوئے۔ **ولیس للمرتہن ان یبیعہ الا برضاء الراہن لانہ ملکہ وما رضی ببیعہ**
اور مرتہن کو خود یہ اختیار نہیں ہوتا کہ مرہون کو فروخت کرے مگر جبھی کہ راہن اسپر رضامندی و اجازت دیدے اسواسطے
کہ مرہون تو راہن کی ملک ہے اور وہ اسکی بیع پر راضی نہیں ہوا **ف** بلکہ مرتہن کے پاس محبوس کیا ہے۔ **ولیس
للراہن ان یبیعہ الا برضاء المرتہن لان المرتہن احق بمالیتہ من الراہن فلا یقدر الراہن علی تسلیمہ بالبیع**
اور راہن کو بھی یہ اختیار نہیں کہ (قبل ادائے قرضہ مرتہن کے) مرہون کو فروخت کرے مگر جبھی کہ مرتہن راضی ہوجاوے
اسواسطے کہ مرہون کی مالیت کا مرتہن بہ نسبت راہن کے زیادہ مستحق ہے تو راہن کو یہ قدرت نہوگی کہ مرہون کو بوجہ بیع کے
مشتری کے سپرد کرے **ف** اگرچہ عین مرہون ملک راہن ہے۔ **قال فان حل الاجل وابی الوکیل الذی فی
یدہ الرہن ان یبیعہ والراہن غائب اجبر علی بیعہ لما ذکرنا من الوجہین فی لزومہ**۔ جامع صغیر میں ہے کہ جب
ادائے قرضہ کی میعاد آگئی اور جس وکیل کے قبضہ میں مرہون ہے اسنے مرہون فروخت کرنے سے انکار کیا حالانکہ راہن غائب
ہے تو وہ اسکے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائیگا بوجہ انھیں دونوں دلیلوں کے جو پہلے وکالت لازم ہونے میں بیان کی ہیں **ف**
یعنی وکیل مذکور پر وکالت مذکور انجام دینا واجب ہے۔ لہذا مجبور کیا جاویگا اور کیفیت جبر یہ ہے کہ قاضی اسکو چند روز قید کریگا

Marfat.com

تاکہ فروخت کرے پھر اگر اسنے نہ مانا تو قاضی اسپر اپنی بیع نافذ کریگا اور یہ صاحبین کے نزدیک ظاہر ہی اور یہی بعض مشائخ کے نزدیک امام رح کا قول ہی۔ک۔ بالجملہ جب وہ مقتضائے وکالت کے انجام دینے سے انکار کرے تو مجبور کیا جائیگا اور اسمین سب اماموں کا اتفاق ہے۔ وکذلک الرجل یوکل غیرہ بالخصومۃ وغاب الموکل فابی ان یخاصم اجبر علے الخصومۃ للوجہ الثانی وہو ان فیہ اتواء الحق۔ اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو خصومت کے واسطے وکیل کیا پھر موکل سفر کو چلا گیا پس وکیل نے خصومت و جوابدہی سے انکار کیا تو وہ اس کام کے واسطے مجبور کیا جائیگا بوجہ دلیل دوم کے جو لزوم وکالت رہن مین مذکور ہوئی اور وہ تلف حق ہی ف۔ یعنی وکالت رہن کے لازم ہونے کی دوسری دلیل یہ تھی کہ اس وکالت سے حق مرتہن متعلق ہی پس اگر لازمی نہو تو مرتہن کا حق تلف ہو جاوے۔ یہی دلیل وکالت خصومت مین جاری ہی کہ اس وکالت سے حق مدعی متعلق ہوا پس لازمی ہی حتی کہ اگر وکیل کا انکار جائز ہو تو مدعی کا حق ڈوب جاوے لہذا وکیل کو جوابدہی پر مجبور کیا جائیگا۔ بخلاف الوکیل بالبیع لان الموکل یبیع بنفسہ فلا یتوی حقہ۔ برخلاف وکیل فروخت کے کہ وہ وکیل انکار کر سکتا ہی اسواسطے کہ موکل خود فروخت کریگا تو اسکا حق تلف نہوگا

ف۔ یعنی اگر کوئی سوداگر اپنی چیز فروخت کرنے کے واسطے کسی کو وکیل کرے اور وہ انکار کرے تو جائز ہی کیونکہ موکل کا کچھ نقصان نہین کہ وہ خود فروخت کریگا اور مدعی و مرتہن مین یہ بات نہین ہوتی۔ اما المدعی لا یقدر علے الدعوی۔ مدعی تو دعوی نہین کر سکیگا ف۔ کیونکہ مدعا علیہ یا اسکا وکیل حاضر نہین ہی۔ والمرتہن لا یملک بیعہ بنفسہ۔ اور مرتہن اس مرہون کو خود نہین فروخت کر سکیگا ف۔ کیونکہ راہن نے مرتہن کو اسکے بیع پر مسلط نہین کیا ہے۔ تو ان دونون کا حق ڈوب جائیگا۔ پھر یہ سب اس صورت مین ظاہر ہی کہ وکالت مذکور وعقد رہن مین مشروط ہو۔ فلو لم یکن التوکیل مشروطا فی عقد الرہن وانما شرط بعدہ۔ اور اگر عقد رہن مین وکالت مذکورہ مشروط نہو بلکہ بعد رہن واقع ہونے کے مشروط ہوئی ف۔ مثلاً اول مین مرتہن نے رہن لے لیا پھر باہمی قرار داد سے راہن نے ایک شخص کو وکیل کر دیا کہ جب ادائے قرض کی میعاد آوے اور مین نے ادا نکیا تو تجھے مین نے وکیل کیا کہ مرہون فروخت کرکے ادا کر دے پس اگر یہ وکیل بروقت میعاد آنے کے فروخت مرہون سے انکار کرے تو اسمین دو قول مختلف ہین۔ قیل لا یجبر اعتبارا للوجہ الاول۔ کہا گیا کہ اس وکیل کو مجبور نہین کیا جائیگا باعتبار وجہ اول کے ف۔ یعنی یہ وکالت لازمی نہین ہی کیونکہ وکالت تو بوجہ لزوم رہن کے لازمی ہوتی تھی حالانکہ یہ وکالت تو رہن کے لزوم کے وقت موجود نہ تھی تو لازمی بھی نہوئی۔ مبسوط مین لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہی۔ وقیل یجبر رجوعا الی الوجہ الثانی اور دوسرا قول یہ کہا گیا کہ وکیل مذکور بھی مجبور کیا جائیگا بنظر وجہ دوم ف۔ کہ اس وکالت سے حق مرتہن متعلق ہو گیا تو وکیل کو یہ اختیار نہین رہا کہ انکار کرکے اسکی حق تلفی کرے ورنہ اسکو وکالت قبول ہی کرنے سے انکار لازم تھا تاکہ راہن کسی دوسرے سے وکالت لیتا اور اب انکار سے مرتہن کا حق تلف ہوتا ہی اور یہ جائز نہین ہی پس وکیل مذکور مجبور کیا جائیگا وہذا اصح۔ اور یہی قول اصح ہی ف۔ اور روایت نوادر اور مطلق عبارت ظاہر الروایۃ بھی اسی کو مفید ہی چنانچہ فرمایا۔ وعن ابی یوسف رح ان الجواب فی الفصلین واحد۔ نوادر مین ابو یوسف رح سے مروی ہی کہ دونون صورتون مین حکم واحد ہی ف۔ یعنی خواہ وکالت مذکورہ عقد رہن مین مشروط ہو یا بعد عقد رہن کے مشروط ہو دونون کا حکم واحد ہی کہ وکیل مذکور مجبور کیا جائیگا۔ ویؤیدہ اطلاق الجواب فی الجامع الصغیر وفی الاصل۔ اور اسی کی تائید کرتا ہی مطلق حکم جو جامع صغیر و اصل مین مذکور ہی ف۔ چنانچہ جامع صغیر کے مذکورہ بالا عبارت مین خود موجود ہی کہ وکیل جسکے پاس رہن ہی اگر بیع سے منکر ہو تو مجبور کیا جائیگا اور اس عبارت مین اطلاق ہی یعنی وکالت مشروطہ

رہن کی قید نہیں تو مفید ہے کہ وکالت مشروطہ بعد رہن میں بھی وکیل کیا جاوے۔ واذا باع العدل
الرہن فقد خرج من الرہن والثمن قائم مقامه فکان رہنا وان لم یقبض بعد لقیامه
مقام ما کان مقبوضا۔ اور جب عادل نے مرہون فروخت کیا تو وہ رہن سے خارج ہوا اور اسکا ثمن بجائے
مرہون کے قائم ہوا اگرچہ ابھی وصول نہوا ہو کیونکہ وہ مقبوض کے قائم مقام ہے ف۔ یعنی بجائے مرہون کے
یہ ثمن ہے خواہ ابھی وصول ہوا ہو یا نہوا ہو۔ واذا توی کان مال المرتہن لبقاء عقد الرہن فی الثمن لقیامه
مقام المبیع المرہون۔ اور اگر یہ ثمن تلف ہو جاوے (خواہ عادل کے پاس یا خود مرتہن کے پاس)
تو مرتہن کا مال گیا کیونکہ ثمن میں عقد رہن قائم تھا اسواسطے کہ وہ بجائے مرہون مبیع کے قائم ہوا تھا۔ وکذلک اذا
قتل العبد الرہن وغرم القاتل قیمته لان المالک یستحقه من حیث المالیة وان کان بدل الدم فاخذ
حکم ضمان المال فی حق المستحق فبقی عقد الرہن۔ اور اسی طرح اگر غلام مرہون قتل کیا گیا (خطاء سے) اور قاتل
نے اسکی قیمت تاوان دی تو اس تاوان کا بھی یہی حکم ہے جو ثمن میں مذکور ہوا اسواسطے کہ مالک راہن تو اس تاوان کا مستحق
از راہ مالیت ہوا ہے اگرچہ وہ خون کا عوض ہے پس مستحق راہن کے حق میں اس تاوان نے بھی تاوان مالی کا حکم پایا پس
عقد رہن باقی رہا ف۔ حاصل یہ کہ غلام کا خون اگرچہ راہن کی ملک نہیں اور نہ وہ مرہون تھا اور قاتل نے جو قیمت
ادا کی وہ خون ہی کا عوض ہے لیکن راہن مالک تو اسکا مستحق اسی جہت سے ہوا کہ غلام مذکور اسکا مال تھا پس یہ بھی راہن
کے حق میں گویا تاوان مالی ہے تو عقد رہن باقی رہا۔ م ک۔ وکذلک لو قتله عبد فدفع به لانه قائم مقام الاول
لحما ودما۔ اور اسی طرح اگر مرہون غلام کو کسی دوسرے غلام نے قتل کیا پس قاتل بعوض مقتول کے دیدیا گیا (جیسا کہ
غلام کے جرم میں حکم ہے تو یہ بھی بمنزلہ ثمن کے قائم مقام مرہون ہے) اسواسطے کہ خون و گوشت کی راہ سے وہ غلام اول
یعنی مرہون کا قائم مقام ہے۔ قال وان باع العدل الرہن فاوفی المرتہن الثمن ثم استحق الرہن فضمنه
العدل کان بالخیار ان شاء ضمن الراہن قیمته وان شاء ضمن المرتہن الثمن الذی اعطاه ولیس
له ان یضمنه غیره۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر عادل نے مرہون فروخت کیا پس مرتہن نے ثمن سے اپنا قرضہ پورا وصول
کر لیا یعنی عادل نے اسکو اسکا قرضہ ادا کر دیا پھر کسی نے ثابت کیا کہ مرہون تو میری ملک تھا پس عادل نے اسکو تاوان
ادا کر دیا تو عادل کو اختیار ہوگا کہ چاہے راہن سے مرہون کی قیمت تاوان لے اور اگر چاہے مرتہن سے وہ ثمن جو اسنے
دیا ہے تاوان لے اور مرتہن سے سوائے اسکے زائد نہیں لے سکتا ہے ف۔ حتی کہ اگر دو سو روپیہ کو فروخت کر کے
مرتہن کا کل قرضہ ایک سو روپیہ ادا کیا ہو تو مرتہن سے صرف سو روپیہ لے سکتا ہے۔ وکشف هذا ان المرہون المبیع
اذا استحق اما ان یکون ہالکا او قائما ففی الوجه الاول المستحق بالخیار ان شاء ضمن الراہن قیمته لانه
غاصب فی حقه وان شاء ضمن العدل لانه متعد فی حقه بالبیع والتسلیم فان ضمن الراہن نفذ البیع
وصح الاقتضاء لانه ملکه باداء الضمان فتبین انه امر ببیع ملک نفسه وان ضمن العدل نفذ البیع ایضا
لانه ملکه باداء الضمان فتبین انه باع ملک نفسه واذا ضمن العدل فالعدل بالخیار ان شاء رجع علی
الراہن بالقیمة لانه وکیل من جهته عامل له فیرجع علیه بما لحقه من العهدة ونفذ البیع وصح الاقتضاء فلا
یرجع المرتہن علیه بشیء من دینه وان شاء رجع علی المرتہن بالثمن لانه تبین انه اخذ الثمن بغیر حق لانه
ملک العبد باداء الضمان ونفذ بیعه علیه فصار الثمن له وانما اداه الیه علی حسبان انه ملک الراہن
فاذا تبین انه ملکه لم یکن راضیا به فله ان یرجع به علیه واذا رجع بطل الاقتضاء فیرجع المرتہن علی الراہن

Marfat.com

مدینہ۔ اس مسئلہ جامع صغیر کی توضیح یہ ہے کہ مرہون مبیع کی نسبت جب یہ ثبوت ہوا کہ اسکا مستحق سوائے راہن کے شخص دیگر ہے تو اب دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مبیع تلف ہو چکی یا قائم ہے پس در صورتیکہ حالت اول ہو یعنی مبیع تلف ہو چکی ہو یعنی مشتری کے پاس موجود نہو یا مشتری ہی معلوم نہو کہ کہاں گیا تو دیکھا جاوے کہ مستحق کیا کرتا ہے چنانچہ مستحق کو اختیار ہے چاہے راہن سے اپنے مال کی قیمت تاوان لے کیونکہ راہن اسکے مال کا غاصب ہے اور چاہے عادل فروخت کرنے والے سے تاوان لے اسواسطے کہ عادل نے اسکا مال فروخت کر کے سپرد کرنے میں تعدی کی پس اگر مستحق نے راہن سے تاوان لیا تو اسکے وکیل یعنی عادل کی بیع مذکور نافذ ہو گئی اور مرتہن کا وصول پانا بھی صحیح ہو گیا اسواسطے کہ تاوان ادا کر کے راہن اس مال مبیع کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ راہن نے عادل کو اپنی مملوکہ چیز فروخت کرنے کا حکم کیا۔ اور اگر مستحق نے بائع یعنی عادل سے تاوان لینا اختیار کیا تو بیع اس صورت میں بھی نافذ ہو جائیگی کیونکہ عادل بائع بوجہ ادائے ضمان کے مبیع کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اسنے مشتری کے ہاتھ اپنی ملک فروخت کی (رہا مرتہن کا وصول پانا وغیرہ تو جاننا چاہیے کہ) پھر جب عادل نے تاوان ادا کیا تو عادل کو اختیار حاصل ہوا کہ چاہے راہن سے یہ قیمت لے جو اسنے مستحق کو ادا کی کیونکہ عادل تو راہن کی طرف سے بیع کا وکیل تھا اور راہن ہی کے واسطے اسنے یہ کام کیا تو اس کام میں اسپر جو عہدہ لازم آوے وہ راہن سے رجوع کریگا۔ (تو راہن پر یہ قیمت تاوان ادا کرنی لازم ہے) اور بیع نافذ ہو گئی اور مرتہن کا وصول پانا بھی صحیح ہو گیا پس مرتہن اپنا قرضہ کچھ بھی راہن سے نہیں لے سکتا اور اسپر رجوع نہیں کر سکتا (گویا مستحق نے راہن سے تاوان لے لیا) اور چاہے عادل اس مبیع کا ثمن مرتہن سے واپس کر لے (اور راہن سے قیمت نہ لے) اسواسطے کہ اب یہ بات کھلی کہ مرتہن نے ثمن مذکور ناحق لیا ہے کیونکہ عادل تو اداے تاوان کی وجہ سے غلام مذکور کا خود مالک ہو گیا اور اسکا فروخت کرنا خود عادل پر نافذ ہوا تو ثمن بھی اسی کا مال ہو گیا اور مرتہن کو ادا کرنا تو صرف اس گمان پر واقع ہوا کہ مرہون مبیع درحقیقت راہن کی ملک ہے پھر جب یہ کھلا کہ نہیں بلکہ خود عادل بائع کی ملک ہے تو وہ مرتہن کو ثمن ادا کرنے پر راضی نہیں ہوا پس اسکو اختیار ہے کہ مرتہن سے واپس کر لے اور جب عادل نے ثمن واپس کر لیا تو مرتہن کا قرضہ وصول پانا بھی باطل ہو گیا پس مرتہن اپنا قرضہ راہن سے رجوع کر کے وصول کرے ف۔ یہ سب اس صورت میں کہ مبیع مذکور قائم نہو بلکہ تلف ہو گئی ہو

وفي الوجه الثاني وهو ان يكون قائما في يد المشتري فللمستحق ان ياخذه من يده لانه وجد عين ماله ثم للمشتري ان يرجع على العدل بالثمن لانه العاقد فتتعلق به حقوق العقد وهذا من حقوقه حيث وجب بالبيع وانما اداه ليسلم له المبيع ولم يسلم ثم العدل بالخيار ان شاء رجع على الراهن بالقيمة لانه هو الذي ادخله في العهدة فيجب عليه تخليصه واذا رجع عليه صح قبض المرتهن لان المقبوض سلم له وان شاء رجع على المرتهن لانه اذا انتقض العقد بطل الثمن وقد قبضه ثمنا فيجب نقض قبضه ضرورة واذا رجع عليه وانتقض قبضه عاد حقه في الدين كما كان فيرجع به على الراهن – اور صورت دوم میں یعنی جبکہ مشتری کے پاس بیع مرہون قائم ہو تو مستحق یعنی اصل مالک کو اختیار ہے کہ مشتری کے قبضہ سے لے لے اسواسطے کہ اسنے اپنا عین مال پایا (تو جہاں پاوے لے سکتا ہے) پھر مشتری مذکور اپنا ثمن اپنے بائع یعنی عادل مذکور سے پھیریگا کیونکہ وہی عقد کرنے والا تھا پس اسی کے ساتھ حقوق عقد متعلق ہونگے اور ثمن پھیرنا بھی منجملہ حقوق عقد کے ہے کیونکہ ثمن کا وجوب بوجہ عقد بیع کے ہوا تھا اور مشتری نے اسی جہت پر ادا کیا تھا کہ مبیع اسکے واسطے مسلم ہو حالانکہ وہ مسلم نہیں رہی (بلکہ مستحق لے گیا تو وہ ثمن پھیرے اور چونکہ عادل کو دیا ہے تو عادل ہی سے پھیریگا)۔ پھر عادل کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے راہن سے قیمت واپس لے کیونکہ راہن ہی نے اسکو اس عہدہ میں ڈالا تو راہن ہی پر اسکا چھڑانا واجب ہے (اور قیمت سے مراد

Marfat.com

وہ ثمن ہے جو اسنے مشتری کو ادا کیا) اور جب عادل نے راہن سے یہ ثمن وصول کر لیا تو مرتہن کا وصول پانا صحیح رہا کیونکہ اسنے جو کچھ وصول پایا وہ اسکے واسطے سالم رہا۔ اور جبکہ عادل وہ ثمن مرتہن سے واپس لے جو اسنے مرتہن کو ادا کیا ہے۔ (اور اس حق پر رجوع نکرے) اسواسطے کہ جب عقد بیع ہی ٹوٹ گیا تو اسکا ثمن ہونا باطل ہوگیا حالانکہ مرتہن نے اسپر مرہون کا ثمن سمجھکر قبضہ کیا تھا (کیونکہ اسکو مرہون کے ثمن ہی سے استحقاق تھا حالانکہ وہ ثمن نہیں رہا) تو بالضرور مرتہن کا قبضہ ٹوٹ گیا اور جب ہی اور جب عادل نے مرتہن سے یہ ثمن پھیر لیا اور اسکا وصول پانا ٹوٹ گیا تو مرتہن کا حق دوبارہ اپنے قرضہ کے عوض لگا جیسے سابق میں تھا پس وہ راہن سے اپنا قرضہ واپس لیگا ف ـــ اور یہ سب اسوقت ہے کہ مشتری نے جو ثمن ادا کیا تھا وہ عادل ہی پایا تھا پھر عادل نے مرتہن کو واسطے قرضہ راہن میں دیدیا۔ **ولو ان المشتری سلم الثمن الی المرتہن لم یرجع علی العدل لانه فی البیع عامل للراہن وانما یرجع علیه اذا قبض ولم یقبض فبقی الضمان علی الموکل**۔ اور اگر عادل سے خریدنے والے نے مرہون کے دام مرتہن کو ادا کیے ہوں تو وہ عادل سے ثمن واپس نہیں لے سکتا کیونکہ عادل تو یہ کام کرنے میں راہن کے واسطے عامل ہے اور مشتری اپنا ثمن جبھی عادل سے لے سکتا ہے کہ جب اسنے مشتری سے وصول کیا ہو حالانکہ اسنے مشتری سے وصول نہیں کیا تو ضمانت و ذمہ داری صرف موکل پر باقی رہی ف ـــ یہ سب اسوقت ہے کہ عادل کی وکالت عقد رہن میں مشروط ہو۔ **وان کان التوکیل بعد عقد الرہن غیر مشروط فی العقد فما لحق العدل من العهدة یرجع به علی الراہن قبض الثمن المرتہن ام لا لانه لم یتعلق بهذا التوکیل حق المرتہن فلا رجوع کما فی الوکالة المفردة عن الرہن اذا باع الوکیل ودفع الثمن الی من امره الموکل ثم لحقه عهدة لا یرجع به علی المقتضی**۔ اور اگر یہ توکیل بعد عقد رہن کے واقع ہوئی یعنی عقد رہن میں مشروط نہیں تھی تو ایسی صورت میں عادل کو جو کچھ ذمہ داری و عہدہ لاحق ہوا اسکے واسطے وہ راہن پر رجوع کریگا خواہ مرتہن نے ثمن وصول کیا ہو یا نکیا ہو اسواسطے کہ اس توکیل سے مرتہن کا حق متعلق نہیں ہوا (کیونکہ اسنے بدون توکیل مذکور کے رہن لیا تھا) تو مرتہن پر رجوع کرنا کسی حال میں ثبوت نہوگا جیسے رہن سے خارج کوئی وکالت بیع ہو کہ اسمیں جب وکیل فروخت کرکے دام ایسے شخص کو دیدے جسکے دینے کا موکل نے حکم دیا ہو پھر وکیل کے ذمہ عہدہ لاحق ہو تو وکیل مذکور اس شخص پر رجوع نہیں کرسکتا جسنے ثمن وصول پایا ف ـــ بلکہ موکل کی طرف رجوع لاتا اور اس سے اپنا چھٹکارا حاصل کرتا ہے پس یہی ایسی وکالت میں حکم ہے جو عقد رہن تمام ہونے کے بعد واقع ہو۔ **بخلاف الوکالة المشروطة فی العقد لانه تعلق به حق المرتہن فیکون البیع لحقه** بخلاف ایسی وکالت کے جو عقد رہن میں مشروط ہو کہ اسمیں بسبب مذکورہ بالا عادل کو مرتہن سے رجوع کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ اس وکالت سے حق مرتہن بھی متعلق ہوچکا تو عادل کا فروخت کرنا حق مرتہن کے واسطے بھی ہوگا ف ـــ جیسے رہن کی شرط سے بطور وکالت ہوا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ وکالت مشروطہ رہن سے حق مرتہن متعلق ہوا اور جو بعد رہن اس سے نہیں متعلق ہے۔ **قال رحمه الله تعالی هكذا ذكره الكرخی رح وهذا يؤيد قول من لا يری جبر هذا الوكيل على البيع**۔ شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ یوں ہی شیخ کرخی رح نے فرق بیان کیا ہے اور یہ روایت مؤید ہے اس عالم کے قول کی جسکی رائے میں ایسے وکیل پر بیع کے واسطے جبر نہیں ہے ف ـــ یعنی جسکی وکالت بعد عقد رہن کے واقع ہو اگر وہ میعاد ادائے قرضہ آنے پر بیع سے انکار کرے تو جبر نہیں کیونکہ یہ وکیل بمنزلہ دیگر وکیل بیع کے ہے جسکے ساتھ مرتہن کا کوئی حق متعلق نہیں ہوا لیکن جن علماء کے نزدیک یہ وکیل بھی بیع پر مجبور کیا جائیگا انکی طرف سے جواب ہو سکتا ہے کہ وکیل کا مجبور ہونا بوجہ لزوم وکالت ہے اگرچہ حق مرتہن متعلق نہو اور بیان رفیق جواب دیگر ہے لیکن دونوں جواب کمزور ہیں و اللہ تعالی اعلم۔ م۔ **قال وان مات العبد المرهون فی ید المرتہن ثم استحقه رجل فله الخيار ان شاء**

ضمن الراهن وان شاء ضمن المرتهن لان کل واحد منهما متعد فی حقه بالتسلیم او بالقبض - جامع صغیر
میں ہے کہ اگر مرتہن کے قبضہ میں غلام مرہون مرگیا پھر کسی نے اس غلام پر اپنا استحقاق ثابت کیا یعنی ثابت کیا کہ میں اسکا
مستحق ہوں وہ میری ملک تھا تو مستحق کو اختیار ہے کہ اسکی قیمت چاہے راہن سے تاوان لے اور چاہے مرتہن سے تاوان
لے اسکی دلیل یہ ہے کہ راہن و مرتہن ہر ایک سے مستحق کے حق میں تعدی واقع ہوئی اسطرح کہ راہن نے سپرد کرنے میں تعدی
کی اور مرتہن نے قبضہ کرنے میں تعدی کی **ف** - اور تاوان بوجہ تعدی کے واجب ہوا کرتا ہے - **فان ضمن الراهن
فقد مات بالدین لانه ملکه باداء الضمان فصح الایفاء** - پھر اگر مستحق مذکور نے راہن سے قیمت تاوان لی تو مرہون
مذکور کا تلف ہونا بعوض قرضہ کے واقع ہوا اسواسطے کہ راہن بوجہ ادائے تاوان کے اسکا مالک ہوگیا تو قرض ادا کرنا صحیح
ہوگیا - **وان ضمن المرتهن یرجع علی الراهن بما ضمن من القیمة و بدینه** - اور اگر اسنے مرتہن سے قیمت تاوان
لی تو وہ راہن سے یہ قیمت اور اپنا قرضہ واپس لیگا - **اما بالقیمة فلانه مغرور من جهة الراهن واما بالدین فلانه
انتقض اقتضاءه فیعود حقه کما کان** - پس قیمت کو راہن سے واپس پانا اسوجہ سے کہ اسنے راہن ہی کی جانب
سے یہ دھوکا پایا اور قرضہ پانا اسوجہ سے کہ اسکا وصول پانا ٹوٹ گیا تو اسکا حق جیسا تھا ویسا ہی عود کر آیا - **فان قیل
لما کان قرار الضمان علی الراهن برجوع المرتهن علیه والملک فی المضمون یثبت لمن علیه قرار الضمان
فتبین انه رهن ملک نفسه فصار کما اذا ضمن المستحق الراهن ابتداء قلنا هذا طعن ابی خازم القاضی**
اگر اعتراض کیا جاوے کہ جب تاوان کا قرار راہن پر ٹھہرا بوجہ اسکے کہ مرتہن نے اس سے واپس لیا اور قاعدہ یہ ہے کہ جس پر
تاوان کا قرار ہو اسی کی ملکیت اس چیز میں ثابت ہوتی ہے جسکا عوض تاوان دیا ہے تو ظاہر ہوا کہ راہن نے اپنی ملکیت مرہون
کی تھی تو یہ بھی ایسا ہوگیا جیسے مستحق نے ابتداء سے راہن سے تاوان لے لیا ہم کہتے ہیں کہ یہ قاضی ابو خازم نے طعن
کیا ہے **ف** - ابو خازم بخائے معجمہ و زائے معجمہ شیخ عبد الحمید بن عبد العزیز قاضی بغداد نے امام محمد بن الحسن پر اعتراض
کیا تھا اور حاصل یہ ہوا کہ جب راہن ہی آخر ضامن ٹھہرا تو مرتہن کے پاس اسی کی ملک تلف ہوئی جیسے مستحق نے اگر ابتداء
سے راہن سے تاوان لیا تو یہی ہوتا ہے پس مرتہن کا قرضہ ساقط ہونا چاہیے حالانکہ تم نے کہا کہ اگر راہن سے ابتداء میں لیا
تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہوا اور اگر مرتہن سے تاوان لیکر مرتہن کے ذریعہ سے راہن پر تاوان ٹھہرے تو مرتہن کا قرضہ
نہیں ساقط ہوگا بلکہ مرتہن تاوان مع قرضہ کے راہن سے پاویگا - حالانکہ یہ فرق بےمعنی ہے - **والجواب عنه انه یرجع
علیه بسبب الغرور والغرور بالتسلیم کما ذکرناه او بالانتقال من المرتهن الیه کانه وکیل منه والملک
بمثل ذلک متاخر عن عقد الرهن** - اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مرتہن اپنا ادا کیا ہوا تاوان راہن سے یا تو
بوجہ فریب کے واپس لیتا ہے اور فریب راہن یہ کہ اسنے غیر کا مال لیکر مرتہن کے سپرد کر دیا (حتی کہ وہ ضامن ہوگیا) جیسا
ہمنے سابق میں بیان کیا ہے اور یا مرتہن سے راہن کی جانب تاوان منتقل ہونے کی وجہ سے مرتہن واپس لیتا ہے گویا مرتہن
اسکی جانب سے وکیل ہے اور کوئی وجہ ان دونوں میں ہو ہر وجہ عقد رہن سے ملک پیچھے واقع ہوئی **ف** - خلاصہ یہ کہ
راہن کی ملکیت اگر مرتہن کو مال غیر سپرد کرنے کی وجہ سے ہو تو اسی وقت سے ملکیت ہوگی حالانکہ سپردگی سے رہن پورا ہوا تب
ملکیت راہن پیدا ہوئی یا ملک راہن کی وجہ یہ ہو کہ جب مرتہن نے غیر کے مال پر قبضہ کیا (غیر کے حق میں یہ غاصب ہے)
پس غیر نے اس سے تاوان لیا تو مرتہن مالک ہوگیا لیکن مرتہن نے بوجہ راہن کے قبضہ کیا تھا تو تاوان بجانب راہن
منتقل ہوا اور چونکہ مرتہن کی ملکیت قبضہ کے بعد شروع ہوئی تو منتقل ہونے سے راہن کی ملکیت بھی بعد قبضہ سے شروع
ہوئی اور یہ بھی رہن پورا ہونے کے بعد ہے تو ثبوت ہوا کہ مرتہن سے مستحق نے تاوان لیا ہے اور تاوان کا قرار جا کر راہن پر

Marfat.com

ٹھہرا ہے تو اس صورت میں راہن کی ملکیت بعد رہن کے ثابت ہوتی ہے اور اس سے اپنی ملک رہن کرنا نہیں نکلتا ہے بخلاف الوجہ الاول۔ برخلاف صورت اول کے ف۔ جبکہ مستحق نے اول راہن سے تاوان لیا کہ اس صورت میں راہن کی ملکیت قبل رہن کے ثبوت ہوتی ہے۔ لان المستحق یضمنہ باعتبار القبض السابق علی الرہن فیستند الملک الیہ فتبین انہ رہن ملک نفسہ۔ اسواسطے کہ مستحق نے راہن سے بلحاظ اسکے قبضہ سابق کے تاوان لیا جو رہن سے پہلے واقع تھا تو ملکیت اسی حالت کی جانب مستند ہوگی پس ظاہر ہوگا کہ راہن نے اپنی ذاتی ملک رہن رکھی ف۔ کیونکہ راہن نے جب غیر کی چیز پر قبضہ کرکے اسکو رہن کیا تو قبضہ ہی سے غاصب ضامن ہوگیا اور ضمان دیکر اسی وقت سے مالک ہوگیا تو اسنے گویا مالک ہوکر رہن کیا۔ وقد طولنا الکلام فی کفایۃ المنتہی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔ اور ہمنے اسکی توضیح میں کلام کو طول دیکر کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف شاید شیخ رح کی مراد یہ ہے کہ اس جواب پر مضاربت کے مسئلہ سے جو اعتراض ہوتا ہے وہ ہمنے دفع کردیا اسطرح کہ یہاں تمنے رہن سے ملکیت پیچھے ثابت کرکے رہن کو باطل ٹھہرایا کہ نافذ نہیں ہوگا حالانکہ مضاربت میں اگر رب المال نے جو راس المال دیا تھا اسکا کوئی مستحق نکلا اور مضارب نے بوجہ اسمیں تصرف کرنے کے مستحق کو تاوان ادا کیا تو وہ رب المال سے تاوان واپس لیگا اگر مضاربت نافذ ہوگی حالانکہ یہاں بھی مضارب کے ذریعہ سے رب المال کی طرف ملک منتقل ہوئی تو وہ بعد مضاربت کے ہوگی پھر بھی تمنے کہا کہ مضاربت نافذ ہے حالانکہ رہن کو نافذ نہیں کہتے ہو اور جواب یہ کہ مضاربت عقد غیر لازم ہے تو اسکے دوام کا حکم مثل ابتداء کے ہے گویا بعد ملک کے رب المال نے جاکر عقد کیا برخلاف رہن کے کہ یہ عقد لازم ہے تو فرق ہوگیا ع م۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک یہاں اشکال دو طرح باقی ہے اول یہ کہ مضاربت کے مسئلہ میں مضارب نے جب اس مال میں تصرف کیا تو ضامن ہوا اور جب راس المال مبدل ہوجاوے تو مضاربت بھی لازم ہوجاتی ہے جواب یہ ہوسکتا ہے کہ بدون تغیر کے اگر مستحق نے اپنا مال بعینہ لے لیا تو مضارب رب المال سے واپس لے اور جدید عقد کی ضرورت نہیں ہے لیکن یہ جواب جب صحیح ہو کہ مسئلہ مضاربت کے یہی معنی ہوں کیونکہ مضارب کو اس صورت میں ضمان کا حق نہیں ہوتا حالانکہ مسئلہ اسکے خلاف ہے علاوہ بریں جدید راس المال سے مضاربت اول باقی نہیں رہ سکتی ہے پس فرق مذکور مشکل ہے۔ دوم یہ کہ جب راہن بوجہ قبضہ سابق کے ضامن ہوچکا تو مرتہن کی جانب سے ضمان کا متعلق ہونے سے ضامن ہونا تحصیل الحاصل ہے اور یہ باطل ہے تو بہر صورت راہن بوجہ قبضۂ سابق کے ضامن ہے ہاں مرتہن کے رجوع کرلے کے واسطے البتہ اسکا سپرد کرنا علت ہے پس جواب میں سخت تامل ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔

باب التصرف فی الرہن والجنایۃ علیہ وجنایتہ علی غیرہ

یہ باب مرہون میں تصرف کرنے اور مرہون پر قتل وزخم وغیرہ کا جرم کرنے یا مرہون کا جرم مذکور غیر پر واقع ہونے کے بیان میں۔

یعنی عقد رہن واقع ہونے کے بعد اگر مرتہن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جو اسکی اجازت میں داخل نہیں تو راہن نے کوئی تصرف کیا تو اسکا کیا حکم ہے اور اگر مرہون کوئی غلام ہو جسنے کسی کو قتل کردیا یا زخمی کیا تو کیا حکم ہے یا مرہون کو کسی نے قتل یا زخمی کیا تو کیا حکم ہے۔ قال واذا باع الراہن الرہن بغیر اذن المرتہن فالبیع موقوف لتعلق حق الغیر بہ وہو المرتہن فیتوقف علی اجازتہ وان کان الراہن یتصرف فی ملکہ کمن اوصی بجمیع مالہ تقف علی اجازۃ الورثۃ فیما زاد علی الثلث لتعلق حقہم بہ۔ اگر راہن نے مال مرہون کو بغیر اجازت مرتہن کے فروخت

Marfat.com

گیا تو بیع موقوف رہیگی یعنے نافذ نہوگی کیونکہ اس بیع سے غیر کا حق متعلق ہے اور وہ مرتہن ہے پس مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے (حتی کہ اگر وہ اجازت دیدے تو رہن سے خارج ہوکر بیع نافذ ہوجائیگی اور بدون اسکے نافذ نہوگی) اگرچہ راہن کا یہ تصرف اپنی ملکیت مین واقع ہوا ہے اور اسکی نظیر وہ شخص ہے جسنے اپنے تمام مال کی وصیت کردی (مثلاً یہ کہ میری موت کے بعد سب مال فقرا کو صدقہ دیا جاوے) تو تہائی سے زائد مال کے حق مین وصیت مذکورہ وارثون کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ تہائی کے سوائے باقی مال سے وارثون کا حق متعلق ہوچکا ہے **ف** اور یہ مثال صرف اس امر کو مفید ہے کہ دوسرے کے تعلق سے تصرف نافذ نہین ہوتا ہے ورنہ جب موصی مرگیا تو اسکی ملکیت ترکہ سے زائل ہوگئی سوائے اسکے کہ تہائی تک اگر اسنے تصرف کی وصیت کی تو اسقدر مال مین اسکی ملکیت متعلق رہیگی۔ **فان اجازہ المرتہن جاز لان التوقف لحقہ وقد رضی بسقوطہ**۔ پس اگر مرتہن نے اس بیع کی اجازت دیدی تو جائز یعنے نافذ ہوجائیگی اسواسطے کہ بیع کا توقف تو مرتہن کے حق ہی کی وجہ سے تھا اور وہ اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہوگیا۔ **وان قضاہ الراہن دینہ جاز ایضا لانہ زال المانع من النفوذ والمقتضی موجود وہو التصرف الصادر من الاہل فی المحل**۔ اور اگر راہن نے مرتہن کا قرضہ ادا کردیا تو بھی بیع جائز ہوگئی یعنے نافذ ہوگئی اسواسطے کہ بیع نافذ ہونے سے جو امر مانع تھا وہ زائل ہوگیا (اور ہر تصرف کے نافذ ہونے کے واسطے دو باتون کی ضرورت ہوتی ہے ایک یہ کہ نافذ ہونے سے کوئی امر مانع نہو اور دوم یہ کہ نافذ ہونے کا مقتضی موجود ہو پس مانع کا زائل ہوجانا تو معلوم ہوگیا کہ مرتہن کا قرضہ ہی ادا کردیا) اور نافذ ہونے کا مقتضی پہلے سے موجود ہے اور وہ عاقل بالغ کا تصرف ایسے محل مملوک مین جو قابل فروخت ہے **ف** تو جب مقتضی موجود اور مانع ندارد تو ضرور تصرف نافذ ہے۔ **واذا نفذ البیع باجازۃ المرتہن ینتقل حقہ الی بدلہ** اور جب مرتہن کی اجازت دینے سے (بدون ادائے قرضہ کے) یہ بیع نافذ ہوئی تو مرتہن کا حق مرہون کے عوض کی طرف منتقل ہوجائیگا **ف** یعنی اجازت دینے سے اسکا حق رہن بالکل ساقط نہین ہوگا بلکہ مرہون کی عوض ثمن سے متعلق ہوجائیگا حتی کہ ثمن بجائے مرہون عین کے قائم ہوکر رہن ہوجائیگا۔ **ہو الصحیح** یہی روایت صحیح ہے **ف** اور ضرورت نہین کہ اجازت کے وقت مرتہن نے یہ شرط کردی ہو کہ اسکا عوض مرہون ہو۔ **لان حقہ تعلق بالمالیۃ والبدل لہ حکم المبدل**۔ اسواسطے کہ مرتہن کا حق تو مالیت سے متعلق ہے اور بدل کے واسطے مبدل کا حکم ہے **ف** کیونکہ بدل و مبدل دونون مالیت کی راہ سے واحد ہین اگرچہ صورت مین فرق ہو۔ **فصار کالعبد المدیون اذا بیع برضاء الغرماء ینتقل حقہم الی البدل لانہم رضوا بالانتقال دون السقوط راسا** پس یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے تجارتی غلام جسپر لوگون کے قرضے چڑھ گئے ہین جب وہ قرضخواہون کی اجازت سے فروخت کیا گیا تو انکا حق اسکے بدل سے متعلق ہوجاتا ہے اسواسطے کہ یہ لوگ حق منتقل ہونے پر راضی ہوئے ہین بالکل ساقط ہوجانے پر راضی نہین ہوئے **ف** یعنی اگر قرضخواہون نے اسکے فروخت کی اجازت دی تو اجازت سے یہ لازم نہین کہ یہ لوگ بالکل اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہین۔ ہان اسقدر البتہ لازم ہے کہ اس غلام کے عین سے اپنا حق منتقل ہوجانے پر راضی ہین اور حال یہ کہ تجارتی غلام کی گردن سے قرضخواہون کا حق متعلق ہوا کرتا ہے پس اگرچہ انھون نے درخواست دی اور بیع کی اجازت دی تو اجازت سے یہ لازم نہوا کہ انھون نے اپنا حق ساقط کیا بلکہ منتقل کیا حتی کہ اسکے ثمن سے ان لوگون کا حق حصہ رسد متعلق ہوگیا۔ **فکذا ہذا**۔ پس اسی طرح یہ معاملہ مرتہن ہے **ف** کہ جب مرتہن نے راہن کو مرہون فروخت کرنے کی اجازت دی تو یہ لازم نہین کہ اسنے اپنا حق بالکل ساقط کیا بلکہ یقینی اسقدر کہ منتقل کیا پس اسی قدر حکم ہوگا حتی کہ ثمن کی جانب اسکا حق منتقل ہوگا۔ اب رہا یہ کلام کہ جیسے

مرتہن کو بیع کی اجازت کا اختیار ہی کیا اسی طرح فسخ کا بھی اختیار ہی تو اسمین اختلاف الروایۃ ہی۔ وان لم یجز المرتہن البیع وفسخہ انفسخ فی روایۃ حتی لو افتک الراہن الرہن لاسبیل للمشتری علیہ لان الحق الثابت للمرتہن بمنزلۃ الملک فصار کالمالک لہ ان یجیزو لہ ان یفسخ - اور اگر مرتہن نے بیع کی اجازت نہ دی بلکہ بیع کو فسخ کیا تو بیع فسخ ہو جائیگی یہ روایت شیخ ابن سماعہ رح ہی حتی کہ اگر راہن نے فک رہن کر لیا تو مشتری کو اس مبیع لینے کی کوئی راہ نہوگی اسواسطے کہ مرتہن کے واسطے جو حق ثابت ہی وہ بمنزلہ ملک کے ہی تو مرتہن مانند مالک کے ہوا کہ جسکو اختیار ہوتا ہی کہ چاہے اجازت دے اور چاہے فسخ کرے ف۔ لیکن مخفی نہین کہ بمنزلہ مالک ہونے سے بالکل مالک کا حکم نہین ہو سکتا ہی اور ما فضل یہ ہی کہ مرتہن کی اجازت تو بیع منعقد جائز ہو جانے کے واسطے نہین تھی بلکہ وہ تو نافذ ہونے کے واسطے تھی کیونکہ عین مرہون کا مالک راہن ہی اور مرتہن صرف مانع بحق ہی جیسے اجارہ لازمہ مین مستاجر ہوتا ہی اور ممکن نہین کہ عین مرہون کا مالک راہن ہو پھر مرتہن بھی ہو لہذا دوسری روایت مین آیا کہ اسکو فسخ کا اختیار نہین ہی چنانچہ فرمایا۔ وفی اصح الروایتین لاینفسخ بفسخہ لانہ لو ثبت حق الفسخ لہ انما یثبت ضرورۃ صیانۃ حقہ وحقہ فی الحبس لایبطل بالانعقاد بہذا العقد فبقی موقوفا فان شاء المشتری صبر حتی یفتک الراہن الرہن اذ العجز علی عرض الزوال وان شاء رفع الامر الی القاضی وللقاضی ان یفسخ لفوات القدرۃ علی التسلیم وولایۃ الفسخ الی القاضی لا الیہ وصار کما اذا ابق العبد المشتری قبل القبض فانہ یتخیر المشتری لما ذکرنا کذلک ہذا - اور ہر دو روایت مین سے اصح روایت تو یہ ہی کہ مرتہن کے فسخ کرنے سے بیع فسخ نہوگی (اور نہ وہ قاضی سے فسخ کرانے کی درخواست کر سکتا ہی) اسواسطے کہ مرتہن کو اگر حق فسخ حاصل ہوتا تو صرف اس ضرورت سے حاصل ہوتا کہ اسکا حق محفوظ رہے حالانکہ اس بیع کے منعقد لازم ہو جانے سے اسکا روکنے کا حق باطل نہین ہوتا ہی کیونکہ مشتری کی ملکیت اسکی منافی نہین جیسے راہن کی ملکیت منافی نہین ہی) تو یہ عقد ابھی موقوف رہا۔ (اور نافذ نہین ہوا) پس مشتری کو اختیار ہوا کہ چاہے تو اتنی مدت تک صبر کرے کہ بائع راہن اسکو فک رہن کرلے (تب بائع سے لے لیگا) اسواسطے کہ عاجزی تو زائل ہونے کے کنارے لگی ہی یعنی سپردگی سے عاجز ہونا قطعی مایوسی کے قابل نہین بلکہ جبھی فک رہن کرنے قادر ہو جاوے تو چاہے مشتری اسوقت تک صبر کرے اور چاہے اس امر کا مرافعہ قاضی کے سامنے لیجاوے اور قاضی کو اس عقد کے فسخ کرنے کی ولایت حاصل ہی کیونکہ بائع کو سپرد کرنے کی قدرت بالفعل حاصل نہین ہی اور فسخ کی ولایت خود مشتری کو نہین بلکہ قاضی کو حاصل ہی اور یہ ایسا ہو گیا جیسے بائع نے اپنا غلام فروخت کیا اور قبضہ دینے سے پہلے وہ بھاگ گیا تو سپردگی کی قدرت نہونے سے مشتری کو اختیار دونون وجہ مذکورہ پر حاصل ہوگا اسی طرح یہان مرہون کے خریدنے مشتری کو حاصل ہی۔ ولو باعہ الراہن من رجل ثم باعہ بیعا ثانیا من غیرہ قبل ان یجیزہ المرتہن فالثانی موقوف ایضا علی اجازتہ لان الاول لم ینفذ والموقوف لایمنع توقف الثانی - اور اگر راہن نے مرہون کسی شخص کے ہاتھ فروخت کیا پھر مرتہن کی اجازت دینے سے پہلے اسکو دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو دوسری بیع بھی مرتہن کے اجازت پر موقوف ہی اسواسطے کہ بیع اول نافذ نہین ہوئی تھی بلکہ موقوف تھی اور بیع موقوف اس امر سے مانع نہین کہ دوسری بیع موقوف ہو۔ فلو اجاز المرتہن البیع الثانی جاز الثانی - پس اگر مرتہن نے بیع دوم کی اجازت دیدی تو بیع دوم جائز ہو جائیگی ف۔ اور اگر اسنے بیع اول کی اجازت دی تو بیع اول جائز ہو جائیگی ع۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ مسئلہ تو مشعر ہی کہ روایت ابن سماعہ رح صحیح ہی یعنی بیع مذکور ابھی لازم نہین ہوئی حتی کہ مرتہن فسخ کر سکتا ہی۔ سواسطے کہ اگر بیع اول لازم ہو جاتی حتی کہ بدون فسخ قاضی کے وہ فسخ نہوسکے تو بیع دوم کا نافذ ہونا ممکن نہین ہی کیونکہ بیع اول نہین فسخ ہوئی پس لامحالہ یہی کہا جاوے

Marfat.com

کہ یہ مسئلہ جبھی ہو سکتا ہے کہ بیع اول کا جواز ہی موقوف تھا اور یہی بنا ہے روایت ابن سماعہ رحمہ کی فتامل فیہ - م - ولو باع الراہن ثم آجر او وہب او رہن من غیرہ واجاز المرتہن ہذہ العقود جاز البیع الاول - اگر راہن نے مرہون کو (بلا اجازت مرتہن کے) فروخت کیا پھر اسکو دوسرے کے ہاتھ اجارہ پر دیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا اور مرتہن اول نے ان عقود کی اجازت دی تو بیع اول جائز ہوگی ف اور بیع کے بعد جو عقد ہے خواہ ہبہ ہو یا اجارہ ہو یا رہن وہ جائز نہیں ہوگا حالانکہ بیع کے بعد اگر بیع دوم ہو تو بیع دوم با جازت مرتہن جائز ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گذرا تو معلوم ہو کہ بیع دوم و دیگر عقود میں فرق ہے - والفرق ان المرتہن ذو حظ من البیع الثانی لانہ یتعلق حقہ ببدلہ فیصح تعیینہ لتعلق فائدتہ بہ اما لاحق لہ فی ہذہ العقود لانہ لا بدل فی الہبۃ والرہن والذی فی الاجارۃ بدل المنفعۃ لا بدل العین وحقہ فی مالیۃ العین لا فی المنفعۃ فکانت اجازتہ اسقاطا لحقہ فزال المانع فنفذ البیع الاول فوضح الفرق - اور فرق یہ ہے کہ مرتہن کے واسطے بیع دوم سے کچھ نصیبہ ہے اسواسطے کہ بیع دوم کے ثمن سے مرتہن کا حق متعلق ہے تو اسکی تعیین کرنا صحیح ہے - (کہ مرتہن نے خاصکر بیع دوم کی اجازت دی، کیونکہ اس سے مرتہن کا فائدہ متعلق ہے (جسکو اسنے خود غور کر لیا ہوگا اور وہ بیع اول سے زیادہ مرغوب ہوگا) اور رہے یہ عقود یعنی ہبہ و رہن و اجارہ تو انسے مرتہن کا حق متعلق نہیں ہے اسواسطے کہ ہبہ و رہن میں عوض نہیں ہے اور اجارہ میں جو عوض ہے وہ منفعت کا بدلا ہے اور عین شئی کا بدلا نہیں ہے حالانکہ مرتہن کا تعلق مالیت عین سے ہوتا ہے اور منفعت عین سے نہیں ہوتا ہے تو جب اسنے سب عقود کی اجازت دی تو بنظر ان عقود کے معلوم ہوا کہ اسنے اپنا حق ساقط کر دیا تو مانع زائل ہوگیا پس بیع اول نافذ ہو جائیگی پس بیع و ان عقود میں فرق ظاہر ہوگیا ف اور خلاصہ فرق یہ ہے کہ بیع اول و دوم کی صورت میں جسکی اجازت دی وہی نافذ ہوگی کیونکہ اسکا معین کرنا بنظر تعلق حق کے صحیح ہے اور بیع کے ساتھ ہبہ و رہن و اجارہ کی جب اجازت دیدی تو معلوم ہوا کہ اجازت سے اسکو اپنا حق ساقط کرنا منظور ہے اور ساتھ عقد سے اپنا حق متعلق کرنا منظور نہیں ہے کیونکہ ان عقود میں اسکے تعلق کا عوض ہی نہیں ہے اور جب اسنے اپنا حق ہی ساقط کیا تو جو عقد کہ مقدم ہے یعنے بیع وہی نافذ ہوگا خصوصاً جبکہ وہ قوی ہے کیونکہ بیع عقد لازم ہوتا ہے اور ہبہ وغیرہ لازم نہیں ہے - فافہم - م - قال ولو اعتق الراہن عبد الرہن نفذ عتقہ وفی بعض اقوال الشافعی رح لا ینفذ اذا کان المعتق معسرا لان فی تنفیذہ ابطال حق المرتہن فاشبہ البیع - اگر راہن نے غلام مرہون کو آزاد کر دیا تو عتق نافذ ہو جائیگا (خواہ راہن تنگدست ہو یا خوش حال ہو) اور امام شافعی رح کے اس مسئلہ میں اقوال ہیں از انجملہ بعض قول میں ہے کہ اگر راہن تنگدست ہو تو عتق نافذ نہیں ہوگا اسواسطے کہ اسکو نافذ قرار دینے میں حق مرتہن کا ابطال ہے تو عتق بمانند بیع ہوگیا ف چنانچہ بیع بالاتفاق بوجہ حق مرتہن کے نافذ نہیں ہوتی ہے - بخلاف ما اذا کان موسرا حیث ینفذ علی بعض اقوالہ لانہ لا یبطل حقہ معنی بالتضمین - بخلاف اسکے اگر راہن خوشحال ہو تو شافعی کے نزدیک عتق مذکور نافذ ہو جائیگا بنا بر بعض قول شافعی رح کے اسواسطے کہ فی المعنی مرتہن کا حق بذریعہ تاوان لینے کے باطل نہوگا ف یعنی مرتہن اس سے تاوان لے لیگا تو قیمت بجائے مرہون کے قائم ہو جائیگی اور قیمت مذکورہ مرہون کے معنی میں ہے - اور جب راہن تنگدست ہو تو مرتہن اس سے کچھ وصول نہیں کر سکتا تو اسکا عتق بھی نافذ نہیں ہوگا - وبخلاف اعتاق المستاجر لان الاجارۃ تبقی مدتہا اذ الحر یقبلہا اما لا یقبل الرہن فلا یبقی - برخلاف اجارہ دیے ہوئے غلام کے کہ اسکو آزاد کرنا جائز ہے اسواسطے کہ اجارہ تو صرف اپنی مدت تک رہیگا (اور اسمیں منع نہیں) اسواسطے کہ آزاد ہو کر بھی وہ اجارہ کے قابل ہے یعنے آزادی منافی اجارہ نہیں ہے لیکن رہن کے

قابل نہین ہوتا تو وہ مرہون نہیں رہیگا ف۔ تو مرتہن کا نقصان ہی پس تنگدستی مین مرہون غلام کو آزاد کرنا نافذ نہین اور خوشحالی مین نافذ ہی جیسے اجارہ دیے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی نافذ ہی۔ یہ سب امام شافعی رح کا قول مع دلائل مذکور ہی۔ و لنا انہ مخاطب۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہی کہ راہن شخص مخاطب یعنی عاقل بالغ ہی۔ اعتق ملک نفسہ۔ جسنے اپنی ذاتی ملکیت کو آزاد کیا۔ فلا یلغو تصرفہ لعدم اذن المرتہن۔ تو مرتہن کی اجازت نہونے سے اسکا تصرف لغو نہین ہوگا۔ کما اذا اعتق العبد المشتری قبل القبض او اعتق الآبق او المغصوب۔ جیسے مشتری نے خریدے ہوے غلام کو قبضہ سے پہلے آزاد کیا یا بھاگے ہوئے غلام کو یا مغصوب غلام کو آزاد کیا ف۔ تو نافذ ہو جاتا ہی حالانکہ ان صورتون مین بھی مالک کا قبضہ نہین ہی۔ ولا خفاء فی قیام ملک الرقبۃ لقیام المقتضی۔ اور ہمین کچھ خفا نہین کہ راہن کی ملکیت رقبہ موجود ہی کیونکہ موجب ملک قائم ہی ف۔ ابھی زائل نہین ہوا یعنی یہ بات تو صاف ظاہر ہی کہ مرہون ابھی تک مالک راہن ہی حتی کہ اسنے رہن کیا ورنہ رہن جائز نہوتا۔ و عارض الرہن لاینبئ عن زوالہ۔ اور رہن عارض ہونا اسکی ملکیت زائل ہونے کو مشعر نہین ف۔ بلکہ اسکی ملکیت کو مفید ہی کیونکہ ابھی مرہون ہی پس عتق ثابت ہوا کیونکہ جو شخص اپنی ملک کا غلام یا باندی بخود اختیاری آزاد کرے تو عتق نافذ ہو جاتا ہی اگرچہ فی الحال قبضہ نہو کیونکہ عتق ایسا تصرف ہی جو فقط ملکیت چاہتا ہی اور قبضہ ضروری نہین ہی۔ ثم اذا زال ملکہ فی الرقبۃ باعتاقہ یزول ملک المرتہن فی الید بناء علیہ کاعتاق العبد المشترک بل اولے۔ پھر جب راہن کی ملک در رقبہ غلام مین حاصل ہی وجہ اسکے اعتاق کے زائل ہوئی تو مرتہن کی ملکیت جو صرف قبضہ مین ثابت تھی اسی بناپر زائل ہوگئی جیسے غلام مشترک آزاد کرنے مین ہوتا ہی بلکہ بدرجہ اولے ف۔ یعنی غلام مشترک مین اگر ایک نے آزاد کیا تو دوسرے کی ملکیت اسکو نہین روکتی بلکہ غلام آزاد ہو جاتا ہی اسی طرح یہان مرتہن کی ملکیت حبس اسکو مانع نہوگی بلکہ بدرجۂ اولی مرتہن کا حق قبضہ مانع نہین ہی لان ملک الرقبۃ اقوی من ملک الید فلما لم یمنع الاعلی لم یمنع الادنی بالطریق الاولی۔ اسواسطے کہ ملک رقبہ (جو شریک کو حاصل ہی) زیادہ قوی ہی بہ نسبت ملکیت قبضہ کے (جو مرتہن کو حاصل ہی) پس جب اعلی ملکیت مانع نہوئی تو کمتر بدرجۂ اولی مانع نہین ہوسکتی ہی ف۔ اگر کہا جاوے کہ ہماری دلیل کا خلاصہ یہ ہی کہ راہن عاقل بالغ کا تصرف لغو نہوگا بلکہ نافذ ہو جائیگا تو یہی دلیل بیع مرہون مین جاری ہی چنانچہ شافعی رح نے اسی پر قیاس کیا۔ جواب یہ کہ اعتاق و بیع مین فرق ہی چنانچہ اعتاق مین ضرورت قبضہ نہین تو وہ نافذ ہو جاتا ہی۔ و امتناع النفاذ فی البیع والہبۃ لانعدام القدرۃ علی التسلیم۔ اور بیع مرہون یا ہبہ مرہون نافذ نہونا اسوجہ سے کہ سپرد کرنے کی قدرت نداردہی ف۔ حالانکہ بیع بدون اس قدرت کے نافذ نہین اور ہبہ بدون سپرد کرنے کے تمام و نافذ نہین ہی اگر کہا جاوے کہ اگر زید نے اپنے غلام کی نسبت وصیت کی کہ اسکا رقبہ بکر کو دیا جاوے تو جب تک دیا نہ جاوے تب تک بکر مالک نہوگا حالانکہ اگر وارث اسکو آزاد کرے تو تصرف لغو ہوتا ہی۔ جواب دیا کہ یہ فقط دعوی ہی۔ و اعتاق الوارث العبد الموصی برقبتہ لایلغو۔ اور وارث کا ایسے غلام ترکہ کو آزاد کرنا جسکی گردن کی میت نے کسی کے واسطے وصیت کی تھی لغو نہین ہوتا ف۔ یعنی وارث کا ایسے غلام کو آزاد کرنا لغو نہین ہوتا جیسا تم دعوی کرتے ہو۔ بل یؤخر الی اداء السعایۃ عند ابی حنیفۃ رح۔ بلکہ اپنی قیمت کما کر ادا کرنے تک تاخیر ہوتی ہی یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی ف۔ ورنہ صاحبین کے نزدیک وہ فی الحال آزاد ہو جاتا ہی پس خلاصہ یہ نکلا کہ اگر مرہون مین اعتاق یا بیع کا تصرف کیا تو تصرف لغو نہین ہوگا لیکن بیع ایسا تصرف ہی جو نافذ ہونے کے واسطے قبضہ تسلیم چاہتا ہی تو بیع نافذ نہوگا جیسے ہبہ کیا یا صدقہ دیا تو بھی نافذ نہوگا کیونکہ راہن کو قبضہ کی قدرت نہین ہی اور اعتاق ایسا تصرف ہی جو قبضہ نہین چاہتا

Marfat.com

تو وہ نافذ ہو جائیگا۔م۔ واذا نفذ الاعتاق بطل الرہن لفوات محلہ۔ اور جب اعتاق نافذ ہو گیا تو رہن باطل ہو گیا
کیونکہ رہن کا محل نہیں رہا۔ ف۔ کیونکہ یہ غلام اب راہن کی ملک نہیں بلکہ آزاد ہے جو قابل رہن نہیں ہوتا ہے۔ اب تک
یہ کہ مرتہن کے واسطے کیا حکم ہوگا تو فرمایا کہ۔ ثم بعد ذلک ان کان الراہن موسرا والدین حالا طولب باداء
الدین لانہ لو طولب باداء القیمۃ تقع المقاصۃ بقدر الدین فلا فائدۃ فیہ۔ پھر بعد نفاذ اعتاق کے دیکھا جاوے
کہ راہن خوشحال ہو اور قرضہ فی الحال واجب الاداء ہے (خواہ اسوجہ سے کہ میعاد نہ تھی یا میعاد آ گئی تو اور مدت ختم ہو گئی)
تو راہن سے ادائے قرضہ کا مطالبہ کیا جائیگا (اگرچہ وہ ادائے قیمت کا ضامن ہے) اسواسطے کہ اگر اس سے ادائے قیمت
کا مطالبہ کیا جاوے تو قیمت سے بقدر قرضہ کے مقاصہ یعنی ادلہ بدلہ ہو جائیگا پس قیمت کے مطالبہ سے کچھ فائدہ نہیں ہے
ف۔ کیونکہ میعاد نہ دار رہی۔ وان کان الدین مؤجلا۔ اور اگر قرضہ میعادی ہو۔ ف۔ اور ابھی میعاد باقی ہے
اخذت منہ قیمۃ العبد وجعلت رہنا مکانہ حتی یحل الدین لان سبب الضمان تحقق وفی التضمین
فائدۃ فاذا حل الدین اقتضاہ بحقہ اذا کان من جنس حقہ ورد الفضل۔ تو راہن خوشحال سے اس غلام کی
قیمت لی جاوے اور بجائے مرہون کے رہن کی جاویگی یعنے مرتہن کے پاس محبوس رہیگی یہانتک کہ قرضہ کی میعاد آ جاوے
یعنی واجب الاداء ہونے کا وقت آ جاوے اس دلیل سے کہ تاوان کا سبب متحقق ہوا یعنی مرہون اسنے آزاد کرکے مرتہن کے
حق میں تعدی کی پس ضامن ہوا اور ضمان لینے میں مرتہن کے واسطے فائدہ ہے یعنے اسکو حصول قرضہ میں مضبوطی ہے پھر جب
ادائے قرضہ کا وقت آوے تو مرتہن اسکو اپنے قرضہ میں وصول کرنے بشرطیکہ قیمت اسکی جنس حق سے ہو اور جو کچھ بچے
وہ راہن کو واپس کر دے۔ ف۔ اور جنس حق کے معنی یہ کہ اگر قرضہ درم ہوں اور یہ قیمت بھی درم ہوں تو بقدر قرضہ کے
اپنے حق میں وصول کرے اور باقی واپس دے اور اگر مختلف ہو مثلاً قرضہ درم ہے اور قیمت مذکورہ دینار یا کوئی کیلی یا وزنی
چیز ہو تو راہن سے مطالبہ کرکے اسکے ادا کرنے پر وصول کرے ورنہ قیمت روکے رہے اور بحکم قاضی وصول پاویگا اور یہاں
دینار و درم مختلف جنس ہونے کا مسئلہ سابق میں اختلافی گذرا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ یہ سب اسوقت کہ راہن جسنے
غلام مرہون آزاد کر دیا خوش حال ہو۔ وان کان معسرا سعی العبد فی قیمتہ وقضی بہ الدین الا اذا کان بخلاف
جنس حقہ لانہ لما تعذر الوصول الی عین حقہ من جہۃ المعتق یرجع الی من ینتفع بعتقہ وہو العبد
لان الخراج بالضمان۔ اور اگر راہن مذکور تنگدست ہو تو غلام آزاد شدہ اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایت کریگا اور
اس سے مرتہن کا قرضہ ادا کیا جائیگا سوائے اس صورت کے کہ قیمت حاصل شدہ مرتہن کے حق سے غیر جنس ہو (تو اسکو
روک کر راہن سے قرضہ کا مطالبہ کریگا حتی کہ غیر جنس کو فروخت کرکے ادا کر دے) پس سعایت مذکورہ اسوجہ سے لازم ہوئی کہ
جب مرتہن کو آزاد کرنے والے کی طرف سے اپنا عین حق ملنا متعذر ہوا تو وہ اس شخص کی طرف رجوع کریگا جسنے آزاد کنندہ
کے فعل سے نفع پایا ہے اور وہ غلام ہے اسواسطے کہ خراج بالضمان ہے۔ ف۔ یعنی حصول نفع منوط بالضمانت ہے تو نفع آزادی
کے ساتھ ضمان قیمت لازم ہے اور بعض شارحین نے لکھا یعنی حاصلات بوجہ ضمان ہے۔ اسکے معنی یہ بھی ہوئے کہ حاصلات
کا جائز ہونا اسوجہ سے کہ وہ عین کا ضامن ہے اور یہی معنی مورد حدیث سے زیادہ مناسب ہیں چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہؓ
سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور جب تک اللہ تعالیٰ نے چاہا اسکے پاس رہا پھر اسنے غلام مذکور میں
عیب پایا اور حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور میں بائع سے مخاصمہ کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائع کو
واپس دینے کا حکم فرمایا پس بائع نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اس شخص نے میرے غلام سے کام لیا ہے تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ الخراج بالضمان۔ یعنی خراج بعوض ضمان ہے۔ اس حدیث کو امام احمد وابوداؤد وترمذی ونسائی وابن

Marfat.com

و ابن حبان رحمہم اللہ تعالےٰ نے روایت کیا اور یہ قصہ صرف بعض طرق میں وارد ہے اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے۔ ابو عبیدہ
نے کہا کہ اس حدیث میں خراج وہ حاصلات کمائی غلام ہے جو اسکے اجارہ وغیرہ سے حاصل ہو اسطرح کہ غلام خرید کر اسکی مزدوری
سے نفع اٹھایا پھر ایسے عیب پر مطلع ہوا جسکو بائع نے پوشیدہ کیا تھا تو بائع کو واپس کرکے پورا ثمن پھیر لے اور جو کچھ کمائی
حاصل ہوئی وہ مشتری کو سلم رہیگی اسواسطے کہ وہ غلام مذکور کا ضامن تھا حتی کہ اگر اس کام میں یا اسکے قبضہ میں تلف ہو جا
تو اسکا مال جاتا۔ اور فائق میں مذکور ہے کہ خراج ہر وہ چیز جو کسی چیز سے حاصل ہو جیسے درخت کا خراج اسکے پھل ہیں اور
حیوان کا خراج اسکے بچہ و دودھ ہیں کمافی الاشباہ۔ اور اس حدیث کو شافعی و ابن خزیمہ و حاکم وغیرہم نے بھی روایت
کیا اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ واضح ہو کہ مسلم بن خالد الزنجی کی توثیق میں اختلاف ہے اور ابن معین نے کہا کہ وہ ثقہ
صالح الحدیث ہے جیسا کہ ساجی و عثمان الدارمی نے نقل کیا اور یہی دارقطنی کا قول ہے کہ وہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے ثقات
میں لکھا اور ابن عدی رح نے کہا کہ اسمیں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر شیخ مصنف رح نے حدیث کو بمعنی خراج
منوط بضمان لیا یعنی آنکہ نفع عتق جب غلام کو حاصل ہے تو اسی پر ضمان قیمت بھی واجب ہے اور یہ معنی بھی عام دلالت حدیث
سے ظاہر ہیں اگرچہ سبب ورود کچھ ہو۔ بالجملہ غلام اپنی قیمت کے واسطے سعایت کرے۔ قال رح وتاویلہ اذا کانت
القیمۃ اقل من الدین اما اذا کان الدین اقل نذکرہ ان شاء اللہ تعالےٰ۔ شیخ رح نے فرمایا کہ اسکی تاویل
یہ ہے کہ غلام اسوقت قیمت کے واسطے سعی کریگا جب کہ اسکی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو اور درصورتیکہ قیمت زائد ہو کہ قرضہ
کم ہو تو ہم اسکو ان شاء اللہ تعالےٰ بیان کرینگے ف۔ پھر یہ امر ظاہر ہے کہ مولیٰ نے اسکو آزاد کیا اور قیمت پر آزادی نہیں
کیا تو کمائی کرنا اسکو مولیٰ کے فعل سے لازم آئی لہذا فرمایا۔ ثم یرجع بما سعی علی مولاہ اذا ایسر لانہ قضی دینہ
وہو مضطر فیہ بحکم الشرع فیرجع علیہ بما تحمل عنہ۔ پھر غلام مذکور نے جو کچھ سعایت کرکے ادا کیا وہ اپنے مولیٰ یعنی آزاد
کرنے والے سے اسوقت واپس لیگا جب اسکا مولیٰ خوشحال ہو جاوے اسواسطے کہ غلام مذکور نے مولیٰ کا قرضہ اسکی
کمائی سے ادا کیا درحالیکہ غلام مذکور شرعی حکم سے اس ادائی پر مجبور تھا (اور اپنی خوشی سے متبرع نہیں تھا) پس اسنے جو کچھ
مولیٰ کی طرف سے برداشت کیا وہ مولیٰ سے واپس پاویگا ف۔ ہاں بغیر حکم شرعی کے مجبوری کے ادا کرتا تو بطور احسان
ادا کرنے والا قرار پاتا اور واپس نہ لے سکتا۔ بخلاف المستسعی فی الاعتاق لانہ یودی ضمانا علیہ لانہ انما
یسعی لتحصیل العتق عندہ وعندہما لتکمیلہ۔ برخلاف اس غلام کے جو اعتاق میں سعایت کرتا ہے (مثلاً زید و بکر میں
ایک نے اپنے مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کیا اور وہ تنگدست ہے حتی کہ بالاتفاق غلام مذکور پر سعایت واجب ہوئی
شریک نے سعایت چاہی تو وہ مال سعایت کو آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا) اسواسطے کہ ایسے تاوان کو ادا
کرتا ہے جو کہ خود اسی پر واجب ہوا ہے کیونکہ وہ تو سعایت اسواسطے کرتا ہے کہ بقول امام ابوحنیفہ اسکو آزادی حاصل ہو کہ
ابھی آزاد نہیں ہوا ہے) اور بقول صاحبین رح اسکی آزادی پوری ہو جاوے ف۔ کیونکہ صاحبین رح کے نزدیک
ایک کے آزاد کرنے سے کل آزاد ہو گیا لیکن اسکے حصہ کی ضمانت میں مقروض ہے۔ بہرحال وہ ایسی ضمانت کے واسطے
ساعی ہوا جو اسکی ذات پر لازم ہے۔ وہہنا یسعی فی ضمان علی غیرہ بعد تمام اعتاقہ۔ اور یہاں یہ غلام جو
جو آزاد کیا گیا ہے یہ تو اپنی آزادی پوری ہو جانے کے بعد ایسی ضمانت کے واسطے سعی کرتا ہے جو دوسرے شخص یعنی اسکے آزاد
کرنے والے راہن پر واجب ہے ف۔ اور خوشی خاطر سے نہیں بلکہ بمجبوری شرعی ہے تو اسکو واپس لینے کا بھی اختیار
حاصل ہے۔ فصار کمعیر الرہن۔ پس یہ غلام ساعی ایسا ہو گیا جیسے رہن کا عاریت دینے والا ف۔ چنانچہ اگر
نے ایک مال بعوض قرضہ کے بکر کے پاس رہن کیا حالانکہ زید نے یہ مال خالد سے رہن کرکے کام نکالنے کے واسطے عاریت

Marfat.com

دیا تھا اور میعاد گزر گئی اور زید نے فک رہن نہین کیا پس خالد نے خود فک رہن کر لیا تو جسقدر قرضہ دیکر فک رہن کر لیا ہو وہ زید سے واپس لیگا اور متبرع نہین ہوگا کیونکہ اپنے مال مرہون کو بربادی سے بچانے کے لیے مجبوری سے ایسا کیا ہو اور چونکہ غیر کی طرف سے دیا تو اس سے واپس لے اسی طرح اس غلام ساعی کا حال ہو گویا اسنے اپنے نفس کو قابل رہن ہونے کی حالت مین عاریت دیا اور آزادی کے بعد مجبوری کما کر قرضہ راہن ادا کیا تو واپس لے - اور یہ تقریر بغرض تفہیم مزید ہو م - ثم ابوحنیفۃ اوجب السعایۃ فی المستسعی المشترک فی حالتی الیسار والاعسار وفی العبد المرہون شرط الاعسار - پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ رح نے مشترک سعایت کرنے والے پر مطلقاً سعایت لازم کیا خواہ آزاد کرنے والا شریک خوشحال ہو یا تنگدست ہو (جبکہ شریک دوم اس سے سعایت چاہے) اور غلام مرہون کی صورت مین سعایت لازم ہونے کے لیے یہ شرط کی کہ راہن تنگدست ہو ف تب آزاد شدہ مرہون پر سعایت ہوگی پس دونون مین فرق کی کیا وجہ ہو - جواب یہ کہ ملک شریک اور ملک مرتہن مین فرق ہو - لان الثابت للمرتہن حق الملک وانہ ادنی من حقیقتہ الثابتۃ للشریک الساکت اسواسطے کہ مرتہن کو غلام مرہون مین صرف ملکیت کا حق ثابت ہو یعنے صرف قبضہ استیفاء بدون ملک حقیقی ہو حالانکہ یہ حق تو بہ نسبت حقیقی ملک کے کمتر ہو جو غلام مشترک کی صورت مین شریک ساکت کو حاصل ہو ف یعنی جس شریک نے آزاد نہین کیا بلکہ سکوت کیا اسکو غلام مشترک مین اپنے حصہ کی حقیقی ملکیت حاصل ہو اور یہان مرہون مین صرف مرتہن کو حق ملکیت ہو فوجبت السعایۃ ہہنا فی حالۃ واحدۃ اظہار النقصان رتبتہ - پس یہان صرف ایک ہی حالت مین (جبکہ راہن تنگدست ہو) غلام آزاد شدہ پر سعایت واجب ہوئی تاکہ حق ملک کی کمی مرتبہ ظاہر ہو ف اور وہان دونون حالتون مین سعایت واجب ہوئی تاکہ حقیقی ملک کا رتبہ اعلی معلوم ہو - بخلاف المشتری قبل القبض اذا اعتقہ المشتری حیث لایسعی للبائع الافی روایۃ عن ابی یوسف والمرہون یسعی - برخلاف اسکے اگر خریدے ہوئے غلام کو قبضہ سے پہلے مشتری نے آزاد کر دیا تو وہ بائع کے واسطے ظاہر الروایۃ مین سعایت نہین کریگا سوائے ایک روایت نادرہ کے جو ابو یوسف رح سے وارد ہوئی ہو اور مرہون سعایت کریگا ف جبکہ راہن تنگدست نے اسکو آزاد کیا ہو تو یہان بائع کو حقیقی ملکیت حاصل ہونے کے باوجود وہ بائع کے واسطے سعایت نہین کرتا اگرچہ مشتری تنگدست ہو اور مرہون سعایت کرتا ہو پھر یہان کیا وجہ ہو حالانکہ تمنے حقیقی ملک کو حق ملک سے قوی ٹھہرایا ہو - جواب یہ کہ بائع کے واسطے حقیقی ملک معتبر نہین ہو بلکہ بائع اور مرتہن دونون کو صرف حق ملک حاصل ہو یعنے قبضہ استیفاء حاصل ہو بلکہ اس قبضہ مین بھی بائع کمزور ہو - لان البائع لایملکہ فی الآخرۃ ولایستوفی من عینہ وکذلک یبطل حقہ فی الحبس بالاعارۃ من المشتری والمرتہن ینقلب حقہ ملکا ولایبطل حقہ بالاعارۃ من الراہن حتی یمکنہ الاسترداد فلو اوجبنا السعایۃ فیہما لسوینا بین الحقین وذلک لایجوز - اسواسطے کہ بائع کو بالآخر اس غلام مین ملکیت نہوگی یعنے قبضہ مین محبوس رکھنا بھی زائل ہو جائیگا اور وہ اس غلام کے عین سے اپنا حق بھی وصول نہین کر سکتا ہو - (بلکہ بائع کا حق دراصل مشتری سے متعلق ہو خواہ وہ کسی مال سے ادا کرے) اور اسی طرح اگر وہ مشتری کو یہ غلام عاریت دیدے تو پھر اسکو ثمن کے واسطے روکنے کا بھی حق جاتا رہتا ہو (یہ تو بائع کا حق غلام مبیع مین ہوتا ہو) اور مرتہن کی یہ شان ہو کہ اسکا حق بدلکر ملک ہو جاتا ہو اور وہ اگر راہن کو مرہون عاریت دے تو اسکا حق یعنی روکنا باطل نہین ہوتا حتی کہ وہ راہن سے واپس لیکر محبوس کر سکتا ہو اور مرتہن کا حق حبس قوی ہو لہذا مرہون آزاد شدہ پر سعایت واجب ہوتی ہو اور خریدے ہوئے آزاد شدہ پر نہین واجب ہوئی پس اگر ہم ان دونون پر سعایت واجب کرین تو لازم آوے کہ ہمنے حق بائع اور حق مرتہن دونون کو مساوی کر دیا حالانکہ یہ جائز نہین ہو ف جبکہ درحقیقت مرتہن کا حق حبس بہ نسبت بائع کے حق حبس کے قوی ہو - فافہم - اور یہان سے معلوم ہوتا ہو

Marfat.com

کہ فقہائے حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی نظر اجتہادی وقیاسی بہت دقیق وقوی ہے وبیدہ درہم فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ ولو اقر
برہن عبدہ بان قال رہنتک عند فلان وکذبہ العبد ثم اعتقہ یجب السعایۃ عندنا خلافا لزفر رح۔ اور اگر مولیٰ نے
اپنے غلام کے رہن کا اقرار کیا مثلاً کہا کہ میں نے تجھے فلان شخص کے پاس رہن کیا اور غلام نے مولیٰ کو جھوٹا بتلایا پھر مولیٰ نے اس
کو آزاد کیا تو ہمارے نزدیک غلام پر سعایت واجب ہوگی اور اسمین زفر رح کا خلاف ہے ف۔ کہ سعایت واجب نہوگی۔ ہو یعتبرہ
باقرارہ بعد العتق۔ زفر رح اسکو بعد آزادی کے اقرار پر قیاس کرتے ہین ف۔ چنانچہ اگر غلام کو آزاد کیا پھر اقرار کیا کہ مین نے [اسکو]
رہن کیا تھا تو غلام پر سعایت واجب نہین جبکہ وہ تصدیق نہین کرتا ہے اسی طرح اگر اقرار کرکے آزاد کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونون صورتون [مین]
مولیٰ اسپر ایک حق لازم کرتا ہے اور وہ منکر ہے۔ ونحن نقول اقر بتعلق الحق فی حال یملک تعلیق فیہ لقیام ملکہ فیصح بخلاف ما بعد [العتق]
اور ہم کہتے ہین کہ (یہ قیاس مع الفارق ہے) مولیٰ نے غلام کے ساتھ حق متعلق ہونے کا اقرار ایسی حالت مین کیا کہ جس حالت مین [وہ]
غلام سے حق متعلق کرسکتا تھا بوجہ اپنی ملکیت قائم ہونے کے تو یہ اقرار صحیح ہوگا برخلاف ما بعد عتق کے ف۔ یعنی مولیٰ [نے]
اقرار کرنے کے بعد آزاد کیا تو حالت اقرار مین یہ غلام اسکی ملک تھا اور مالک کو اختیار ہے کہ اپنی ملک کے ساتھ جس کسی کا [حق]
چاہے متعلق کرے اگرچہ درحقیقت وہ حق کسی عقد سے لازم نہو مثلاً کہے کہ میرے اس مکان پر زید کا سو روپیہ قرضہ ہے حالانکہ
زید جانتا ہے کہ مین نے کبھی اسکو قرضہ ادھار نہین دیا ہے تو بھی مالک کو اپنے اقرار کا اختیار ہے حتیٰ کہ قاضی اس اقرار [پر]
حکم دیدیگا اور ایسا ہوگا کہ گویا اسنے زید کو اس مکان سے سو روپیہ عطا کرنے کا قصد کیا اور یہ اسکو اختیار ہے کہ چاہے کل
دیدے اسی طرح جب اسنے اپنی مملوک غلام پر مرتہن کے واسطے مال کا اقرار کیا تو غلام مذکور مرہون ہوجائیگا اور جب [آزاد]
کردیا تو اسپر سعایت واجب ہوگی برخلاف اسکے اگر غلام کو آزاد کردیا پھر اسپر اقرار کیا تو وہ مملوک نہین جسپر اقرار نافذ [ہو]
لانہ حال انقطاع الولایۃ۔ اسواسطے کہ یہ اقرار بعد انقطاع ولایت ہے ف۔ کیونکہ بعد آزاد ہوجانے [کے]
مولیٰ کو اسپر مالکانہ ولایت نہین ہے۔ ولو دبرہ الراہن صح تدبیرہ بالاتفاق۔ اور اگر راہن نے مرہون غلام [کو مدبر]
کیا تو بالاتفاق صحیح ہے ف۔ یعنی ہمارے وشافعی دونون کے نزدیک صحیح ہے۔ اما عندنا فظاہر۔ لیس ہمارے نز[دیک]
تو یہ حکم ظاہر ہے ف۔ کیونکہ عتق صحیح ہوتا ہے اور مدبر کرنے سے بھی استحقاق عتق حاصل ہوتا ہے تو یہ بھی صحیح ہے۔ وکذا [عندہ]
لان التدبیر لا یمنع البیع علی اصلہ۔ اور یہی شافعی رح کے نزدیک بھی حکم نکلا اسواسطے کہ مدبر ہونا انکی اص[ل پر]
بیع سے مانع نہین ہے ف۔ تو مرہون رہ سکتا ہے اور مدبر بھی ہوسکتا ہے پس فرق یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک وہ رہن [سے]
خارج ہوکر سعایت کرے بشرطیکہ راہن مفلس ہو۔ ولو کانت امۃ فاستولدہا الراہن صح الاستیلاد بالا[تفاق]
لانہ یصح بادنی الحقین وہو ما للاب فی جاریۃ الابن فیصح بالاعلیٰ۔ اور اگر مرہون کوئی باندی ہو کہ راہن [نے]
وطی کرکے اسکو ام ولد بنایا تو استیلاد بھی بالاتفاق صحیح ہے اسواسطے کہ استیلاد تو اس سے کمتر حق سے ثبوت ہوجا[تا ہے]
وہ کمتر حق یہ ہے کہ جو باپ کو اپنے پسر کی باندی مین حاصل ہوتا ہے (حالانکہ باپ مالک حقیقی نہین ہے) تو استیلاد راہن
بدرجہ اولیٰ صحیح ہوجائیگا ف۔ کہ وہ تو حقیقی مالک ہے۔ بالجملہ مدبر کرنا اور ام ولد بنانا دونون صحیح ہین۔ پھر ہمارے [نزدیک]
یہ حکم ہے کہ۔ واذا صحا خرجا من الرہن لبطلان المحلیۃ اذ لا یصح استیفاء الدین منہما۔ جب مدبر کرنا وام [ولد بنانا]
دونون صحیح ہوئے تو مدبر وام ولد دونون مرہون ہونے سے خارج ہوگئے کیونکہ وہ رہن ہونے کا محل نہین رہے [کیونکہ مدبر]
وام ولد سے قرضہ وصول کرنا ممکن نہین ہے ف۔ کیونکہ یہ دونون ہمارے نزدیک بیع کے قابل نہین ہین۔ اگرچہ [شافعی رح]
کے نزدیک مدبر قابل فروخت ہے۔ فان کان الراہن موسرا ضمن قیمتہما علی التفصیل الذی ذکرنا[ہ]
فی الاعتاق۔ پھر اگر راہن خوشحال ہو تو مدبر وام ولد کی قیمت کا اس تفصیل کے ساتھ ضامن ہوگا جو

Marfat.com

زاد کرنے کی صورت مین بیان کی ہر - وان کان معسرا استسعی المرتہن المدبر وام الولد فی جمیع الدین
لان کسبہما مال المولی - اور اگر راہن تنگدست ہو تو مرتہن ان دونون مدبر وام ولد سے پورے قرضہ کی کمائی کراوے
اسواسطے کہ ان دونون کی کمائی انکے ولی کی ملک ہوتی ہر ف ـــــ اگرچہ انکو آزادی کا استحقاق ہر گر وہ بعد موت مولی
کے حاصل ہوگا اور ابھی انکے منافع ملک مولی ہین - بخلاف المعتق حیث یسعی فی الاقل من الدین ومن القیمۃ
لان کسبہ حقہ والمحتبس عندہ لیس الا قدر القیمۃ فلا یزاد علیہ وحق المرتہن بقدر الدین فلا تلزمہ
الزیادۃ - برخلاف آزاد شدہ کے کہ وہ مرتہن کے قرضہ اور اپنی قیمت مین سے کمتر کے واسطے سعی کریگا اور کل قرضہ
کی سعی اُسپر لازم نہین ہر) اسواسطے کہ آزاد شدہ کی کمائی اسکا ذاتی حق ہر اور آزاد شدہ کے پاس صرف بقدر قیمت کے
مال رہا ہر تو اس مقدار سے زیادتی اُسپر نہین ہوسکتی ہر اور مرتہن کا حق بقدر قرضہ کے ہر تو قدر قرضہ سے زیادہ اسپر نہین
لازم ہوگا ف ـــــ خلاصہ یہ کہ قیمت تک اسکے پاس حق رُک گیا ہر بس قیمت سے زیادہ نہین دے سکتا ہان اگر قیمت سے
بھی قرضہ کم ہو تو صرف قرضہ تک ساعی ہوگا اسواسطے کہ اگر قرضہ نہوتا تو وہ کچھ ساعی نہوتا - بلکہ اپنی کمائی اپنے پاس کھاتا
پھر نکہ وہ آزاد ہوچکا ہر برخلاف مدبر وام الولد کے کہ ابھی انکی کمائی انکے مولی کے واسطے ہر تو یہ لوگ پورا قرضہ ادا کرینگے اگرچہ
وہ انکی قیمت سے زائد ہو - ولا یرجعان بما یؤدیان علی المولی بعد یسارہ لانہما ادیاہ من مال المولی
والمعتق یرجع لانہ ادی ملکہ عنہ وہو مضطر علی ما مر - اور مدبر وام الولد نے جو کچھ ادا کیا وہ مولی سے بعد اسکی
خوشحالی کے واپس نہین لے سکتے ہین اسواسطے کہ انھون نے تو مولی ہی کے مال سے ادا کیا کیونکہ انکی کمائی مولی کا مال
ہی اور آزاد شدہ غلام البتہ مولی سے واپس لیتا ہر اسواسطے کہ اسنے اپنی کمائی اپنے مولی کی طرف سے ادا کی (اور بخوشی
خاطر نہین ادا کی بلکہ) وہ اس ادا کرنے پر بحکم شرع لاچار ہر جیسا کہ اوپر گذرا ف ـــــ اور جو کوئی اسطرح لاچاری سے دوسرے
کی طرف سے ادا کرے وہ واپس لینے کا مستحق ہوتا ہر - وقیل الدین اذا کان موجلا یسعی المدبر فی قیمتہ لانہ عوض
الرہن حتی تحبس مکانہ فیتقدر بقدر المعوض بخلاف ما اذا کان حالا لانہ یقضی بہ الدین - اور بعض نے
فرمایا کہ اگر مرتہن کا قرضہ میعادی ہو تو مدبر اپنی قیمت مین سعی کریگا - اسواسطے کہ یہ مال اسکے رہن کا عوض ہر حتی کہ بجائے اسکے
مرہون ہوگی تو اسکی مقدار اسی قدر ہوگی جو معوض کے مقدار ہر برخلاف اسکے جب قرضہ فی الحال واجب الادا ہو تو نہین
اسواسطے کہ اسکی کمائی سے قرضہ ادا ہوگا ف ـــــ خلاصہ یہ کہ جب مدبر ہونے سے وہ رہن سے خارج ہوا تو اسکے عوض کا قائم مقام
ہونا چاہیے بس اسی کے اندازہ پر اسکا عوض ہوگا اور وہ اسکی قیمت ہر کیونکہ بالفعل قرضہ ادا نہین کیا جائیگا لہذا وہ قیمت کمائی
کرکے ادا کرے تاکہ مرہون رہے اور یہ ایسے قرضہ مین نہین جو فی الحال واجب الادا ہو کیونکہ وہ کمائی کرکے قرضہ ادا کرتا جاوے اور
قیمت کی مقدار ضرور نہین ہر - ولو اعتق الراہن المدبر - اور اگر راہن نے اس مدبر کو آزاد کردیا ف ـــــ یعنی پہلے اسکو مدبر کیا
تو وہ رہن سے خارج ہوگیا پھر اسکو آزاد کردیا - وقد قضی علیہ بالسعایۃ اولم یقض لم یسع الا بقدر القیمۃ - اور حال یہ کہ مدبر
مذکور پر کمائی کرکے قرضہ ادا کرنے کا حکم ہوچکا یا نہین ہوا ہر تو وہ اب فقط بقدر قیمت کے سعایت کریگا ف ـــــ اس سے زائد سعایت
نہین کرسکتا ہر اگرچہ قرضہ زائد ہو - لان کسبہ بعد العتق ملکہ وما اداہ قبل العتق لا یرجع بہ علی مولاہ لانہ من مال المولے - اسواسطے کہ
بعد آزاد ہوجانے کے اسکی کمائی خود اسکی ملک ہر اور واضح ہو کہ آزاد ہونے سے پہلے جو کچھ اسنے کما کر مرتہن کو ادا کیا وہ
مولی سے واپس نہین لے سکتا ہر اسواسطے کہ وہ تو مولی کا مال تھا ف ـــــ ہان بعد آزادی کے جو کچھ اسنے بحکم شرعی ادا
کیا وہ بعد خوشحالی مولی کے اُس سے واپس لیگا - بالجملہ کلیہ قاعدہ یہ نکلا کہ جب راہن نے مرہون مین ایسا تصرف کیا جس
سے وہ چیز رہن سے خارج ہوگیا تو راہن ضامن ہر خواہ خوشحالی مین اسوقت ادا کرے یا مفلسی مین مرہون غلام ادا کرے

Marfat.com

تفصیل مذکورہ بالا۔ بہرحال مرتہن کو ضمان لینا چاہیئے یا قرضہ ادا ہونا چاہیے۔ وکذلک لو استہلک الراہن لانہ
اور اسی طرح اگر راہن نے مرہون کو تلف کر دیا ف۔ تو بھی ضامن ہے کیونکہ مرہون غلام کو آزاد یا مدبر وغیرہ کرنا رہن
ہلاک کرنے کے معنی میں ہے تو تلف میں ضامن ہوگا۔ لانہ حق محترم مضمون علیہ بالاتلاف۔ اسواسطے کہ مرتہن کا
حق محترم ہے جو بوجہ تلف کرنے کے اسپر مضمون ہے ف۔ پس ضمان اسپر لازم ہے جو مرتہن کو ادا کرے۔ و الضمان رہن
فی ید المرتہن لقیامہ مقام العین۔ اور یہ ضمان قبضہ مرتہن میں مرہون رہیگی کیونکہ یہ عین مرہون کے قائم مقام
ہے۔ فان استہلکہ اجنبی فالمرتہن ہو الخصم فی تضمینہ فیاخذ القیمۃ وتکون رہنا فی یدہ لانہ احق
بعین الرہن حال قیامہ فکذا فی استرداد ما قام مقامہ۔ اور اگر مرہون کو سوائے راہن کے کسی اجنبی نے
تلف کیا تو تاوان لینے میں مدعی بھی مرتہن ہوگا پس قیمت لے لیگا اور یہ قیمت اسکے قبضہ میں رہن رہیگی کیونکہ یہ عین مرہون
کا اول مستحق ہے جب وہ موجود ہو تو اسی طرح جو چیز اس مرہون کے قائم مقام ہو جاوے اسکے مسترد کرنے میں بھی وہی احق ہے
ف۔ پس وہی مخاصمہ کرکے متلف سے تاوان وصول کرلے اور تاوان اسکی قیمت ہوگی۔ والواجب علی ہذا
المستہلک قیمتہ یوم ہلک۔ اور تلف کرنے والے پر قیمت وہ واجب ہوگی جو مرہون تلف ہونے کے روز تھی۔
ف۔ یعنی جس دن متلف نے تلف کیا اُسدن جو قیمت تھی وہ تاوان دے۔ فان کانت قیمتہ یوم استہلکہ
خمس مائۃ ویوم رہن الفا غرم خمس مائۃ وکانت رہنا وسقط من الدین خمس مائۃ فصار الحکم فی الخمس
الزائدۃ کانہا ہلکت بآفۃ۔ پس اگر متلف کے تلف کرنے کے روز مرہون کی قیمت پانچ سو درم ہوا اور رہن
کرنے کے روز ہزار درم ہو تو متلف فقط پانچ سو درم کا ضامن ہوگا اور یہ قیمت رہن رہیگی اور قرضہ مرتہن سے پانچ سو
درم ساقط ہوگئے پس پانچ سو درم جو ضمانتی قیمت سے زائد رہے انمین حکم یہ ہوا کہ گویا آسمانی آفت سے تلف ہوئے
ف۔ اور جب مرہون کسی آسمانی آفت سے تلف ہو تو جہانتک حد قرضہ ہے اسقدر قرضہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور
یہاں اگرچہ آسمانی آفت سے تلف نہیں بلکہ ایک شخص اجنبی نے تلف کیا لیکن قیمت کی گھٹی سے پانچ سو درم زائل ہوئے
تو گویا آسمانی آفت سے تباہ ہوئے پس لہذا قرضہ میں سے پانچ سو درم ساقط ہوئے۔ والمعتبر فی ضمان الرہن القیمۃ
یوم القبض لا یوم الفکاک۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مرہون کے تاوان میں وہ قیمت معتبر ہے جو قبضہ کے روز تھی اور
وہ نہیں جو فک رہن کے روز ہو ف۔ پس معلوم ہوا کہ مرتہن کے ذمہ داری میں ہزار درم قیمت روز قبضہ کی معتبر ہے حالانکہ
اجنبی نے پانچ سو درم روز تلف کی قیمت تاوان دی پس پانچ سو درم ساقط ہوئے۔ لان القبض السابق مضمون
علیہ لانہ قبض استیفاء۔ اسواسطے کہ قبضہ سابق بذمہ مرتہن ضمانتی ہے اسواسطے کہ یہ قبضہ استیفاء ہے ف۔ مگر
ابھی تاوان اسپر لازم نہوگا حتی کہ اگر راہن کو دیدے تو قرضہ کل وصول کرلے۔ الا انہ یتقرر عند الہلاک۔ لیکن
تاوان بروقت مرہون تلف ہونے کے مضبوط و مستقر ہو جائیگا ف۔ پس وہ پانچ سو درم کا ضامن ہوگا۔ ولو استہلکہ
المرتہن والدین مؤجل غرم القیمۃ لانہ اتلف ملک الغیر وکانت رہنا فی یدہ حتی یحل الدین لان
الضمان بدل العین فاخذ حکمہ۔ اور اگر مرتہن نے مال مرہون تلف کر دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر قرضہ میعادی ہے (اور
میعاد باقی ہے) تو مرتہن اسکی قیمت تاوان دے اسواسطے کہ اسنے ملک غیر تلف کی (کہ عین مرہون ملک راہن ہے) پھر
یہ قیمت بھی مرتہن کے پاس مرہون رہیگی یہانتک کہ ادائے قرض کا وقت آوے اسوجہ سے کہ قیمت ضمان تو عوض
عین ہے تو اسنے بھی معوض کا حکم پایا ف۔ اور معوض رہن تھا تو قیمت عوض بھی رہن رہیگی۔ و اذا حل الدین
وہو علی صفۃ القیمۃ استوفی المرتہن منہا قدر حقہ لانہ جنس حقہ ثم ان کان فیہ فضل یردہ علی الراہن

لانہ بدل ملکہ وقد فرغ عن حق المرتہن - اور جب ادائے قرض کا وقت آیا اور حال یہ کہ قرضہ جنس قیمت سے ہی (مثلاً قرضہ بھی درم ہی اور قیمت بھی درم ہی) تو مرتہن اس قیمت مرہونہ مین سے بقدر اپنے حق کے وصول کرے اسواسطے کہ یہ اسکے حق کی جنس سے ہی پھر اگر کچھ باقی رہے تو وہ راہن کو واپس دے اسواسطے کہ یہ اسکی ملکیت کا معاوضہ ہی اور حق مرتہن سے فارغ ہو چکا ہی ف۔ یعنی عین مرہون جو ملک راہن تھا اسکا عوض یہ قیمت ہی اور اس سے حق مرتہن جسقدر متعلق تھا وہ بھی ادا ہو چکا تو یہ بلا تعلق حق غیر کے باقی ہی پس راہن کو واپس دے یہ سب لازم تہن کے تلف کرنے کا بیان ہی - وان نقصت عن الدین بتراجع السعر الی خمس مائۃ وقد کانت قیمتہ یوم الرہن الفا وجب بالاستہلاک خمس مائۃ وسقط من الدین خمسمائۃ لان ما انتقص کالہالک وسقط الدین بقدرہ وتعتبر قیمتہ یوم القبض وہو مضمون بالقبض السابق لا بتراجع السعر ووجب علیہ الباقی بالاتلاف وہو قیمتہ یوم التلف - اور اگر قرضہ سے مرہون کی قیمت بوجہ نرخ گھٹ جانے کے کم ہو کر پانچ سو درم ہو گئی حالانکہ رہن کرنے کے روز اسکی قیمت ہزار درم تھی (اور قرضہ بھی ہزار درم ہی) (تلف کرنے سے پانچ سو درم واجب ہونگے اور قرضہ مین سے پانچ سو درم ساقط ہو گئے اسواسطے کہ جو نرخ سے گھٹی ہوئی وہ بمنزلہ تلف ہی اور اسی قدر قرضہ مین سے ساقط ہو گیا (یعنی پانچ سو درم گھٹی کے برابر قرضہ بھی ساقط ہوا) اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو قبضہ رہن کے روز تھی اور وہ مرتہن پر مضمون بوجہ قبضہ سابق یعنی یوم الرہن ہی نہ وہ قیمت جو نرخ گھٹ جانے پر ہو اور مرتہن پر باقی بوجہ تلف کرنے کے واجب ہوئی اور وہ مرہون کی وہ قیمت ہی جو تلف کرنے کے روز تھی ف۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ پانچ سو درم بوجہ گھٹی نرخ کے مرتہن کے قرضہ سے ساقط ہوے اور پانچ سو درم اسکے تلف کرنے کے روز کی قیمت واجب ہوئی - ہان اگر تلف نہ کرتا بلکہ محبوس رکھتا یہان تک کہ راہن فک رہن کرتا تو ہزار درم قرضہ دیکر اپنی چیز لیجاتا خواہ اسکی قیمت گھٹی ہو یا بڑھی ہو اور تلف کرنے کی صورت مین گھٹی نرخ کی بھی بذمہ مرتہن لازم آئی گویا اسکے پاس آسمانی آفت سے تلف ہو گئی - قال واذا اعار المرتہن للراہن لیخدمہ او لیعمل لہ عملا فقبضہ خرج من ضمان المرتہن لمنافاۃ بین ید العاریۃ ویدا لرہن فان ہلک فی ید الراہن ہلک بغیر شئی لفوات القبض المضمون وللمرتہن ان یسترجعہ الی یدہ لان عقد الرہن باق الا فی حکم الضمان فی الحال الا تری انہ لو ہلک الراہن قبل ان یردہ علی المرتہن کان المرتہن احق بہ من سائر الغرماء - اگر مرتہن نے مال مرہون راہن کو عاریت دیا تاکہ اسکی خدمت کرے یا اسکا کوئی کام کر دے پس راہن نے مرہون پر قبضہ کر لیا تو وہ مرتہن کی ضمانت سے خارج ہو گیا اسواسطے کہ قبضہ عاریت اور قبضہ رہن مین منافات ہی (کیونکہ قبضہ عاریت سے ضمان نہین اور قبضہ رہن سے ضمان ہی) پس اگر مرہون مذکور راہن کے قبضہ عاریت مین تلف ہو جاوے تو مرتہن پر کچھ واجب نہوگا یعنی راہن کا مال گیا اسواسطے کہ مرتہن کا قبضہ مضمون جاتا رہا تھا (جبکہ اسنے راہن کو عاریت دیدیا) اور مرتہن کو اختیار رہو تا ہی کہ راہن کے قبضہ سے واپس لے اسواسطے کہ عقد رہن باقی ہی سوائے فی الحال حکم ضمانت کے یعنی فی الحال تلف ہو تو مرتہن ضامن نہین ہی اور اسکے سوائے باقی امور مین حکم رہن باقی ہی کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر اسکو واپس دینے سے پہلے راہن مر جاوے تو بھی راہن کے دیگر قرضخواہون کی نسبت مرتہن اس عین مرہون کا زیادہ حقدار ہی ف۔ چنانچہ اس مرہون کے ثمن سے اول مرتہن اپنا قرضہ وصول کریگا اس سے صاف ظاہر ہی کہ عاریت دینے سے حق رہن باقی رہتا ہی - وہذا لان ید العاریۃ لیست بلازمۃ والضمان لیس من لوازم الرہن علی کل حال الا تری ان حکم الرہن ثابت فی ولد الرہن وان لم یکن مضمونا بالہلاک - اور اسکی وجہ یہ ہی کہ قبضہ عاریت کچھ لازمی قبضہ نہین ہو تا

Marfat.com

(مرتہن جب چاہے پھیر لے) اور فی الحال تاوان نہ ہونا رہن کے منافی نہیں، اسواسطے کہ تاوان ہر حال میں ہونا کچھ رہن کے لوازم سے نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ رہن کے بچہ میں رہن کا حکم ثابت ہوتا ہے یعنی قبضہ مرتہن اسپر بھی ثابت ہوتا ہے اگرچہ وہ تلف ہونے سے ضمانت لازم نہیں آتی ہے ف۔ تو بچہ مرہون غیر مضمون ٹھہرا پس ثابت ہوا کہ مضمون ہونا رہن کے لوازم سے نہیں ہے پس بعض حالت میں مضمون ہوتا ہے اور بعض حالت میں نہیں ہوتا۔ واذا بقی عقد الرہن فاذا اخذہ عاد الضمان لانہ عاد القبض فی عقد الرہن فیعود بصفتہ۔ اور جب عقد رہن باقی رہا تو جب مرتہن اس مرہون عاریتی کو راہن سے لے لیگا تو ضمانت کا حکم عود کریگا یعنی پھر مضمون ہو جائیگا اسواسطے کہ عقد الرہن میں قبضہ نے عود کیا تو اپنی صفت کے ساتھ عود کریگا ف۔ یعنی مضمون عود کریگا پس عدم ضمان اسی وقت تک ہے کہ مرتہن کا قبضہ بوجہ عاریت دینے کے باقی نہو۔ وکذلک لو اعارہ احدہما اجنبیا باذن الآخر سقط حکم الضمان لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر راہن یا مرتہن نے کسی اجنبی کو مرہون عاریت دیا اور یہ تصرف دوسرے کی اجازت سے کیا تو بھی مرتہن کے ذمہ سے حکم ضمان ساقط ہو گیا بدلیل مذکورہ بالا ف۔ کہ عاریت و ضمان رہن میں منافات ہے پھر جب مرتہن کے قبضہ میں واپس آوے تو ضمان بھی عود کریگی۔ ولکل واحد منہما ان یردہ رہنا کما کان لان لکل واحد حقا محترما فیہ۔ اور راہن و مرتہن میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ مستعیر سے واپس لیکر بدستور سابق اسکو مرہون کر دے اسواسطے کہ اس مرہون میں ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے حق محترم حاصل ہے ف۔ اور یہ حق لازمی ہے لہٰذا اسکی رعایت سے عاریت توڑ دیا جائیگا۔ وہذا بخلاف الاجارۃ والبیع والہبۃ من اجنبی اذا باشر احدہما باذن الآخر حیث یخرج عن الرہن فلا یعود الا بعقد مبتدأ۔ اور یہ حکم یعنی مرہون کو عاریت دینے کا جو مذکور ہوا برخلاف مرہون اجارہ دینے یا فروخت یا ہبہ کرنے کے ہے کہ اگر مرہون کو راہن یا مرتہن نے دوسرے کی اجازت سے کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کیا یا اجارہ یا ہبہ دیا (تو دوسرا اسکو جب چاہے واپس نہیں لے سکتا بلکہ) وہ مرہون ہونے سے خارج ہو جائیگا پھر رہن میں عود نہیں کریگا مگر جبکہ جدید عقد باندھا جاوے ف۔ یعنی از سرنو اسکو رہن کرے تو ہو سکتا ہے۔ ولو مات الراہن قبل الرد الی المرتہن یکون المرتہن اسوۃ للغرماء لانہ تعلق بالرہن حق لازم بہذا التصرف فیبطل بہ حکم الرہن۔ اور اگر مرتہن کو واپس دینے سے پہلے راہن مر گیا (حالانکہ مرتہن کی رضامندی سے وہ مرہون کسی کے ہاتھ فروخت یا ہبہ یا اجارہ کر چکا ہے پھر وہ کسی سبب سے راہن کی ملک میں آگیا ہے) تو مرتہن اس مال میں راہن کے دیگر قرضخواہوں کے مساوی ہوگا (زیادہ حقدار نہیں ہوگا) اسواسطے کہ بوجہ بیع یا اجارہ یا ہبہ کے تصرفات کے اس مال سے غیر کا حق لازمی متعلق ہو گیا تو اسکی وجہ سے رہن کا حکم باطل ہو جائیگا۔ اما بالعاریۃ فلم یتعلق بہ حق لازم فافترقا۔ رہا عاریت دینا تو اسکے ساتھ کسی کا حق لازمی متعلق نہیں ہوتا پس دونوں قسم کے تصرفات میں فرق ظاہر ہو گیا ف۔ تو حاصل یہ نکلا کہ اگر مرہون برضامندی مرتہن کے راہن نے خود عاریت لیا یا کسی اجنبی کو دیا تو مرتہن اسکا حقدار اول ہے خواہ زندہ رہے یا مر جاوے اور اگر بجائے عاریت کے اسکو بیع کیا یا ہبہ و اجارہ دیا تو وہ رہن نہیں رہا اور اسکے ساتھ غیر کا حق لازمی متعلق ہو گیا حتی کہ اگر راہن مر جاوے اور اسکے مال میں یہ مرہون پایا جاوے مثلاً اجارہ سے واپس آیا ہے یا ایک عرصہ کے بعد اسنے ہبہ پھیر لیا ہے یا مشتری سے خرید لیا یا اقالہ کر لیا ہے تو مرتہن کو اس مال کے ساتھ کوئی حق مزید نہیں بلکہ وہ راہن کے دیگر قرضخواہوں کے برابر ہے پس حصہ رسد پاویگا۔ واذا استعار المرتہن الرہن من الراہن لیعمل بہ۔ اور اگر مرتہن نے مال مرہون (مثلاً آرہ و پھاوڑا و غلام وغیرہ) کو راہن سے مستعار مانگا تاکہ اس سے اپنا کام لے ف۔ کیونکہ مرتہن کو مرہون سے نفع اٹھانا بدون خوشی و اجازت راہن کے حرام ہے

پس راہن نے اسکو مستعار دیا۔ فہلک قبل ان یاخذ فی العمل۔ پھر کام شروع کرنے سے پہلے مرہون مذکور تلف ہوگیا
ف۔ مثلاً غلام تھا کہ وہ مرگیا یا آرہ ٹوٹ گیا۔ ہلک علی ضمان الراہن لبقاء ید الراہن۔ تو سب کا تلف ہونا راہن
کے ضمان پر ہوگا کیونکہ قبضہ رہن ابھی باقی تھا ف۔ یعنی راہن کی ضمانت بذمہ مرتہن لازم ہوگی حتی کہ بقدر اسکی قیمت
کے قرضہ مرتہن ساقط ہوجائیگا اور اگر قرضہ کم ہو تو کل ساقط ہوا اسواسطے کہ جب تک مرتہن اس سے کام شروع نکرے تب تک
قبضہ سابق یعنی قبضہ رہن باقی ہے پھر جب تک عاریتی کام لے تب تک عاریتی اجازت ہے اور کام سے فارغ ہوتے ہی ضمانتی
قبضہ عود کریگا۔ وکذا اذا ہلک بعد الفراغ من العمل لارتفاع ید العاریۃ۔ اور اسی طرح اگر کام سے فراغت کے بعد
مرہون تلف ہو تو بھی بضمانت راہن تلف ہوگا اسواسطے کہ قبضہ عاریت رفع ہوچکا ف۔ کیونکہ راہن نے صرف کام تک
عاریت دیا ہے۔ ولو ہلک فی حالۃ العمل ہلک بغیر ضمان لثبوت ید العاریۃ بالاستعمال وہی مخالفۃ لید الرہن
فانتفی الضمان۔ اور اگر مرہون مذکور مرتہن کے کام لینے کی حالت میں تلف ہوا تو بدون ضمانت کے تلف ہوا اسواسطے
کہ استعمال کی وجہ سے قبضہ عاریت موجود ہے اور حال یہ کہ قبضہ عاریت کو قبضہ رہن سے مخالفت ہے تو ضمانت مندفع ہوئی ف۔
کیونکہ عاریت میں ضمانت نہیں ہوتی ہے تو ضمانتی قبضہ رہن اسوقت ممکن نہیں اور جب قبضہ رہن پر تلف نہوا تو مرتہن ضامن
بھی نہوا۔ وکذا اذا اذن الراہن المرتہن بالاستعمال لما بیناہ۔ اور اسی طرح جب راہن نے مرتہن کو مرہون استعمال
کرنے کی اجازت دی ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ استعمال میں تلف ہونے سے ضمانت نہوگی کیونکہ ایکہی حالت میں ضمانت وغیر ضمانت
جمع نہیں ہوسکتی ہے ف۔ اور اگر مرتہن نے کہا کہ حالت استعمال میں مرہون تلف ہوا اور راہن نے کہا کہ نہیں بلکہ غیر استعمال
میں تلف ہونے سے ضمان واجب ہے تو قول مرتہن کا قبول ہے اور راہن اپنے دعوی پر گواہ لاوے ع۔ ومن استعار من
غیرہ ثوبا لیرہنہ فما رہنہ بہ من قلیل اوکثیر فہو جائز۔ جس کسی نے دوسرے سے ایک کپڑا (مثلاً دوشالہ) اسواسطے ستعار
لیا کہ اسکو رہن کریگا تو جسقدر قلیل یا کثیر کے عوض رہن رکھے جائز ہے ف۔ مثلاً زید نے بکر سے دوشالہ مانگا کہ میں اسکو قرضہ
میں رہن کرلوں پھر آپ کا دوشالہ فک رہن کردونگا اور بکر نے دیدیا تو زید کو اختیار مطلق ہے کہ چاہے دس روپیہ پر رہن کرے
یا ہزار روپیہ پر رہن رکھے اور زید نے اسکو مطلق رہن کی اجازت دی تو قلیل وکثیر سب جائز ہے۔ لانہ متبرع باثبات ملک الید
فیعتبر بالتبرع باثبات ملک العین والید۔ اسواسطے کہ عاریت دینے والا تو خالی قبضہ کی ملکیت دینے میں متبرع ہے یعنی میرے
دینا لازم نہیں تھا بلکہ اسنے احسان کے طور پر مستعیر کو قبضہ دیدیا تو اس احسان کو ایسے احسان پر قیاس کیا جاوے جس سے
اسنے ملک عین و قبضہ دونوں دیدیا ہو سو ہو قضاء الدین۔ اور ملک عین و قبضہ دونوں کی صورت یہ کہ قرضہ ادا کیا۔
ف۔ پس اگر زید نے بکر سے اجازت لی کہ آپکے مال سے میں اپنا قرضہ ادا کردوں تو صحیح ہے جبکہ وہ اجازت دیدے
اور اسی طرح اگر بکر نے احسان کے طور پر زید کا قرضہ ادا کردیا تو بھی جائز ہے حالانکہ ادائے قرضہ میں اسنے اپنے مال کا عین
و قبضہ دونوں دیدیا تو اگر خالی قبضہ دیا یعنی رہن کرنے کیواسطے دوشالہ دیا تو بھی جائز ہے۔ ویجوز ان ینفصل ملک الید عن
ملک العین ثبوتا للمرتہن کما ینفصل زوالا فی حق البائع۔ اور جائز ہے کہ مرتہن کے واسطے راہن کو ثبوت کی راہ سے
ملک عین سے ملک قبضہ جدا ہو جیسے بائع کے حق میں زوال کی راہ سے جدا ہوتی ہے ف۔ یعنی جیسے بائع سے مبیع فروخت
کرنے کے بعد پہلے ملک عین زائل ہوتی ہے پھر جب اسنے مشتری کو قبضہ دیدیا تو ملک قبضہ بھی زائل ہوجاتی ہے اسی زوال
کی طرح ثابت ہونے میں بھی مشتری کے واسطے پہلے ملک عین ثابت ہوتی ہے پھر ملک قبضہ ثابت ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ ملک عین
اور ملک قبضہ میں جدائی ہوتی ہے پس اسی طرح مرتہن کے واسطے راہن کو ملک قبضہ ہوجاتی اور ملک عین نہیں ہوتی ہے پس
ملاحظہ اپنی ملک قبضہ کو مرتہن کی ملک میں دیدیتا ہے اگرچہ وہ عین کا مالک نہیں ہے۔ تو جیسے اپنی مملوکہ چیز کو رہن کرنا جائز ہے

اسی طرح ایسی چیز جسکا اسنے مستعار لیا ہو رہن کرنا جائز ہی۔ پس اس استدلال سے صرف یہ ثابت ہوا کہ غیر سے مستعار لیکر رہن کرنے سے مرتہن کو قبضہ کا حق حاصل ہو جائیگا۔ رہا یہ کہ ہر قلیل و کثیر کے عوض رہن کرنا جائز ہی تو اسکی دلیل یہ کہ معیر نے اسکو مطلق اجازت دی تو اطلاق سے اسکو اختیار ہوگیا۔ **والاطلاق واجب الاعتبار خصوصًا فی الاعارۃ لان الجھالۃ فیھا لا تفضی الی المنازعۃ** ۔ اور اطلاق ایسی چیز ہی کہ اسکو اعتبار کرنا (عمومًا) واجب ہی خصوصًا عاریت دینے مین بدرجہ اولی واجب ہی اسواسطے کہ عاریت مین مجہول ہونا جھگڑے تک نوبت نہین پہونچاتا ہی ف کیونکہ وہ تو اول ہی سے عتاب ودلیری کے طور پر احسان ہی۔ یہ اسوقت کہ معیر نے مطلق اجازت دی ہو۔ **ولو عین قدرًا لا یجوز للمستعیر ان یرھنہ باکثر منہ ولا باقل منہ** ۔ اور اگر معیر نے کوئی مقدار معین کردی ہو (مثلا سو روپیہ) تو مستعیر کو روا نہیں کہ اس سے زیادہ کے عوض رہن کرے اور نہ اس سے کم کے عوض رہن کرے ف یعنی کمی بیشی نہیں جائز ہی اور یہ تصریح ہی کہ جیسے زیادتی نہیں جائز ہی اسی طرح کمی بھی نہیں جائز ہی۔ **لان التقیید مفید وھو ینفی الزیادۃ لان غرضہ الاحتباس بما یتیسر اداوہ** ۔ اسواسطے کہ معیر کا قید لگانا مفید ہی یعنے یہ قید مقدار معین کی بیفائدہ نہین بلکہ مفید ہی اور اس سے زیادتی کی نفی ہوتی ہی یعنے اس سے زائد قرضہ کے عوض رہن نکرے کیونکہ اسکی غرض یہ کہ اسقدر قرضہ کے عوض محبوس ہو کہ جسکا ادا کرنا آسان ہو ف اور مثلا رہن پہلے معلوم ہوا کہ اگر مرہون مثلاً ہزار روپیہ کی مالیت ہو اور وہ سو روپیہ پر مرہون ہو تو تلف ہوجانے کے وقت سو روپیہ قرضہ ساقط ہوگا اور باقی نو سو روپیہ بھی امانت جائیگا کہ مرتہن اسکا ضامن نہوگا تو قید مذکور در بارہ کمی بھی مفید ہی۔ **وینفی النقصان ایضًا** ۔ اور قید مذکور کمی کی بھی نفی کرتی ہی ف یعنی مستعیر اسکو مقدار معین سے کم کے عوض بھی رہن نکرے۔ **لان غرضہ ان یصیر مستوفیا للاکثر بمقابلتہ عند الھلاک لیرجع علیہ** ۔ کیونکہ اسکی غرض یہ ہی کہ مرہون تلف ہونے پر اکثر بمقابلہ مرہون کے وصول پانے والا ہو تاکہ معیر اس سے واپس لے ف یعنی اگر مرہون تلف ہو تو جسقدر قرضہ ہی اسی قدر ضمانت مرتہن مین تلف ہوگا اور باقی امانت مین جاتا ہی پس اگر راہن نے مرہون کی قیمت سے بہت کم لیا ہو تو صرف مرہون مین سے اسی قدر راہن وصول پایا پس اسی قدر معیر اس سے لے سکتا ہی اور باقی جو نکہ امانت گیا تو معیر بھی اس سے ضمانت نہیں لے سکتا پس معیر کی غرض یہ ہی کہ جو مقدار اسنے معین کی اس سے کم نلے تاکہ معیر کو اس سے اسقدر وصول ہوسکے جو مستعیر راہن نے خود مرتہن سے لیا ہی اسطرح کہ تلف ہونے کے وقت مرتہن اس مقدار کا ضامن ہوا حتی کہ اسقدر قرضہ ساقط ہوگیا۔ اور یہی وجہ یہ ہی کہ عاریت اگر بدون تعدی مستعیر کے تلف ہو تو وہ ضامن نہیں ہوتا اور اگر مستعیر نے دوسرے کی تعدی سے اسکا تاوان لیا تو یہ معیر لے لیگا مثلاً زید نے بکر سے ایک غلام مستعار لیا اور اس غلام کو خالد نے خطائے قتل کیا اور مستعیر کو جرمانہ قیمت تاوان دیا تو معیر یہ تاوان لے لیگا۔ اسی طرح یہان بھی مستعیر راہن نے مرتہن سے بقدر قرضہ کے تاوان پایا جبکہ مرہون تلف ہوا تو معیر اسقدر مستعیر سے لے لیگا اسی غرض سے عاریت کے وقت جو مقدار اسنے مقرر کردی تھی اس سے کم کے عوض رہن نہین کرسکتا ہی۔ کیونکہ یہ قید مفید ہی۔ **وکذلک التقیید بالجنس وبالمرتھن وبالبلد لان کل ذلک مفید** ۔ اور اسی طرح اگر معیر نے معاوضہ کے ساتھ کسی جنس کی قید لگائی یا مرتہن معین کیا یا شہر معین کیا تو معتبر ہی اسواسطے کہ ان میں ہر ایک قید مفید ہی ف پس جنس قرضہ کی قید مفید ہی۔ **لتیسر البعض بالاضافۃ الی البعض** ۔ کیونکہ بعض جنس بہ نسبت بعض دیگر آسانی سے میسر ہوتی ہی ف مثلا کاشتکار اگر گیہون ادھار لیکر رہن دے تو اسکو وقت پر گیہون ادا کرنا بہ نسبت زر نقد کے زیادہ آسان ہوگا یا عاریت دینے والے نے خیال کیا کہ شاید مستعیر نے نہ چھوڑایا تو مجھے خود چھوڑانا پڑے اور اسوقت مجھے فلان جنس آسانی سے میسر آئیگی تو یہ قید مفید ہی اور مترجم نے مثال مذکور بغرض تفہیم بیان کی ہی۔

Marfat.com

اسی طرح مرتہن کی قید لگانا بھی مفید ہے۔ وتفاوت الاشخاص فی الامانۃ والحفظ۔ اسواسطے کہ امانت داری و
حفاظت مرہون میں لوگوں کا حال متفاوت ہے ف۔ پس متدین آدمی کو ایسا نکریگا کہ مرہون بیش قیمت کو نذر تلف
کرکے کہدے کہ وہ ضائع ہوگیا تاکہ اسکو صرف اپنے قرضہ کے عوض ہضم ہو جاوے اور نیز امانت دار لوگوں میں بھی لینے
غیر کے مال کو خیال کرکے حفاظت کرتے ہیں اور بعضے سستی کرتے ہیں اور اسی طرح شہر کی قید بھی اس نظر سے مفید ہے کہ ادا
قرض میں آسانی ہو اور بعض مقام محفوظ و لوگ اہل دیانت ہوتے ہیں اور بعض بدنام ہوتا ہے۔ بالجملہ جب عاریت دینے
نے مستعیر سے مقدار قرضہ وجنس و مرتہن اور شہر و نعمہ کی تقیید کی تو اسپر اس قید کا لحاظ واجب ہے پس اگر اسنے لحاظ
رکھا تو یہی مقصود ہے۔ واذا خالف کان ضامنا۔ اور اگر مستعیر نے معیر کی قید سے مخالفت کی تو وہ عاریت کا ضامن
ہو جائیگا ف۔ پس معیر کو تاوان لینے کا اختیار ہوگا۔ ثم ان شاء المعیر ضمن المستعیر ویتم عقد الرہن فیما بینہ
وبین المرتہن لانہ ملکہ باداء الضمان فتبین انہ رہن ملک نفسہ۔ پھر معیر کو اختیار ہے کہ چاہے مستعیر سے تاوان
لے اور عقد رہن اسکے مرتہن کے درمیان پورا ہو جائیگا اسواسطے کہ ادائے تاوان سے وہ مرہون کا مالک ہو گیا
تو ظاہر ہوا کہ اسنے اپنی ذاتی ملک مرہون کی ف۔ یعنی جب معیر نے مستعیر سے تاوان لے لیا تو عقد رہن جو مستعیر و مرتہن
کے درمیان واقع ہوا وہ صحیح ہوگیا۔ وان شاء ضمن المرتہن ویرجع المرتہن بما ضمن وبالدین علی الراہن
وقد بیناہ فی الاستحقاق۔ اور اگر چاہے تو وہ مرتہن سے تاوان لے اور مرتہن نے جو تاوان ادا کیا وہ مال
تاوان مع قرضہ کے راہن سے واپس لیگا اور ہمنے اسکو مرہون کا استحقاق ثابت ہونے میں بیان کیا ہے ف۔
یہ سب اس صورت میں کہ مستعیر نے معیر سے مخالفت کی ہو۔ وان وافق بان رہنہ بمقدار ما امرہ بہ۔ اور اگر مستعیر
نے معیر کے ساتھ موافقت کی بایں طور کہ جس مقدار کا حکم دیا تھا اسی کے عوض عاریت رہن کی ف۔ تو بعد اسکے دیکھا
جاوے۔ ان کانت قیمتہ مثل الدین او اکثر فہلک عند المرتہن بطل المال عن الراہن لتمام الاستیفاء
بالہلاک۔ اگر مستعار دوشالہ کی قیمت ساری قرضہ یا زائد ہو پس مرتہن کے پاس دوشالہ تلف ہوگیا تو راہن سے قرضہ
ساقط ہوگیا کیونکہ تلف ہونے سے مرتہن پورا قرضہ بھر پانے والا ہو چکا۔ ووجب مثلہ لرب الثوب علی الراہن
لانہ صار قاضیا دینہ بمالہ بہذا القدر وہو الموجب للرجوع دون القبض بذاتہ لانہ برضاہ۔ اور مالک
دوشالہ کے واسطے راہن پر اسکے مثل واجب ہوا اسواسطے کہ راہن مذکور اسکے مال سے اسی مقدار کے ساتھ اپنا قرضہ ادا
کرنے والا ہوگیا اور واپسی پانے کا موجب یہی ہے نہ نفس قبضہ اسواسطے کہ قبضہ تو مالک کی رضامندی سے واقع ہوا تھا ف۔
پس یہ وہم نہو کہ مستعیر پر عاریت کی وجہ سے تاوان کیونکر واجب ہوا اور خلاصہ جواب یہ کہ ہاں عاریت پر قبضہ کرنا کچھ تاوان
کا موجب نہیں ہے کیونکہ وہ تو امانتی قبضہ تھا پھر جب اسنے مستعار مال سے اپنا قرضہ ادا کیا تو جس مقدار سے قرضہ ادا کیا
اسکا ضامن ہے۔ وکذلک ان اصابہ عیب ذہب من الدین بحسابہ ووجب مثلہ لرب الثوب علی
الراہن علی ما بیناہ۔ اور اسی طرح اگر دوشالہ میں کچھ عیب آگیا تو اسی حساب سے قرضہ میں سے جاتا رہا اور اسی کے
مثل راہن پر مالک دوشالہ کے واسطے واجب ہوا بنا بر مذکورہ بالا ف۔ کہ مستعیر نے اسی مقدار عاریت سے اپنا قرضہ
ادا کر دیا تو ضامن ہوا۔ یہ سب اسوقت کہ قیمت عاریت اور قرضہ برابر ہو۔ وان کانت قیمتہ اقل من الدین ذہب
بقدر القیمۃ وعلی الراہن بقیۃ دینہ للمرتہن لانہ لم یقع الاستیفاء بالزیادۃ علی قیمتہ وعلی الراہن
لصاحب الثوب ما صار بہ موفیا لما بیناہ۔ اور اگر مستعار مرہون کی قیمت قرضہ سے کم ہو تو تلف کے وقت
قرضہ میں سے بقدر اسکی قیمت کے ساقط ہوگا اور باقی قرضہ راہن پر مرتہن کے واسطے واجب رہیگا اسواسطے کہ قیمت

Marfat.com

زائد کا وصول ہونا نہیں پایا گیا اور دوشالہ کے مالک کے واسطے راہن پر اسقدر واجب ہوگا جسقدر سے وہ اپنا قرضہ ادا کرنے والا ٹھہرا بدلیل مذکورہ بالا **ف** کہ اسنے معیر کے مال سے اسی قدر اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔ یہ سب اسوقت کہ دوشالہ تلف یا عیبدار ہوگیا۔ **ولوکانت قیمتہ مثل الدین فاراد المعیر ان یفتکہ جبرا عن الراہن لم یکن للمرتہن اذا قضی دینہ ان یمتنع لانہ غیر متبرع حیث یخلص ملکہ ولہذا یرجع علی الراہن بما ادی فاجبر المرتہن علی الدفع بخلاف الاجنبی اذا قضی الدین لانہ متبرع اذ ہو لایسعی فی تخلیص ملکہ ولا فی تفریغ ذمتہ فکان للطالب ان لایقبلہ**۔ اور اگر مرہون مستعار کی قیمت قرضہ کے برابر ہو یعنی راہن نے جو چیز مستعار لیکر رہن کی اسکی قیمت اور مرتہن کا قرضہ برابر ہے پس معیر نے چاہا کہ جبراً بغیر رضامندی راہن کے قرضہ ادا کرکے اپنی چیز چھوڑا دے تو جب اسنے مرتہن کو قرضہ دیا تو مرتہن کو اختیار نہیں کہ مرہون دینے سے انکار کرے اسواسطے کہ معیر مذکور کچھ متبرع نہیں یعنی مفت احسان کرنے والا نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنی ملک چھوڑاتا ہے اور اسی جہت سے وہ جو کچھ ادا کرے راہن سے واپس لیگا تو مرتہن کو چھوڑنے پر مجبور کیا جائیگا برخلاف اسکے اگر کسی اجنبی نے قرضہ ادا کرنا چاہا تو مرتہن مجبور نہیں ہوسکتا اسواسطے کہ اجنبی تو متبرع ہے کیونکہ وہ اپنی ملکیت چھوڑانے میں ساعی نہیں ہے اور نہ قرضہ سے اپنا ذمہ پاک کرنا چاہتا ہے تو قرضخواہ یعنے مرتہن کو اختیار ہے کہ اسکی طرف سے قبول نکرے **ف** اور معیر جو مالک مرہون ہے اور اسے قرضہ قبول کرنا پڑیگا۔ **ولو ہلک الثوب العاریۃ عند الراہن قبل ان یرہنہ او بعد ما افتکہ فلا ضمان علیہ لانہ لایصیر قاضیا بہذا وہو الموجب علی ما بیناہ**۔ اور اگر مستعار کپڑا مستعیر کے پاس جسنے رہن کرنے کو لیا ہے رہن کرنے سے پہلے تلف ہو یا فک رہن کرنے کے بعد معیر کو واپس دینے سے پہلے تلف ہوا تو اسپر تاوان نہیں ہے کیونکہ اسنے اس کپڑے سے اپنا کچھ قرضہ ادا نہیں کیا (جسکے ضمان واجب ہو) حالانکہ مستعیر پر ضمان کا موجب یہی کہ وہ اس سے اپنا قرضہ ادا کرنے والا ٹھہرے چنانچہ ہمنے سابق میں بیان کردیا **ف** یہ اسوقت کہ معیر و مستعیر دونوں اتفاق کریں کہ ایسی ہی حالت میں تلف ہوا ہے۔ **ولو اختلفا فی ذلک فالقول للراہن لانہ ینکر الایفاء بدعواہ الہلاک فی ہاتین الحالتین**۔ اور اگر معیر و مستعیر نے اسمیں اختلاف کیا یعنی مثلاً مستعیر نے کہا کہ قبل رہن یا بعد فک رہن کرنے کے تلف ہوا اور معیر نے کہا کہ نہیں بلکہ رہن کی حالت میں تلف ہوا ہے تو قول راہن کا قبول ہوگا کیونکہ وہ ان دونوں حالتوں میں تلف ہونے کا دعوی کرکے اس سے ادائے قرض کا انکار کرتا ہے **ف** یعنی جب اسنے دعوی کیا کہ دوشالہ قبل رہن کے یا بعد فک رہن کے تلف ہوا تو اسنے کہا کہ میں نے اس کپڑے کے ذریعہ سے اپنا قرضہ کچھ ادا نہیں کیا پس مجھپر ضمان نہیں ہے اور قول منکر کا قبول ہوتا ہے خصوص جبکہ مستعیر امین ہے اور معیر اسپر ضمان کا دعوی کرتا ہے تو گواہ لاوے کہ وہ حالت رہن میں تلف ہوا یا اسنے اس کپڑے سے اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔ **کما لو اختلفا فی مقدار ما امرہ بالرہن بہ فالقول للمعیر**۔ جیسے اگر دونوں نے اس مقدار میں اختلاف کیا جسکے عوض رہن کرنے کا معیر نے حکم دیا ہے تو معیر کا قول قبول ہوگا **ف** مثلاً مستعیر نے کہا کہ تونے دو سو درم کے عوض رہن کا حکم دیا تھا اور معیر نے کم و بیش کا دعوی کیا اور کسی کے گواہ نہیں ہیں تو معیر کا قول قبول ہے اسواسطے کہ مقدار کا بیان صرف معیر کی طرف سے معلوم ہوتا ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا الا آنکہ مستعیر گواہ لاوے۔ **لان القول قولہ فی انکارہ اصلہ فکذا فی انکار وصفہ**۔ اسواسطے کہ اگر اصل عاریت سے معیر منکر ہو تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے پس جب اسنے عاریت کی ایک وصف یعنی مقدار مذکور سے انکار کیا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا۔ **ولو رہنہ المستعیر بدین موعود وہو ان یرہنہ لیقرضہ کذا**۔ اور مستعیر نے مستعار دوشالہ بعوض موعود قرضہ کے رہن کیا اور وہ اسطرح کہ ایسے شخص کو رہن دیا

جسنے وعدہ کیا کہ اسقدر قرض دیگا - فہلک فی ید المرتہن قبل الاقراض - پس مرتہن کے پاس عین مذکور قبل قرض دینے کے تلف ہوگیا - والمسمی والقیمۃ سواء - اور حال یہ کہ عین مذکور کی قیمت اور جسقدر قرض دینے کا وعدہ کیا تھا دونون مساوی ہین - یضمن قدر الموعود المسمی لما بینا انہ کالموجود - تو راہن اس وعدہ دینے والے مرتہن سے مقدار موعود تاوان لیگا کیونکہ ہم سابق مین بیان کرچکے کہ موعود بمنزلہ موجود ہے - ویرجع المعیر علی الراہن بمثلہ لان سلامۃ مالیۃ الرہن باستیفائہ من المرتہن کسلامتہ ببراءۃ ذمتہ عنہ - اور معیر اس راہن مستعیر سے اسی ضمان کے مثل واپس لیگا اسواسطے کہ مالیت رہن کا سلامت رہنا بایں طریق کہ راہن نے مرتہن سے وصول کرلیا یہ ایسا ہے جیسے مرہون اسکے واسطے اسطرح سلامت رہے کہ قرضہ سے اسکا ذمہ پاک ہوگیا ف یعنی اگر قرضہ سے راہن کا ذمہ بری ہوجاتا جبکہ مرہون تلف ہوجاتا تو یہی ہوتا کہ گویا راہن کے واسطے مرہون مسلم ہوگیا اسی طرح جب اسکے عوض اسنے ضمان وصول کرلی تو بھی اسنے رہن سے استیفاء کیا پس دونون صورتون مین راہن نے مرہون کو اپنے کام مین صرف کردیا تو معیر کو تاوان لینے کا اختیار ہے - ولو کانت العاریۃ عبدا فاعتقہ المعیر جاز لقیام ملک الرقبۃ ثم المرتہن بالخیار ان شاء رجع بالدین علی الراہن لانہ لم یستوفہ وان شاء ضمن المعیر قیمتہ لان الحق قد تعلق برقبتہ برضاہ و قد اتلفہ بالاعتاق وتکون رہنا عندہ الی ان یقبض دینہ فیردہا الی المعیر لان استرداد القیمۃ کاسترداد العین - اور اگر عاریت کوئی غلام ہو یعنے زید نے مثلاً اپنا غلام کسی کو رہن کرنے کے واسطے دیا اور اسنے رہن کردیا پھر معیر نے اسکو آزاد کردیا تو (اعتاق نافذ ہو جائیگا) جائز ہے کیونکہ معیر کی ملکیت رقبہ قائم ہے پھر مرتہن کو دو طرح کا اختیار ہے چاہے راہن پر قرضہ کے واسطے رجوع کرے اسواسطے کہ ہنوز اسنے وصول نہین پایا اور چاہے معیر سے اسکی قیمت تاوان لے اسواسطے کہ معیر کی رضامندی کے ساتھ اس غلام کی گردن سے مرتہن کا حق لازمی متعلق ہوچکا تھا (گویا خود معیر نے رہن کیا) حالانکہ معیر نے آزاد کرکے یہ حق تلف کردیا پھر یہ قیمت مرتہن کے پاس رہن رہیگی یہانتک کہ وہ اپنا قرضہ وصول پاوے تب یہ معیر کو واپس کردیگا اسواسطے کہ قیمت پھیر دینا جیسے مال عین پھیر دینا ف دونون حکم مین برابر ہین - ولو استعار عبدا او دابۃ لیرہنہ فاستخدم العبد او رکب الدابۃ قبل ان یرہنہما بمال مثل قیمتہما ثم قضی المال فلم یقبضہما حتی ہلکا عند المرتہن فلا ضمان علی الراہن لانہ قد بری من الضمان حین رہنہما فانہ کان امینا خالف ثم عاد الی الوفاق - اور اگر کسی نے دوسرے سے ایک غلام یا گھوڑا رہن کرنے کے لیے مستعار لیا پھر دونون رہن کرنے سے پہلے اسنے غلام سے خدمت لی یا گھوڑے پر سوار ہوا (یعنی کہ ضامن ہوگیا) پھر اسنے انکو اسقدر مال کے عوض رہن کیا جو انکی قیمت کے مساوی ہے پھر راہن نے مال ادا کردیا مگر راہن نے ان دونون پر قبضہ نہین کیا یہانتک کہ مرتہن کے پاس یہ دونون تلف ہوگئے تو راہن پر تاوان واجب نہین ہے اسواسطے کہ جب اسنے انکو رہن کیا تو تاوان سے بری ہوگیا تھا اسواسطے کہ راہن مذکور ان دونون کے معاملہ مین امین تھا جسنے مخالفت کی تھی پھر اسنے موافقت کی جانب رجوع کرلیا تھا ف اور کتاب العاریہ وغیرہ مین یہ قاعدہ معلوم ہوچکا کہ امین اگر مخالفت کرے تو ضامن ہوجاتا ہے پھر اگر مخالفت چھوڑ کر موافقت کی جانب رجوع کرے تو یہان خاص یہ حکم ہے کہ تاوان زائل ہوجاتا ہے اور خالی عاریت مین ضامن رہتا ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ جب راہن ضامن نہین رہا تو وہ معیر کو کچھ تاوان نہین دیگا جیسے مرتہن اسکو تاوان نہین دیگا - یہ اسوقت تھا کہ رہن سے پہلے سوار ہوا و خدمت لی پھر موافقت کرلی - وکذا اذا افتک الراہن ثم رکب الدابۃ او استخدم العبد فلم یعطب ثم عطب بعد ذلک من غیر صنعہ لا یضمن لانہ بعد الافتکاک بمنزلۃ المودع لا بمنزلۃ المستعیر لانتہاء حکم الاستعارۃ بالفکاک وقد عاد الی الوفاق فیبرأ عن الضمان

Marfat.com

اور اسی طرح جب راہن نے فک رہن کر لیا پھر گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی مگر اس فعل سے کچھ تلف نہیں ہوا پھر اسکے بعد بدون اسکے فعل کے گھوڑا یا غلام تلف ہوگیا تو راہن مستعیر کچھ ضامن نہوگا اسواسطے کہ فک رہن کرنے کے بعد وہ بمنزلۂ مستودع کے ہے نہ بمنزلہ مستعیر کے - اسواسطے کہ فک رہن کرنے کے بعد عاریت لینے کا حکم ختم ہوچکا اور حال یہ کہ اسنے مخالفت سے موافقت کی طرف رجوع کر لیا ہے تو تاوان سے بری ہوگیا ف جیسے مستودع مین ہوتا ہے اور یہ ایسے مستعیر کا حکم ہے جسنے رہن رکھنے کے واسطے عاریت لیا ہو - وہذا بخلاف المستعیر لان یدہ ید لنفسہ فلا بد من الوصول الی ید المالک اما المستعیر فی الرہن فیحصل مقصود الآمر وہو الرجوع علیہ عند الہلاک وتحقق الاستیفاء - اور یہ حکم یعنے راہن کا تاوان سے بری ہوجانا برخلاف ایسے مستعیر کے ہے جسنے انتفاع کے واسطے عاریت لی ہو اسواسطے کہ ایسے مستعیر کا قبضہ اپنا ذاتی قبضہ ہے تو بعد مخالفت کے مالک کے قبضہ مین پہونچ جانا ضرور ہے اور رہن کا عاریت لینے والا تو اپنے معیر کا مقصود حاصل کرتا ہے (اسطرح کہ مرتہن کو سپرد کر دے) اور مقصود یہ کہ مرہون تلف ہوجانے اور اس مال سے استیفاء حاصل ہوجانے کے وقت وہ راہن سے تاوان وصول کر لے - قال وجنایۃ الراہن علی الرہن مضمونۃ لانہ تفویت حق لازم محترم وتعلق مثلہ بالمال یجعل المالک کالاجنبی فی حق الضمان کتعلق حق الورثۃ بمال المریض مرض الموت یمنع نفاذ تبرعہ فیما وراء الثلث والعبد الموصی بخدمتہ اذا اتلفہ الورثۃ ضمنوا قیمتہ لیشتری بہا عبد یقوم مقامہ - مختصر مین ہے کہ راہن کا مرہون پر جنایت کرنا یعنی مثلاً تلف وہلاک وزخمی وعیبدار کرنا ضمانتی ہے یعنے راہن اسکا ضامن ہوگا اسواسطے کہ ایسا کرنا ایک حق لازم محترم کو برباد کرنا ہو یعنے مرتہن کا ایک حق اس مرہون کے ساتھ متعلق ہوا جو شرعاً محترم ولازم ہے اور جب راہن نے مرہون کو اسطرح برباد کیا تو مرتہن کا حق مذکور تلف کیا حالانکہ جس مال سے ایسا حق متعلق ہوجاتا ہے تو اسکی بربادی سے ضامن ہونے کے بارہ مین مالک مال کو مانند اجنبی کے کر دیتا ہے اسکی مثال یہ کہ جب کوئی شخص ایسے مرض سے بیمار پڑا جس سے آخر مر گیا پس اس مریض کے مال سے وارثون کا حق اسی حالت مرض ہی مین متعلق ہوجاتا ہے تو یہ حق اس مریض کے ایسے تصرف کو جو تبرع ہو یعنے اسپر لازم نہو اس مال مین نافذ ہونے سے روکتا ہے سوائے تہائی کے مقدار مین یعنے تہائی تک تو ایسے مریض کا تبرع نافذ ہے اور ما سوائے تہائی کے زائد مین مریض کا تصرف نافذ نہین ہوتا اسی جہت سے کہ اسکے مال سے وارثون کا حق محترم لازمی متعلق ہوچکا ہے اور دوسری مثال یہ کہ اگر کوئی شخص وصیت کر گیا کہ میرے اس غلام کی خدمت فلان شخص کے واسطے وصیت ہے تو جب وارثون نے اس غلام کو تلف کیا تو اسکی قیمت کے ضامن ہونگے تاکہ اسکی قیمت سے دوسرا غلام خریدا جاوے کہ وہ تلف شدہ غلام کے قائم مقام ہو ف اسی جہت سے کہ اس غلام وصیت شدہ سے موصی لہ کا حق محترم متعلق ہوچکا تھا اور وہ خدمت ہے حالانکہ غلام مذکور کا رقبہ انھین وارثون کی ملک تھا اور اپنی ملک کو آدمی فروخت و آزاد وغیرہ کر سکتا ہے مگر حق موصی لہ کی وجہ سے وارث لوگ ضامن ہوگئے اسی طرح جب مرہون سے مرتہن کا حق متعلق ہوچکا تو راہن اسکو تلف وغیرہ کرنے مین ضامن ہوگا اگرچہ مرہون اسکی ملک باقی ہے - پس یہ قاعدہ کلیہ نکل آیا کہ مالک مال کے مال سے جب غیر کا حق محترم لازم متعلق ہوجاوے تو مالک مال اپنے مال مین ایسا تصرف نہین کر سکتا جس سے یہ حق تلف یا ناقص ہوجاوے حتی کہ اگر اسنے ایسا تصرف کیا تو وہ ضامن ہوجائیگا جیسے اجنبی آدمی کسی کے مال مین تصرف کرنے سے ضامن ہوجاتا ہے - یہ تو مرہون پر راہن کی جنایت کرنے کا بیان تھا - قال وجنایۃ المرتہن علیہ تسقط دینہ بقدرہا ومعناہ ان یکون الضمان علی صفۃ الدین - اور مرہون پر مرتہن کا جنایت کرنا بقدر جنایت کے اسکا قرضہ ساقط کر دیتا ہے اور اسکے معنی یہ ہین کہ تاوان بصفت قرضہ ہو ف یعنی مرتہن نے اگر مرہون پر کوئی تعدی

Marfat.com

وجرم کیا تو وہ بھی ضامن ہی بہر ضمانت کا برتاو اسطرح ہوگا کہ مرتہن کے قرضہ میں سے بقدر جرم کے ساقط ہو جائیگا لیکن بیان
دو صورتیں پیدا ہوتی ہین ایک یہ کہ مرہون کا تاوان مثلاً دس اشرفی یا سو روپیہ واجب ہوا اور قرضہ بھی دو سو روپیہ
یا بیس اشرفی ہی تو حساب سے نصف قرضہ ساقط ہوا اور اگر قرضہ مثلاً پچاس من گیہون یا اسکے مانند کیلی یا وزنی چیز ہی تو
حساب سے ساقط ہونا متصور نہین ہی پس لامحالہ یہی ہوگا کہ تاوان مذکور بھی مرہون رہے اور جب قرضہ ادا کریگا تو یہ بھی
دیگا۔ بالجملہ مرتہن بھی جنایت سے ضامن ہو جاتا ہی۔ وہذا لان العین ملک المالک وقد تعدی علیہ المرتہن
فیضمنہ لمالکہ۔ اور اسکی وجہ یہ ہی کہ عین مرہون تو راہن کی ملک ہی (یا جسنے راہن کو دی یا اس سے راہن نے غصب کی
ہو بہرحال وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہی اور مرتہن کو صرف قبضہ استیفاء کا حق ہی) اور مرتہن نے غیر کی ملک پر تعدی
کی تو اسکے مالک کو تاوان ادا کریگا ف — حتی کہ اگر راہن نے کسی سے عاریت لی ہو تو معیر اس مرتہن سے کل تاوان
لے سکتا ہی اور اگر غصب کی ہو تو مالک کو اختیار ہی چنانچہ دونون کے مسائل گذر چکے ہین۔ یہ سب تو اسوقت ہی کہ راہن نے یا
مرتہن نے مرہون پر جنایت کی اور اگر مرہون نے انمین سے کسی کی ذات یا مال پر جنایت کی مثلاً مرہون کوئی غلام ہی جسنے
راہن یا مرتہن کو خطاسے قتل یا زخمی کیا یا مال تلف کر دیا تو کیا حکم ہی۔ قال وجنایۃ الراہن علی الراہن والمرتہن
وعلی مالہما ہدر وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ کہا کہ مرہون کی جنایت خواہ راہن پر ہو یا مرتہن پر ہو (یا دونون پر ہو) یا
انکے مال پر ہو سب ہدر یعنی رائگان ہی اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حکم ہی ف — کہ مرہون پر تاوان متعلق نہو گا
وقالا جنایتہ علی المرتہن معتبرۃ والمراد بالجنایۃ علی النفس مایوجب المال۔ اور صاحبین رح نے فرمایا کہ مرہون
کی جنایت جو مرتہن پر ہو وہ معتبر ہی (راہن پر ہو تو نہین) اور جان پر جنایت سے وہ جنایت مراد ہی جو مال واجب کرے
ف — اور وہ جرم نہین جو قصاص لازم کرے کیونکہ قصاص تو غلام سے لیا جاتا ہی۔ اور اسمین خلاف نہین ہی جیسے مرہون
کی جنایت راہن پر بالاتفاق رائگان ہی پس اس اتفاقی مسئلہ کی دلیل مع مرتہن پر جرم کے اختلافی مسئلہ کی دلیل چاہیے
اما الوفاقیۃ فلانہا جنایۃ المملوک علی المالک۔ پس اتفاقی مسئلہ کی دلیل یہ ہی کہ مرہون کا راہن پر جنایت کرنا
مملوک کا مالک پر جرم ہی ف — کیونکہ مرہون ابھی تک راہن کی ملک ہی۔ الا تری انہ لو مات کان الکفن علیہ
کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر غلام مرہون مرجاوے تو اسکا کفن اسکے مالک راہن پر لازم ہوتا ہی ف — جب ثبوت
ہوا کہ وہ راہن کا مملوک ہی تو مالک پر جب مملوک نے خطا سے جنایت کی تو رائگان ہوتی ہی کیونکہ وہ تاوان نہین ادا کر سکتا
کیونکہ مرہون مع اپنے مقبوضہ مال کے سب مالک کا مال ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ مغصوب غلام بھی اگرچہ غاصب کے قبضہ
مین ہو اپنے مالک یعنی مغصوب منہ کی ملک ہی حالانکہ اگر مغصوب غلام نے اپنے مالک پر جنایت کی تو وہ معتبر ہوتی ہی تو دونون
مین فرق کیون ہوا جواب یہ کہ مرہون تو مرتہن کے قبضہ مین برابر ملک راہن ہی حتی کہ اگر کسی وقت وہ فروخت وغیرہ
کیا جاوے تو صرف اسی وقت ملک سے خارج ہوگا تو اسمین فی الحال غیر کی ملک نہ حقیقۃً ہی اور نہ اسوقت سے مستند
ہو سکتی ہی۔ بخلاف جنایۃ المغصوب علی المغصوب منہ۔ برخلاف اسکے اگر مغصوب غلام نے مغصوب منہ پر
جرم کیا تو وہ معتبر ہی ف — کیونکہ فی الحال اگرچہ مغصوب منہ کی ملک ظاہر ہی مگر غاصب کی ملک بھی اسی وقت سے مستند
ہو سکتی ہی۔ لان الملک عند اداء الضمان یثبت للغاصب مستندا حتی یکون الکفن علیہ۔ اسواسطے کہ
اگر غاصب نے تاوان ادا کیا تو اسکی ملک اس غلام ابتدائی غصب کے وقت سے مستند ہوکر ثابت ہو جائیگی (اور تاوان
کی صورتون مین سے یہ کہ مثلاً مغصوب غلام مرجاوے یا غاصب اسکو فروخت کرے چنانچہ بعد تاوان کے اسی وجہ سے بیع
نافذ ہو جاتی ہی کہ ملک مستند سے ثابت ہوا کہ اسنے اپنا مملوک فروخت کیا ہی تو اسمین غاصب کی ملکیت ثبوت ہو جاتی ہی) حتی کہ

اگر یہ مغصوب مرجاوے تو اسکا کفن بذمہ غاصب لازم آتا ہی ف کیونکہ مرنے سے جب رد تاوان ادا کریگا تو غصب کے وقت سے اسکا مالک ٹھہرایا جائیگا تو اپنی مملوک کا کفن بھی اسی پر لازم آویگا۔ تو ظاہر ہوا کہ غلام مغصوب مین مالک سابق یعنی مغصوب منہ کی ملک متعین نہین ہی۔ فکانت جنایۃ علی غیر المالک فاعتبرت۔ تو مغصوب کا جنایت کرنا جبکہ مغصوب منہ پر واقع ہو تو یہ مالک کے سوائے دوسرے پر جنایت ہی لہٰذا معتبر ہوئی ہی ف اور جا ہو فرق اسطرح بیان مکرو کہ ایک جماعت فقہاء کے نزدیک غصب کا موجب اصلی یہ کہ مغصوب کی قیمت بذمہ غاصب لازم آتی ہی لیکن اگر اسنے عین مغصوب واپس دیا تو بھی چھوٹ جاتا ہی پس لحاظ موجب اصلی کے مغصوب منہ کی مملوک یہ قیمت ہی اور مغصوب غلام گویا اجنبی چیز ہی تو جب مغصوب منہ پر اس غلام نے تعدی و جنایت کی تو اجنبی نے جنایت کی پس یہ جرم معتبر ہی۔ اور یہ دلیل صاف ظاہر ہی۔ رہا اختلافی مسئلہ کہ جب مرہون نے مرتہن پر جنایت کی تو امام رح کے نزدیک رائگان اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہی۔ لہما فی الخلافیۃ ان الجنایۃ حصلت علی غیر مالکہ۔ صاحبین کی دلیل مسئلہ اختلافیہ مین یہ ہی کہ یہ جنایت تو غیر مالک پر واقع ہوئی ف یعنی جب مرہون غلام نے خطا سے مرتہن کو مارا یا زخمی کیا تو یہ جرم ایک اجنبی پر واقع ہوا پس معتبر ہی۔ اگر کہا جاوے کہ اعتبار کرنے سے کیا فائدہ کیونکہ غلام کی ملکیت مین کچھ مال نہین کہ وہ جرمانہ ادا کرسکے۔ جواب دیا کہ۔ فی الاعتبار فائدۃ وہو دفع العبد الیہ بالجنایۃ فتعتبر۔ جرم اعتبار کرنے مین ایک فائدہ ہی اور فائدہ یہ کہ یہ غلام مجرم بعوض جرم کے اس مرتہن کو دیدیا جاوے تو جنایت معتبر ہی ف یعنی غلام کے جرم مین جبکہ خطا سے ہو اصلی حکم یہ ہوتا ہی کہ مولیٰ فدیہ دے یا یہ غلام اس شخص کو دیدے جسپر اسنے جرم کیا یا اسکا مال تلف کردیا ہی پس یہان بھی وہ مرتہن کو دیا جاوے۔ مگر یہ جبھی ممکن ہوگا کہ مرتہن اسکو رہن سے خارج کرنے پر راضی ہوجاوے لہٰذا فرمایا کہ جب جنایت مذکورہ کا اعتبار کرنا مفید حکم ٹھہرا تو اعتبار کی جاوے۔ ثم ان شاء الراہن والمرتہن ابطلا الرہن ودفعاہ بالجنایۃ الی المرتہن۔ پھر چاہین راہن و مرتہن دونون متفق ہوکر رہن توڑ دین اور غلام مذکور بوجہ جرم کے مرتہن کو دیدین ف پس جب مرتہن نے قبول کیا تو وہ اسکا غلام ہوگیا اور قرضہ ساقط ہوگیا۔ وان قال المرتہن لا اطلب الجنایۃ فہو رہن علی حالہ۔ اور چاہے مرتہن کہے کہ مین جرم کا مطالبہ نہین کرتا تو غلام مذکور بحال سابق مرہون رہیگا ف یہ سب صاحبین کی تقریر دلیل کے نتائج ہین۔ اور امام رح کے نزدیک اس جرم کا اعتبار ہی نہین ہوگا۔ ولہ ان ہذہ الجنایۃ لو اعتبرناہا للمرتہن کان علیہ التطہیر من الجنایۃ لانہا حصلت فی ضمانہ فلا یفید وجوب الضمان لہ مع وجوب التخلیص علیہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہی (کہ غلام مذکور نے مرتہن کی ضمانت مین یہ جرم کیا ہی پس) اگر ہم اس جرم کو مرتہن کے واسطے اعتبار کرین تو مرتہن کے اوپر بھی یہ واجب ہوگا کہ وہ اس جرم کے رث سے اس غلام کو پاک کرے اسواسطے کہ اسی کی ضمانت مین غلام مذکور کو یہ لوث لگا ہی تو معلوم ہوا کہ مرتہن کے لیے اس طرح ضمان واجب کرنا کہ اسپر بھی لوث سے چھڑانا واجب ہو کچھ مفید نہین ہی ف اور یہ ظاہر ہی کہ جرم و ضمان دونون ہم پلہ ہین۔ پھر مرتہن پر جس جنایت کے معتبر ہونے مین اختلاف ہی وہ جنایت ہی جو مرتہن کی جان پر ہو۔ وجنایۃ علی مال المرتہن لا تعتبر بالاتفاق اذا کانت قیمتہ والدین سواء لانہ لا فائدۃ فی اعتبارہا لانہ لا یتملک العبد وہو الفائدۃ۔ اور مرہون کا مرتہن کے مال پر جنایت کرنا دکھی صورت ان پر ہی کہ قیمت غلام و قرضہ دونون مساوی این یا کم و بیش ہین) پس اگر قیمت مرہون اور قرضہ مرہون دونون برابر ہون تو بالاتفاق یہ جنایت معتبر نہین ہی اسواسطے کہ اسکے اعتبار کرنے مین کچھ فائدہ نہین ہی کیونکہ مرتہن اس غلام کی ملکیت حاصل نہین کرسکتا حالانکہ فائدہ یہی تھا ف کہ غلام بوجہ مال مرتہن تلف کرنے کے مرتہن کی ملک مین آجاوے

Marfat.com

اسواسطے کہ اگر مرتہن نے بوجہ جرم کے غلام کو لے لیا تو لازم ہوا کہ مرتہن کی ضمانت میں غلام نے ایسی حرکت کی جس سے راہن کی ملک سے تلف ہوا حالانکہ راہن کو اس تلف میں کچھ دخل نہیں ہی تو بعوض قرضہ کے تلف ہوا پس مرتہن کا قرضہ ساقط ہو کر غلام اسکو ملا حالانکہ قرضہ و اسکی قیمت دونوں برابر ہیں تو جو کچھ اسنے مرتہن کا مال تلف کیا تھا وہ مفت برباد ہوا پس جنایت کے اعتبار کرنے میں مرتہن کو کچھ فائدہ نہوا - یہ اسوقت کہ قیمت غلام و قرضہ دونوں برابر ہوں - اور اس سے ظاہر ہی کہ اگر قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو بھی جرم مذکور کے اعتبار سے کچھ فائدہ نہیں ہی - وان كانت القيمة اكثر من الدين - اور اگر یہ صورت ہو کہ مرہون کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو - فعن ابی حنيفة رح انه يعتبر بقدر الامانة لان الفضل ليس في ضمانه فاشبه جناية العبد الوديعة على المستودع - تو اسمیں امام ابوحنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں غلام مذکور کی جنایت مرتہن کے مال پر بقدر امانت کے معتبر ہوگی (یعنی غلام میں جسقدر قرضہ سے زائد امانت ہی -) اسواسطے کہ زیادتی مذکورہ مرتہن کی ضمانت میں نہیں ہوتی ہی تو ایسا ہوگیا جیسے غلام ودیعت نے مستودع پر جرم کیا ف - کہ اسکا جرم معتبر ہوتا ہی چنانچہ مودع اسکا فدیہ دیتا یا اسی کو دیدیتا ہی کیونکہ ودیعت اسکی ضمانت میں نہیں ہی پس مالک اسکے جرم کا ذمہ دار ہو اسی طرح مرہون میں حصہ زائد کا ذمہ دار ہی تو مرتہن کو یہ فائدہ ہوگا کہ بقدر قرضہ کے تو قرضہ ساقط ہو کر ملیگا اور باقی بوجہ جرم کے ملجائیگا - وعنه انها لا تعتبر لان حكم الرهن وهو الحبس فيه ثابت فصار كالمضمون - اور امام سے دوسری روایت یہ کہ اس صورت میں بھی جنایت مذکورہ معتبر نہیں ہی اسواسطے کہ قرضہ سے زائد حصہ غلام میں بھی رہن کا حکم یعنی محبوس ہونا ثابت ہی (کیونکہ زائد بھی محبوس ہی) تو وہ بھی بمنزلہ مضمون کے ہو ف - اور بمنزلہ امانت نہیں ہو تو جب امانت نہیں تو مرتہن کو اس حصہ کی بابت بھی بوث جرم سے چھڑانا واجب ہی پس جیسے اسکے لیے تاوان ثابت ہی ویسے ہی اسپر چھڑانا واجب تو کچھ فائدہ نہیں ہوا - بالجملہ اس روایت کے موافق امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مرہون کی جنایت مرتہن کے جان و مال پر بھی ہدر و باطل ہی - وهذا بخلاف جناية الرهن على ابن الراهن او ابن المرتهن - اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ مرہون نے راہن کے پسر یا مرتہن کے پسر پر جنایت کی ف - یعنی خود راہن یا مرتہن پر نہیں بلکہ انکی بالغ اولاد پر جنایت کی خواہ جان پر یا مال پر تو وہ بالاتفاق معتبر ہی - لان الاملاك حقيقة متباينة فصار كالجناية على الاجنبي - اسواسطے کہ املاک درحقیقت متباین ہیں تو ایسا ہوگیا جیسے کسی اجنبی پر جنایت کی ف - حاصل یہ کہ راہن واسکے بالغ فرزند کی املاک درحقیقت جدا ہیں اگرچہ میل میں رہتے ہوں تو یہ ثابت نہوگا کہ مملوک نے اپنے مالک پر جرم کیا بلکہ یہ غلام درحقیقت باپ کا ہی اور بیٹا مالک نہیں ہی تو بیٹے پر اس غلام کا جرم کرنا گویا اجنبی شخص پر جرم ہی تو اسکا اعتبار ضروری ہی - قال ومن رهن عبدا يساوي الفا بالف الى اجل فنقص في السعر فرجعت قيمته الى مائة ثم قتله رجل وغرم قيمته مائة ثم حل الاجل فان المرتهن يقبض المائة قضاء عن حقه ولا يرجع على الراهن بشئ - جامع صغیر میں ہی کہ ایک نے ایک غلام جو ہزار درم قیمت کا ہی بعوض ہزار درم کے میعادی رہن کیا پھر بھاؤ گھٹ گیا اور اسکی قیمت سو درم رہ گئی پھر اس غلام کو کسی اجنبی نے قتل کیا (خطأً سے قتل کیا) اور سو درم اسکی قیمت تاوان دیدی پھر ادائے قرض کی میعاد آئی تو مرتہن یہ سو درم اپنے ادائے قرض میں لے لیگا اور اس سے زیادہ راہن سے کچھ نہیں لے سکتا ہی ف - کیونکہ نو سو (۹۰۰) درم قیمت کی گھٹی بمنزلہ تلف ہی تو اس سے مرتہن کا نو سو درم قرضہ ساقط ہوگیا - واصله ان النقصان من حيث السعر لا يوجب سقوط الدين عندنا خلافا لزفر رح - اور قاعدہ کلیہ یہاں یہ ہی کہ ہمارے نزدیک بھاؤ کی گھٹی مرتہن کے قرضہ ساقط ہونے کا سبب موجب نہیں ہی برخلاف قول زفر رح کے ف - بلکہ ہمارے نزدیک جب عین مرہون میں سے کچھ تلف ہو تو اسی قدر قرضہ ساقط ہوگا اور قیمت وہ معتبر ہی جو راہن کے روز تھی اور بیان قبل سے

Marfat.com

غلام تلف ہوا اور زفرؒ کے نزدیک بھاؤ گھٹنے سے بھی قرضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ وہو یقول ان المالیۃ قد انتقصت
فاشبہ انتقاص العین۔ اور زفرؒ یہ دلیل لاتے ہیں کہ مالیت گھٹ گئی تو یہ مال عین گھٹ جانے کے مشابہ ہو۔ ف
اور مال عین کی کمی بالاتفاق موجب سقوط قرضہ ہے تو یہی حکم نرخ گھٹنے کا ہوا۔ ولنا ان نقصان السعر عبارۃ عن فتور
رغبات الناس وذلک لایعتبر فی البیع حتی لایثبت بہ الخیار ولا فی الغصب حتی لایجب الضمان
اور ہماری حجت یہ ہے کہ بھاؤ گھٹنے کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کی رغبتیں سست ہو جاویں اور اس کمی کا کچھ اعتبار بیع
میں نہیں ہوتا حتی کہ بھاؤ گھٹنے سے مشتری کو خیار حاصل نہیں ہوتا ہے یعنے اگر خرید کے بعد مبیع کی قیمت بوجہ نرخ کے گھٹ گئی
تو مشتری کو پھیرنے کا اختیار نہیں حاصل ہوتا اور اسکا اعتبار غصب میں بھی نہیں، حتی کہ نرخ گھٹنے سے غاصب پر تاوان
نہیں واجب ہوتا ہے۔ ف ــــ مثلاً غاصب نے جو غلام غصب کیا تھا درحالیکہ اسوقت اسکی قیمت ہزار درم تھی پھر واپس
کیا درحالیکہ قیمت سو درم ہے تو غاصب پر گھٹنے کا تاوان واجب نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف نقصان العین لان بفوات
جزء منہ یتقرر الاستیفاء فیہ اذا لید ید الاستیفاء۔ برخلاف اسکے کہ عین مرہون میں نقصان ہو تو وہ معتبر ہے
اسواسطے کہ عین میں سے کوئی جزو نابود ہونے سے اسی جزو کا وصول ہونا متحقق ہو جائیگا اسواسطے کہ مرتہن پھیر نہیں سکتا
وہ اسکے ذمہ وصول یافتہ ٹھہرا حتی کہ اگر کل مرہون وہ واپس نہیں دے سکتا تو سنے کل وصول پایا پس وہ قیمت وقرضہ
میں سے کسکے عوض گیا لیکن قیمت وہ معتبر ہے جو رہن کے روز تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ زفرؒ کے اختلاف کا نتیجہ اس
صورت میں ظاہر ہوگا کہ فک رہن کیا جاوے تو مرتہن کل قرضہ لیکر عین مرہون واپس دیگا اگرچہ اسکا نرخ گھٹ جاوے
اور زفرؒ کے نزدیک گھٹی بمنزلہ تلف ہے اور ہمنے اسکو رد کردیا کہ عین مرہون بعینہ قائم ہے اور لوگوں کی رغبات کم ہوگئیں
تو اسمیں مرتہن کا کوئی قصور نہیں ہے تو بھاؤ گھٹ جانے سے اسکا قرضہ کم نہوگا۔ واذا لم یسقط شئی من الدین
بنقصان السعر بقی مرہونا بکل الدین۔ اور جب بھاؤ گھٹنے سے قرضہ میں سے کچھ کم نہوا تو مرہون بعوض پورے
قرضہ کے رہن رہیگا۔ فاذا قتلہ حر غرم قیمتہ مائۃ لانہ تعتبر قیمتہ یوم الاتلاف فی ضمان الاتلاف لان الجابر
بقدر الفائت۔ پس جب اسکو ایک آزاد نے قتل کیا تو قاتل اسکی قیمت حال یعنی سو درم کا ضامن ہوگا اسواسطے
کہ تلف کرنے کے تاوان میں وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو تلف کرنے کے روز ہو اسواسطے کہ پورا کرنا اسی قدر واجب ہوتا کہ
جسقدر برباد کرے ف ــــ اور بالفعل قاتل نے سو درم ضائع کیے تو اسی قدر پورے کرے۔ واخذہ المرتہن لانہ
بدل المالیۃ فی حق المستحق وان کان مقابلا بالدم علی اصلنا حتی لا یزاد علی دیۃ الحر لان المستحق
استحقہ بسبب المالیۃ وحق المرتہن متعلق بالمالیۃ فکذا فیما قام مقامہ۔ اور اس سو درم تاوان قیمت کو
مرتہن لے لیگا اسواسطے کہ مستحق کے حق میں یہ تاوان اس مرہون کی مالیت کا عوض ہے اگرچہ ہماری اصل فقہی پر یہ
مال بمقابلہ خون مقتول ہے (چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا) حتی کہ یہ تاوان مقتول آزاد کی دیت سے زیادہ نہیں ہوسکتا
(کیونکہ آزاد کا خونبہا بہ نسبت خونبہائے غلام کے زائد ہونا ضروری ہے لیکن مستحق اسکو مالیت کا عوض سمجھکر لیگا) اسواسطے
کہ مولی اس تاوان کا مستحق بوجہ مالیت کے ہوا (ورنہ غلام کا خون اسکا مملوک نہیں ہے) اور مرتہن کا حق مالیت
کے ساتھ متعلق ہے پس اسی طرح جو چیز کہ مرہون کے قائم مقام ہو اسکے ساتھ بھی مرتہن کا حق متعلق ہوگا ف ــــ
اسواسطے ہمنے کہا کہ قیمت جو مرہون مقتول کے قائم مقام ہے وہ مرتہن لے لیگا۔ لیکن مرتہن کو صرف سو درم ملے حالانکہ اسکا
قرضہ ہزار درم تھا۔ ثم لا یرجع علی الراہن بشئی لان ید الرہن ید الاستیفاء من الابتداء وبالہلاک یتقرر
وقیمتہ کانت فی الابتداء الفا فیصیر مستوفیا للکل من الابتداء۔ پھر مرتہن مذکور اپنے راہن سے کچھ رجوع نہیں

کر سکتا یعنے سو درم مذکورہ سے زائد نہین لے سکتا ہی اسواسطے کہ مرہون کا قبضہ تو ابتدا سے قبضہ استیفا ہوتا ہی کیونکہ
مرتہن نے ابتدا سے مرہون پر بطور وصول قرضہ کے قبضہ کیا پھر مرہون تلف ہوجانے پر یہ امر مقرر و ثابت ہوجاتا ہی کہ
اول تو بطور وصول کے قبضہ تھا اور جب مرہون تلف ہوگیا تو وصول پانا مستقر ہوگیا اور ابتدا مین مرہون کی قیمت ہزار
درم تھی تو وہ ابتدا سے اسی کل کا وصول پانے والا ہوگیا **ف** اور جب وہ ہزار درم وصول پاچکا تو اب راہن
سے کچھ نہین لے سکتا کیونکہ اسکا قرضہ صرف ہزار درم تھا۔ یہ تو تقریر دلیل کا ایک طریقہ تھا۔ او نقول۔ امام اسکا دوسرا
طریقہ بیان کرتے ہین کہ۔ **لایمکن ان یجعل مستوفیا الالف بمائۃ لانہ یؤدی الی الربوا فیصیر مستوفیا المائۃ**
ویبقی تسع مائۃ فی العین فاذا ہلک یصیر مستوفیا تسع مائۃ بالہلاک۔ یہ ممکن نہین کہ سو درم پاکر ہزار درم کا
بھر پانے والا ہوجاوے کیونکہ یہ بیاج تک نوبت پہونچاتا ہی تو یہی رہا کہ مرتہن صرف سو درم وصول پانے والا ہوا اور
اسکے نوسو درم اس عین مرہون مین رہے پھر جب یہ مرہون تلف ہوگیا تو بوجہ تلف کے مرتہن نوسو درم کا بھر پانے والا(۹۰۰)
بھی ہوگیا۔ **بخلاف ما اذا مات من غیر فعل احد لانہ یصیر مستوفیا الکل بالعبد لانہ لایؤدی الی الربوا**
برخلاف اسکے اگر مرہون غلام بدون کسی شخص کے فعل کے مرگیا ہو تو بیان استیفاء مین کچھ تردد نہین اسواسطے کہ مرتہن
اپنے کل قرضہ کا بعوض غلام کے بھر لینے والا ہوجائیگا کیونکہ اس سے بیاج تک نوبت نہین پہونچتی ہی۔ **قال وان
کان امرہ الراہن ان یبیعہ فباعہ بمائۃ وقبض المائۃ قضاء من حقہ فیرجع بتسع مائۃ لانہ لما باعہ باذن
الراہن صار کان الراہن استردہ وباعہ بنفسہ ولو کان کذلک یبطل الرہن ویبقی الدین الا بقدر
ما استوفی کذا ہذا**۔ جامع صغیر مین ہی کہ اگر راہن نے مرتہن کو فروخت مرہون کا حکم دیا پس اسنے سو درم کو مرہون
فروخت کیا اور یہ ثمن اپنے ادائے قرض مین وصول کرلیے تو وہ راہن سے باقی نوسو درم قرضہ واپس لیگا۔ اسکی دلیل(۹۰۰)
یہ ہی کہ جب راہن کے حکم سے مرتہن نے اسکو فروخت کیا تو ایسا ہوا کہ گویا راہن نے مرہون واپس لیکر بذات خود فروخت
کیا حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو رہن باطل ہوجاتا اور قرضہ مرتہن باقی رہتا سوائے اسقدر کے جو مرتہن وصول پاتا پس اسی طرح
اس صورت مین بھی حکم ہوگا **ف** کہ جو کچھ مرتہن نے ثمن وصول پایا اسکے سوائے جو باقی رہا وہ راہن سے وصول
کریگا۔ اور قتل کی صورت مین بدون اجازت راہن کے قاتل نے ضائع کیا تھا تو وہ مرتہن کی ضمانت مین تلف ہوا تھا
قال وان قتلہ عبد قیمتہ مائۃ فدفع مکانہ افتکہ بجمیع الدین وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح
جامع صغیر مین ہی کہ اگر مرہون کو کسی ایسے غلام نے خطا سے قتل کیا جسکی قیمت سو درم ہی پس قاتل مذکور اس جرم کے بدلے
مرتہن کو دیا گیا یعنے وہ مرہون کا قائم مقام ہوگیا تو راہن اسکو پورے پورے قرضہ سے فک رہن کرے۔ اور
یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہی۔ **وقال محمد ہو بالخیار ان شاء افتکہ بجمیع الدین وان شاء سلم
العبد المدفوع الی المرتہن بمالہ وقال زفر رح یصیر رہنا بمائۃ**۔ اور امام محمد رح نے فرمایا کہ راہن مختار ہی
کہ چاہے اسکو پورے قرضہ سے فک رہن کرلے اور چاہے اس غلام کو بعوض مال مرتہن کے مرتہن کو سپرد کردے اور
زفر رح نے کہا کہ یہ غلام بعوض سو درم کے رہن ہوجاویگا **ف** حتی کہ راہن چاہے سو درم دیکر اسکو چھڑا لے۔
لہ ان ید الرہن ید استیفاء وقد تقرر بالہلاک الا انہ اخلف بدلا بقدر العشر فیبقی الدین بقدرہ
زفر رح کی دلیل یہ ہی کہ قبضہ رہن تو قبضہ وصولی ہی اور مرہون تلف ہوجانے کے ساتھ اسکا استقرار ہوگیا لیکن اتنی
بات ہی کہ اسنے بجائے مرہون کے بدل بقدر حصہ دہم کے قائم کیا تو اسی قدر قرضہ بھی باقی رہا **ف**
توضیح یہ کہ جب راہن نے بعوض ہزار درم قرضہ کے اپنا ہزار درم قیمتی غلام رہن دیا تو مرتہن نے اسپر وصولی قبضہ

Marfat.com

کیا گویا اپنا قرضہ وصول پایا لیکن ابھی یہ وصول مستقر نہیں ہوا حتی کہ راہن چاہے قرضہ دیکر اس غلام کو لے لے پھر جب یہ غلام قتل کیا گیا تو اب وصول پانا مستقر ہو گیا پس کل قرضہ ساقط ہو جاتا لیکن مرتہن نے بجائے اسکے دسوین حصہ کے خلیفہ قائم کیا اور یہ قاتل غلام ہو جسکی قیمت سو درم ہی تو یہ ہزار درم کا دسواں حصہ ہی پس یہ قرضہ کے دسوین حصہ کے عوض مرہون ہوگا پس راہن چاہے قرضہ کا دسواں حصہ دیکر یہ غلام فک رہن کر لے۔ پس زفر رح کا قول تینون امامون ابوحنیفہ و ابویوسف و محمد رح کے اصل سے خلاف ہی۔ ولاصحابنا علی زفر رح ان العبد الثانی قائم مقام الاول لحما ودما اور ہمارے تینون امامون کی حجت زفر رح پر یہ ہی کہ دوسرا غلام اپنے گوشت و پوست کی راہ سے اول غلام کا قائم مقام ہی اگرچہ دوم کی قیمت سو درم ہون تو قیمت کی کمی گویا نرخ کی گھٹی ہی کیونکہ کمی قیمت تو اسی وجہ سے ہوتی ہی کہ لوگون کی رغبت کسی وجہ سے اس غلام کے خرید مین کم ہی اور یہی معنی نرخ کی گھٹی مین ہوتے ہین۔ ولو کان الاول قائما وانتقص السعر لایسقط شیٔ من الدین عندنا لما ذکرنا فکذلک اذا قام المدفوع مکانہ۔ اور اگر غلام اول موجود ہوتا اور اسکا نرخ گھٹ جاتا (سو درم رہ جاتا) تو ہمارے نزدیک قرضہ مین سے کچھ ساقط نہوتا بدلیل مذکورۂ بالا پس اسی طرح دیا ہوا غلام جو اسکے قائم مقام ہوا ہی ف اسکی کمی قیمت سے بھی کچھ قرضہ ساقط نہوگا۔ ہان اگر قائم مقام نہوتا تو البتہ تلف مرہون سے کل قرضہ ساقط ہو جاتا۔ پھر شیخین رح کے نزدیک پورے قرضہ کو دیکر فک رہن کرے اور امام محمد رح کے نزدیک چاہے چھوڑا دے یا نہین۔ ولمحمد فی الخیار ان المرہون تغیر فی ضمان المرتہن فیخیر الراہن کالمبیع اذا قتل قبل القبض والمغصوب اذا قتل فی ید الغاصب یتخیر المشتری والمغصوب منہ کذا ہذا۔ اور اسطرح راہن کے مختار ہونے مین امام محمد رح کی دلیل یہ ہی کہ مرتہن کی ضمانت مین مرہون متغیر ہو گیا تو راہن مختار کیا جائیگا جیسے بیع مین اگر قبضۂ مشتری سے پہلے مبیع قتل کی گئی یا غصب مین اگر غاصب کے قبضہ غصب متغیر ہو گیا تو مشتری اور مغصوب منہ کو اختیار ہو جاتا ہی پس اسی طرح بیان رہن مین ہی۔ ولہما ان التغیر لم یظہر فی نفس العبد لقیام الثانی مقام الاول لحما ودما کما ذکرناہ مع زفر رح وعین الرہن امانۃ عندنا فلا یجوز تملیکہ منہ بغیر رضاہ۔ اور شیخین رح کی دلیل اول یہ کہ ذات غلام مین اس تغیر کا ظہور نہین ہوا اسواسطے کہ گوشت و خون کی راہ سے غلام دوم قائم مقام اول ہی جیسا کہ ہمنے زفر رح کے ساتھ استدلال مین بیان کیا ہی (کہ تغیر صرف کمی قیمت و نرخ مین ہی) اور عین مرہون تو ہمارے نزدیک امانت ہی (تو ثابت ہوا کہ عین مرہون بدون تغیر ذاتی کے مرتہن کے پاس امانت موجود ہی) تو راہن کو یہ اختیار نہین کہ بدون رضامندی مرتہن کے اسکی تملیک مین دے ف تو یہ جائز نہین کہ قرضہ کے عوض مرتہن کے سپرد کرے۔ ولان جعل الرہن بالدین حکم جاہلی وانہ منسوخ۔ اور دلیل دوم یہ کہ مرہون کو قرضہ کے مقابلہ مین کر دینا زمانۂ جاہلیت کا حکم ہی اور وہ منسوخ ہی ف تو راہن کو اختیار نہین کہ قرضہ کے عوض مین مرہون کو مرتہن کے ذمہ ڈالے۔ بخلاف البیع لان الخیار فیہ حکم الفسخ وہو مشروع۔ برخلاف بیع کے (جس پر تمنے قیاس کیا کہ بیع مین مشتری کو اختیار ہی) اسواسطے کہ بیع مین خیار کا حکم فسخ ہی اور فسخ مشروع ہی ف تو معنی یہ ہوے کہ اگر مشتری کے قبضہ سے پہلے مبیع مقتول کے جگہ اسکا قاتل غلام لے تو ایسے تغیر مشتری کو فسخ بیع کا اختیار ہی اور اس پر فک رہن کا قیاس نہین ہو سکتا۔ وبخلاف الغصب لان تملکہ باداء الضمان مشروع۔ اور برخلاف غصب کے اسواسطے کہ غاصب کا مالک ہو جانا بوجہ ادائے تاوان کے مشروع ہی ف اور رہن مین یہ بات نہین ہی۔ ولو کان العبد تراجع سعرہ حتی صار یساوی مائۃ ثم قتلہ عبد یساوی مائۃ فدفع بہ فہو علی ہذا الخلاف۔ اور اگر ایسا ہوا کہ غلام مرہون کا نرخ قیمت گھٹکر وہ سو درم کا رہ گیا پھر اسکو ایک غلام نے جسکی قیمت سو درم ہی قتل کیا پس قاتل اسکے عوض دیدیا گیا تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہی جو مذکور ہوا ف کہ زفر

کے نزدیک وہ بعوض سو درم کے رہن ہی اور امام محمد رح کے نزدیک چاہے ہزار درم قرضہ دیکر چھڑا دے اور چاہے قرضہ کے عوض مرتہن کے ذمہ ڈالے اور شیخین رح کے نزدیک بلا اختیار کے ملک رہن کرے۔ **واذا قتل العبد الرہن قتیلا خطأ فضمان الجنایۃ علی المرتہن ولیس لہ ان یدفع لانہ لا یملک التملیک ولو فدی طہر المحل فبقی الدین علی حالہ ولا یرجع علی الراہن بشیٔ من الفداء لان الجنایۃ حصلت فی ضمانہ فکان علیہ اصلاحہا۔** اگر غلام مرہون نے کسی کو خطا سے قتل کیا تو جنایت کی ضمانت بذمہ مرتہن ہی اور مرتہن کو یہ اختیار نہین ہی کہ قاتل مرہون کو جرمانہ مین دیدے اسواسطے کہ مرتہن یہ اختیار نہین رکھتا کہ مرہون کسی دوسرے کی ملک مین دیدے اور اگر مرتہن نے اسکا فدیہ دیا تو وہ جنایت سے پاک ہوگیا پس مرتہن کا قرضہ بحال خود باقی رہا اور مرتہن نے جو کچھ [illegible] دیا اسمین سے کچھ بھی راہن سے نہین لے سکتا اسواسطے کہ جرم مذکور تو مرتہن کی ضمانت مین سرزد ہوا پس اسکی اصلاح بھی بذمہ مرتہن ہی ف جس سے راہن کو تعلق نہوگا۔ پس اگر مرہون کی قیمت دو ہزار درم ہو اور قرضہ فقط ہزار درم ہی تو مرتہن یہ نہین کہسکتا کہ نصف فدیہ میرے ذمہ ہی اور نصف زائد جو امانت ہی اسکا فدیہ بذمہ راہن ہی۔ **ولو ابی المرتہن ان یفدی قیل للراہن ادفع العبد او افدہ بالدیۃ لان الملک فی الرقبۃ قائم لہ وانما الی المرتہن الفداء لقیام حقہ فاذا امتنع عن الفداء یطالب الراہن بحکم الجنایۃ ومن حکمہا التخییر بین الدفع والفداء۔** اور اگر مرتہن نے فدیہ دینے سے انکار کیا (پس اگر راہن ادا کرے تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہو جاوے اور اگر مرتہن نے فدیہ دینے سے انکار کیا) تو راہن سے کہا جائیگا کہ چاہے یہ غلام اس مقتول کے وارثون کو دے یا دیت سے اسکا فدیہ دے یعنی اسکے فدیہ مین مقتول کی دیت دے اسواسطے کہ مرہون کے رقبہ مین راہن کی ملکیت قائم ہی (تو درحقیقت حکم جنایت کا اس کی طرف مطالبہ ہی) اور مرتہن کی جانب فدیہ کا مطالبہ صرف اسوجہ سے ہوا تھا کہ اسمین مرتہن کا حق متعلق ہوا کہ قرضہ باطل ہوا جاتا ہی پس شاید فدیہ کم دینا پڑے اور قرضہ زائد ہو) پھر جب مرتہن نے ادائے فدیہ سے انکار کر دیا یعنی خود حق چھوڑا تو راہن سے حکم جنایت کا مطالبہ کیا جائیگا اور جنایت کا حکم یہ ہی کہ مالک مختار ہی چاہے قاتل غلام دیدے یا اسکا فدیہ دیدے ف کیونکہ قتل عمد نہین بلکہ خطا ہی۔ تو راہن ان دونون باتون مین مختار ہی۔ **فان اختار الدفع سقط الدین اذا استحق لمعنی فی ضمان المرتہن فصار کالہلاک۔** پس اگر راہن نے غلام مذکور دینا اختیار کیا تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہوگیا اسواسطے کہ یہ غلام ایسے معنی کی وجہ سے استحقاق مین لے لیا گیا جو مرتہن کی ضمانت مین پیدا ہوا تھا (جس معنی نے غلام کو ملک راہن سے نابود کر دیا) تو ایسا ہوا کہ گویا غلام مرگیا ف اور اگر مرتہن کے پاس مرجاتا تو قرضہ ساقط ہوتا اسی طرح اب بھی ساقط ہوا اور معنی سقوط کے یہ کہ قیمت غلام و قرضہ برابر یا قیمت زائد ہو تو قرضہ گیا اور اگر قیمت کم ہو تو بقدر کمی کے راہن دیدیگا۔ بالجملہ اگر غلام دیدیا تو قرضہ ساقط ہوا۔ **وکذلک ان فدی لان العبد کالحاصل لہ بعوض کان علی المرتہن وہو الفداء۔** اور اسی طرح اگر راہن نے فدیہ دیا تو بھی قرضہ مرتہن جاتا رہا اگرچہ غلام مرہون اسکے پاس رہگیا) اسواسطے کہ غلام جو راہن کے پاس رہگیا گویا اسکو ایسے مال کے عوض حاصل ہوا جو مرتہن پر واجب ہوا تھا (اور بمجبوری راہن کو دینا پڑا) اور وہ فدیہ ہی ف کیونکہ مجرم جسکا یہ فدیہ ہی مرتہن ہی کی ضمانت مین پیدا ہوا تھا۔ یہ سب کہ اول مرتہن سے مطالبہ ہوگا اور بعد انکار کے راہن سے مطالبہ ہوگا تو مرہون کے جرم کرنے مین ہی۔ **بخلاف ولد الرہن اذا قتل انسانا او استہلک مالا۔** برخلاف اسکے اگر مرہون کے بچہ نے کسی شخص کو قتل کیا یا کسی کا مال تلف کرایا۔ **حیث یخاطب الراہن بالدفع او الفداء فی الابتداء لانہ غیر مضمون علی المرتہن۔** تو شروع سے راہن ہی سے خطاب کیا جائیگا کہ خواہ اسکو دیدے یا اسکا فدیہ دیدے

اسواسطے کہ مرہون کا بچہ مرتہن پر مضمون نہیں ہی ف بلکہ زائد امانت ہی۔ صورت مسئلہ یہ کہ ایک باندی بعوض ہزار درم کے رہن کی اور قرضہ مثلاً دو برس کا میعادی ہی پس مرہونہ مذکورہ کے اپنے شوہر سے بچہ پیدا ہوا اور وہ بچہ مثلاً سوتے میں کسی شخص پر گرا یا مال پر گرا جس سے شخص مرگیا اور مال تلف ہوگیا تو مرتہن سے مطالبہ نہوگا بلکہ راہن سے مطالبہ ہوگا۔ **فان وقع خرج من الرہن ولم یسقط شئی من الدین کما لو ہلک فی الابتداء وان فدی فہو رہن مع امہ علی حالہما** - پس اگر راہن نے بچہ مجرم دیدیا تو وہ رہن سے خارج ہوگیا اور قرضہ مرتہن سے کچھ ساقط نہوگا جیسے اگر وہ بچہ پہلے مرجاتا تو کچھ ساقط ہوتا (اور واضح ہو کہ جب تک وہ مانع نہیں ہو تب تک اختیار سے اسکو اس سے جدا کرنا از راہ دیانت و حکم کے جائز نہیں ہی) اور اگر راہن نے اسکا فدیہ دیدیا تو وہ بدستور اپنی ماں کے ساتھ میں مرہون رہیگا۔ **ولو استہلک العبد المرہون مالا یستغرق رقبتہ فان ادی المرتہن الدین الذی لزم العبد فدینہ علی حالہ کما فی الفداء وان ابی قیل للراہن بعہ فی الدین الا ان یختار ان یؤدی عنہ فان ادی بطل دین المرتہن کما ذکرنا فی الفداء وان لم یؤد وبیع العبد فیہ یاخذ صاحب دین العبد دینہ لان دین العبد مقدم علی دین المرتہن وحق ولی الجنایۃ لتقدمہ علی حق المولی فان فضل شئی ودین غریم العبد مثل دین المرتہن او اکثر فالفضل للراہن وبطل دین المرتہن لان الرقبۃ استحقت لمعنی ہو فی ضمان المرتہن فاشبہ الہلاک** اور غلام مرہون نے ایسا مال تلف کیا جو اسکے رقبہ کو محیط ہی یعنی اس مال کی قیمت اس غلام کی قیمت کے برابر یا زائد ہی پس اگر مرتہن نے یہ قرضہ ادا کردیا جو غلام کی گردن پر لازم آیا ہو تو مرتہن کا قرضہ بحال خود بذمہ راہن باقی رہیگا جیسے فدیہ کی صورت میں مذکور ہوا اور اگر مرتہن نے قرضہ غلام ادا کرنے سے انکار کیا تو راہن کو حکم دیا جائیگا کہ اس غلام کو اسکے قرضہ میں فروخت کردے یعنی اسکے ثمن سے جسکا مال تلف کیا ہی تاوان ادا کی مگر اسوقت کہ راہن اسکا فدیہ یعنی قدر قیمت غلام دینا منظور کرے (فدیہ دیدے) پس اگر راہن نے یہ تاوان ادا کیا جو بذمہ غلام لازم آیا تھا تو مرتہن کا قرضہ جو بذمہ راہن تھا ساقط ہوگیا جیسے ہمنے فدیہ کی صورت میں ذکر کیا ہی اور اگر راہن نے فدیہ نہیں دیا بلکہ غلام مذکور اپنی گردن کے قرضہ میں فروخت کیا گیا تو غلام کا قرضخواہ اپنا قرضہ پہلے وصول کرلیگا اسواسطے کہ قرضہ غلام بہ نسبت قرضہ مرتہن کے مقدم ہی اور اگر غلام نے کسی کو خطا سے قتل بھی کیا تو اسکے وارث کے حق سے بھی مقدم ہی یعنی غلام پر جو قرضہ ہی وہ قرضہ مرتہن و مستحق جنایت دونوں سے مقدم ہی کیونکہ قرضہ غلام تو حق مولے پر مقدم ہی (کذا قال تاج الشریعۃ والاکمل والکافی۔ اور انزاری رح نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ مرتہن کے حق پر غلام کے قرضخواہ کا حق مقدم ہی جیسے ولی جنایت کا حق مقدم ہوتا ہی یعنی مرتہن کے حق پر دونوں کا حق مقدم ہی کیونکہ ان دونوں کا حق تو خاص غلام کی گردن سے متعلق ہی اور مرتہن کا حق بوجہ غلام کے مولی کے ہی حالانکہ غلام کا قرضخواہ مولی کے حق پر مقدم ہوتا ہی۔ م ع) پھر اگر کچھ باقی رہا یعنی پھر اگر غلام کا ثمن زائد آیا یعنی اتفاق سے وہ بہ نسبت قیمت زائد ثمن کو فروخت ہوا یا جو کچھ اسنے تلف کیا ہی وہ اسکی قیمت سے کم ہی اور یہی معاملہ پیش آیا حتی کہ اسکے دام میں سے کچھ فاضل بچا اور حال یہ ہی کہ غلام کی گردن کا قرضہ اور مرتہن کا قرضہ دونوں برابر ہیں یا قرضہ غلام زائد ہی تو دونوں صورتوں میں جو کچھ بچ رہا وہ راہن کو ملیگا یعنے غلام کے مولی کا حق ہی اور مرتہن کا قرضہ کل ساقط ہوگیا اسواسطے کہ غلام کا رقبہ تو مرتہن کی ضمانت میں ایک سبب پیدا ہونے سے استحقاق میں جاتا رہا تو یہ مرتہن کے پاس مرجانے کے مانند ہوا ف کیونکہ مستحق کا قرضہ بہ نسبت قرضہ مرتہن کے زائد یا مساوی ہی تو مرتہن کے واسطے کوئی استحقاق باقی نہیں رہا پس لامحالہ جو کچھ بچ رہا وہ راہن کی قسمت سے بچ رہا تو وہی مستحق ہی۔ م۔ باقی رہی یہ صورت کہ قرضہ غلام سے مرتہن کا قرضہ زائد ہو تو اسکو بیان فرمایا۔ **وان کان دین العبد اقل سقط من دین المرتہن بقدر دین العبد**

Marfat.com

وما فضل من دین العبد یبقی رہنا کما کان - اور اگر قرضہ غلام بہ نسبت قرضہ مرتہن کے کم ہو تو قرضہ مرتہن مین سے
بقدر اس قرضہ کے جو غلام کی گردن پر لازم آیا ہی ساقط ہوگیا اور قرضہ غلام ادا کرنے کے بعد جو کچھ ثمن باقی رہا وہ بدستور
رہن رہیگا ف - مترجم کہتا ہی کہ ظاہر قیاس یہ تھا کہ جب غلام نے مرتہن کی ضمانت مین مال تلف کیا جسکی قیمت تمام
رقبہ غلام کو محیط ہی تو مرتہن کا قرضہ سب ساقط ہوگیا پس اگر ثمن اسقدر تھا کہ قرضہ غلام ادا کرنے کے بعد کچھ باقی رہا تو
دیکھا جاوے کہ قرضہ مرتہن بہ نسبت قیمت غلام کے زائد تھا یا ساوی تھا پس اگر ساوی تھا تو مرتہن کے واسطے کچھ حق
نہین ہی اور اگر زائد تھا تو بقدر قیمت غلام کے ساقط ہوا اور باقی بذمہ راہن ہی حتی کہ یہان جو کچھ بچا اگر اسی قدر زائد
ہو تو صرف یہی رہن رہیگا ورنہ باوجود اسکے رہن ہونے کے باقی کا مطالبہ بذمہ راہن باقی ہی - یہ تو قیاس تھا اور شائد
جو یہان مذکور ہی یہ استحسان ہی بنظر آنکہ مقصود قیمت سے مالیت غلام ہی اور جب فروخت کیا گیا اور قیمت کے تخمینہ
سے زائد آیا تو یہی اصلی مالیت ظاہر ہوئی پس معلوم ہوگیا کہ مرتہن کی ضمانت مین کل غلام تلف نہین ہوا بلکہ جسقدر
مال تلف کردہ کے مالک کو دیا گیا ہی اسی قدر تلف ہوا اور باقی موجود ہی تو جو کچھ باقی رہا وہ مرتہن کے قرضہ مین مرہون
رہیگا فلیتامل فیہ - اور اولی میرے نزدیک یون ہی کہ اول مسئلہ مین شیخ رہ نے فرض کیا کہ غلام نے جو مال تلف کیا
اسکی قیمت اور رقبہ غلام کی قیمت مساوی ہی اور یہان کہا کہ مرتہن کا قرضہ بہ نسبت قیمت مال مستہلکہ کے زائد ہی تو معلوم
ہوا کہ قرضہ مرتہن بہ نسبت قیمت غلام کے زائد تھا تو غلام مذکور بعوض اسقدر قرضہ مرتہن کے رہن تھا جو اس غلام
کی قیمت سے زائد ہی پس جب یہ غلام فروخت کیا گیا اور غلام کی گردن کا قرضہ ادا کیا گیا تو اسی قدر قرضہ مرتہن سے
ساقط ہوگیا کیونکہ یہ اسکی ضمانت مین تلف ہوا ہی پھر جو کچھ بچ رہا وہ بدستور مرتہن کے پاس رہن ہوا - ثم ان کان
دین المرتہن قد حل اخذہ بہ لانہ من جنس حقہ وان کان لم یحل امسکہ حتی یحل - پھر اگر قرضہ مرتہن ادا
ہونے کی میعاد آگئی ہو تو اس بقیہ کو مرتہن کو اپنے قرضہ مین لے لے اسواسطے کہ یہ اسکے حق کی جنس سے ہی اور اگر
میعاد نہ آئی ہو تو رکھ چھوڑے یہان تک کہ میعاد آجاوے ف - تب اسکو وصول کر لے - وان کان ثمن
العبد لایفی بدین الغریم اخذ الثمن ولم یرجع بالباقی علی احد حتی یعتق العبد لان الحق فی
دین الاستہلاک یتعلق برقبتہ وقد استوفیت فیتاخر الی ما بعد العتق ثم اذا ادی العبد
لا یرجع علی احد لانہ وجب علیہ بفعلہ - اور اگر غلام کا ثمن کم ہو کہ اسکے قرضخواہ کا پورا قرضہ ادا نہین ہوتا ہی تو
اسکا قرضخواہ اس کل ثمن کو لے لے اور جو باقی رہا وہ کسی سے نہین لے سکتا (نہ راہن سے اور نہ مرتہن سے)
یہان تک کہ یہ غلام کسی وقت مین آزاد ہو جاوے (تو بعد آزادی کے اس سے مطالبہ کر سکتا ہی) اسواسطے کہ مال تلف
کرنے کا قرضہ تو خود غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہی اور گردن کا ثمن اسنے کل وصول کر لیا تو باقی حق کے واسطے غلام
آزاد ہونے تک تاخیر ہوگی - پھر جب آزاد ہو جانے کے بعد اس غلام نے بقیہ ادا کر دیا تو یہ غلام بھی اسکو کسی سے واپس
نہین پاویگا اسواسطے کہ یہ تاوان اسپر خود اسی کے فعل سے واجب ہوا تھا ف - تو راہن یا مرتہن کو کچھ اسکا ذمہ
نہین ہی - وان کانت قیمۃ العبد الفین وہو رہن بالف وقد جنی العبد یقال لہما افدیاہ لان نصفہ
منہ مضمون والنصف امانۃ والفداء فی المضمون علی المرتہن وفی الامانۃ علی الراہن - اور اگر غلام
مرہون کی قیمت دو ہزار درم ہو اور وہ ایک ہزار درم قرضہ کے عوض رہن ہو اور اس غلام نے جنایت کی تو راہن و
مرتہن دونون سے کہا جائیگا کہ اسکا فدیہ دو اسواسطے کہ نصف غلام مضمون بقرضہ ہی اور نصف امانت ہی اور حصہ مضمون
کا فدیہ بذمہ مرتہن ہی اور حصہ امانت کا فدیہ بذمہ راہن ہی ف - پس دونون پسند کرین تو فدیہ دین ورنہ غلام مذکور

Marfat.com

ولی جنایت کو دینا پڑیگا۔ فان اجمعا علی الدفع دفعاہ وبطل دین المرتہن والدفع لایجوز فی الحقیقۃ من المرتہن لما بیناہ وانما منہ الرضی بہ۔ پھر اگر دونوں نے یہ غلام دینے پر اتفاق کیا تو دونوں اسکو دیدیں اور مرتہن کا قرضہ باطل ہوگیا اور واضح ہو کہ اس کلام میں مسامحہ ہے اور غلام دینا مرتہن کی طرف سے بمعنی حقیقی نہیں کیونکہ مرتہن کو دینے کا اختیار ہی نہیں ہے بلکہ مرتہن کی طرف سے صرف رضامندی ہوتی ہے ف۔ تو معنی یہ کہ مرتہن بھی راضی ہوگیا کہ راہن اس غلام کو ولی جنایت کے والہ کردے یعنی میں فدیہ نہیں دونگا تو اسکو یوں بیان کیا کہ دونوں نے اسکو جنایت میں دیدیا۔ فان تشاحا فالقول لمن قال انا افدی راہنا کان او مرتہنا اما المرتہن فلانہ لیس فی الفداء ابطال حق الراہن وفی الدفع الذی یختارہ الراہن ابطال حق المرتہن۔ پھر اگر راہن و مرتہن نے اختلاف کیا لینی ایک نے کہا کہ میں فدیہ دونگا اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ غلام دونگا تو اسی کا قول لیا جائیگا جو کہے کہ میں فدیہ دونگا خواہ وہ راہن ہو یا مرتہن ہو (پس راہن تو مالک ہے اسکا اختیار فدیہ ظاہر ہے) رہا مرتہن کا یہی قول قبول ہونا اسوجہ سے ہے کہ فدیہ دینے میں راہن کا حق مٹانا لازم نہیں آتا ہے اور راہن جو اسکے خلاف یہ اختیار کرتا ہے کہ غلام دیدیا جاوے تو ایسا کرنے میں مرتہن کا حق مٹانا لازم آتا ہے ف۔ اسواسطے کہ مرتہن کا قرضہ باطل ہو جائیگا۔ وکذا فی جنایۃ ولد الرہن اذا قال المرتہن انا افدی لان ذلک وان کان الملک یختار الدفع لانہ ان لم یکن مضمونا فہو محبوس بدینہ ولہ فی الفداء غرض صحیح ولاضرر علی الراہن فکان لہ ان یفدی واما الراہن فلانہ لیس للمرتہن ولایۃ الدفع لما بیناہ فکیف یختارہ۔ اور اسی طرح اگر مرہونہ باندی کے فرزند نے جنایت کی پس راہن و مرتہن نے اختلاف کیا تو بھی جب مرتہن نے کہا کہ میں فدیہ دونگا تو مرتہن ہی کا قول لیا جائیگا اگرچہ راہن مالک اسکا دینا اختیار کرے اسواسطے کہ مرہون کا بچہ اگرچہ ضمانتی مرہون نہیں لیکن وہ مرتہن کے قرضہ میں محبوس ہے اور مرتہن کے واسطے فدیہ دینے میں ایک غرض صحیح ہے اور راہن کے واسطے اسمیں کچھ ضرر نہیں ہے تو مرتہن کو فدیہ دینے کا اختیار ہوا۔ رہا راہن (کہ اگر وہ فدیہ دینا اختیار کرے تو مرتہن کا خلاف معتبر نہیں) اسواسطے کہ مرتہن کو غلام دینے کا اختیار ہی نہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ راہن کی ملک دوسرے کی ملک میں نہیں دے سکتا تو مرتہن کیونکر یہ اختیار کریگا کہ مرہون دیدے۔ ویکون المرتہن فی الفداء متطوعا فی حصۃ الامانۃ حتی لا یرجع علی الراہن لانہ یمکنہ ان لایختارہ فیخاطب الراہن۔ (پھر جب مرتہن نے فدیہ دیا) تو مرتہن حصۂ امانت کا فدیہ دینے میں متبرع ٹھہرایا جائیگا یعنی احسان کرکے اسنے راہن کی طرف سے دیا حتی کہ اس تاوان فدیہ کو وہ راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے اسواسطے کہ مرتہن کے واسطے گنجائش تھی کہ وہ فدیہ دینا اختیار نکرے تو راہن سے خطاب ہو ف۔ اور جس شخص کو یہ گنجائش نکلے وہ مجبور نہیں ہوتا حالانکہ جو شخص دوسرے کی طرف سے مجبوری ادا کرے وہ البتہ اس سے واپس لے سکتا ہے اور یہاں مرتہن چاہے نہ دے۔ فلما التزمہ والحالۃ ہذہ کان متبرعا۔ پس جب مرتہن نے فدا ادا کرنے کا التزام کر لیا حالانکہ وہ مجبور نہیں تھا تو وہ احسان کرنیوالا ہوگیا۔ وہذا علی ماروی عن ابی حنیفۃ رح انہ لا یرجع مع الحضور۔ اور یہ حکم بربنائے اس روایت کے جو ابوحنیفہ رح سے مروی ہے کہ مرتہن باوجود حاضری راہن کے واپس نہیں لے سکتا ف۔ یعنی اگر راہن حاضر ہوا اور مرتہن نے فدیہ دیا تو واپس نہیں لے سکتا اور اگر راہن غیر حاضر ہو تو فدیہ دینے میں متبرع نہیں بلکہ واپس لے سکتا ہے وسنبین القولین ان شاء اللہ تعالی۔ اور ہم ان دونوں قولوں کو ان شاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف۔ یعنی قول ابی ابوحنیفہ رح مع قول مخالف آئندہ آتا ہے۔ ک۔ ولو ابی المرتہن ان یفدی وفداہ الراہن فانہ

Marfat.com

یحتسب علی المرتہن نصف الفداء من دینہ لان سقوط الدین امر لازم فدی اودفع فلم یجعل الراہن فی الفداء متطوعا۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ مرتہن فدیہ دینے سے منکر ہو اور راہن نے فدیہ دیا (تو وہ متبرع نہیں) چنانچہ وہ نصف فدیہ کو مرتہن پر اسکے قرضہ میں محسوب کریگا اس وجہ سے کہ مرتہن کا قرضہ ساقط ایک امر لازمی ہے خواہ راہن فدیہ دے یا غلام دے تو فدیہ دینے میں راہن کچھ متبرع نہیں ٹھہرا۔ ف۔ اور یہ اسوقت ہے تاکہ فدیہ نہ دینے میں مرتہن کا قرضہ نہ رہتا یعنی جب مرتہن کا قرضہ بہرحال ساقط ہوگا خواہ غلام دیا جاوے تو گویا تلف ہوکر قرضہ ساقط ہوا اور خواہ راہن فدیہ دے تو بھی قرضہ ساقط ہوا کیونکہ اب راہن نے اسکو زر فدیہ کے عوض پایا ہے تو بہرحال مرتہن کے ذمہ تاوان لازم ہے پس فدیہ اسکے خرچہ میں محسوب ہوجائیگا۔ ثم ینظر ان کان نصف الفداء مثل الدین او اکثر بطل الدین وان کان اقل سقط من الدین بقدر نصف الفداء وکان العبد رہنا بما بقی لان الفداء فی النصف کان علیہ فاذا اداہ الراہن وہو لیس بمتطوع کان لہ الرجوع علیہ فیصیر قصاصا بدینہ کانہ ادی نصفہ فبقی العبد رہنا بما بقی۔ پھر دیکھا جاوے کہ اگر نصف فدیہ مساوی قرضہ یا زائد ہو تو قرضہ کل باطل ہوگیا اور نصف فدیہ اگر قرضہ سے کم ہو تو بقدر نصف فدیہ کے قرضہ سے ساقط ہوگیا اور باقی کے عوض غلام مرہون رہا اس دلیل سے کہ نصف غلام کا فدیہ بذمہ مرتہن واجب تھا پھر جب اسکو راہن نے ادا کیا حالانکہ راہن کا ادا کرنا تبرع نہیں ٹھہرا تو راہن کو مرتہن سے واپس پانے کا استحقاق ہوا تو اسقدر مرتہن کے قرضہ سے قصاص ہوگیا یعنے مبادلہ ومقاصہ ہوگیا گویا راہن نے نصف مذکور سے قرضہ ادا کردیا تو باقی کے عوض میں غلام مرہون رہا۔ ولو کان المرتہن فدی والراہن حاضر فہو متطوع وان کان غائبا لم یکن متطوعا وہذا قول ابی حنیفۃ رح۔ اور اگر مرتہن نے فدیہ دیا حالانکہ راہن حاضر ہے تو مرتہن متبرع ٹھہرایا جائیگا اور اگر راہن غیر حاضر ہو تو مرتہن متبرع نہیں ہوگا بلکہ واپس لے سکتا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد والحسن وزفر رح المرتہن متطوع فی الوجہین لانہ فدی ملک غیرہ بغیر امرہ فاشبہ الاجنبی۔ اور امام ابو یوسف رح ومحمد بن الحسن اور حسن بن زیاد اور زفر نے بذیل رح تلامذہ نے کہا کہ مرتہن دونوں صورتوں میں (راہن حاضر ہو یا غیر حاضر ہو) متبرع ٹھہریگا اسواسطے کہ مرتہن نے ملک غیر کا فدیہ بدون اسکے حکم کے ادا کیا تو اجنبی کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ حالانکہ اگر کوئی اجنبی ایسا کرے تو متبرع ہوتا ہے اور مالک سے واپس نہیں لے سکتا اسی طرح مرتہن بھی واپس نہیں پاویگا۔ ولہ انہ اذا کان الراہن غائبا تعذر مطالبتہ والمرتہن یحتاج الی اصلاح المضمون ولا یمکنہ ذلک الا باصلاح الامانۃ فلا یکون متبرعا۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ جسوقت راہن غائب ہے تو اس سے فدیہ یا غلام مجرم دینے کا خطاب کرنا محال ہے اور مرتہن کو عین ضمانتی کی اصلاح کرنے کی ضرورت ہے حالانکہ یہ ممکن نہیں سوائے اسکے کہ امانت کی بھی اصلاح کرے تو متبرع نہیں ہوا ف۔ خلاصہ یہ کہ مرہون میں سے نصف ضمانتی اور نصف امانتی ہے اور دونوں جزو کو علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے پھر مرتہن کو حصہ ضمانت کی اصلاح ضروری ہے ورنہ قرضہ ساقط ہوجائیگا اور یہ اصلاح جبھی ممکن ہے کہ راہن کے حصہ امانت کی بھی اصلاح کرے پس اسنے مجبوری کے ساتھ حصہ امانت کی اصلاح کی تو اسکو واپس پانے کا استحقاق ہوگیا۔ قال

واذا مات الراہن باع وصیہ الرہن وقضی الدین لان الوصی قائم مقامہ ولو تولی الموصی بنفسہ کان لہ ولایۃ البیع باذن المرتہن فکذا الوصیۃ۔ اور جب راہن مرگیا تو اسکا وصی اس مرہون کو فروخت کرکے مرتہن کا قرضہ ادا کرے اسواسطے کہ وصی اپنے موصی یعنے راہن کا قائم مقام ہے اور اگر موصی اپنی زندگی میں بذات خود اس کام کا متولی ہوکر مرتہن کی اجازت سے فروخت کرتا تو اسکو یہ اختیار حاصل تھا اسی طرح اسکی موت کے بعد اسکے وصی کو یہ اختیار حاصل ہوگا۔ وان لم یکن لہ وصی نصب القاضی لہ وصیا وامرہ ببیعہ لان القاضی

Marfat.com

نصب ناظراً لحقوق المسلمین اذا عجزوا عن النظر لانفسہم والنظر فی نصب الوصی لیؤدی ما علیہ
لغیرہ ویستوفی مالہ من غیرہ۔ اور اگر راہن میت کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی اسکا ایک وصی مقرر کرکے اس وصی کو
فروخت مرہون کا حکم کرے اسواسطے کہ قاضی تو مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کے واسطے مقرر ہوا ہے جبکہ مسلمان خود
اپنے حقوق کی حفاظت سے عاجز ہوں تو قاضی انکے حقوق کی حفاظت کرے اور یہاں وصی مقرر کرنے میں راہن کی بہتری
ہے تاکہ راہن پر جو کچھ کسی غیر کا ہو وہ ادا کرے اور جو راہن کا کسی پر ہو وہ وصول کرے۔ وان کان علی المیت
دین فرہن الوصی بعض الترکۃ عند غریم من غرمائہ لم یجز وللآخرین ان یردوہ لانہ آثر بعض الغرماء
بالایفاء الحکمی فاشبہ الایثار بالایفاء الحقیقی۔ اور اگر میت پر قرضہ ہو پس وصی نے بعض ترکہ قرضخواہوں م
ین سے کسی قرضخواہ کے پاس رہن کیا تو جائز نہیں ہے اور دوسرے قرضخواہوں کو اختیار ہوگا کہ مرہون واپس کرا دیں
اسواسطے کہ وصی نے حکمی ادا میں بعض قرضخواہ کو ترجیح دی (حالانکہ قرضخواہ سب برابر حقدار ہیں) تو ایسا ہوا جیسے
حقیقی ادا میں اسنے بعض کو ترجیح دی ف۔ حالانکہ جائز نہیں تو رہن جو حکمی ادا ہے اسمیں بھی ترجیح نہیں جائز
ہے۔ فان قضی دینہم قبل ان یردوہ جاز لزوال المانع لوصول حقہم الیہم۔ پھر اگر دیگر قرضخواہوں کے
واپس کرانے سے پہلے وصی نے ان لوگوں کا قرضہ ادا کر دیا تو جائز ہے اسواسطے کہ جو امر مانع تھا وہ زائل ہوگیا کیونکہ ان
قرضخواہوں کو انکا حق پہونچ گیا۔ ولو لم یکن للمیت غریم آخر جاز الرہن اعتبارا بالایفاء الحقیقی۔ اور اگر میت
کا کوئی دوسرا قرضخواہ نہ ہو تو رہن جائز ہے بقیاس ادائے حقیقی کے ف۔ یعنی جیسے وصی کو اختیار ہے کہ میت کے
قرضخواہ کو درحقیقت قرضہ ادا کرے اسی طرح بطور رہن کے حکمی ادا بھی جائز ہے۔ وبیع فی دینہ لانہ یباع فیہ قبل
الرہن فکذا بعدہ۔ اور یہ مرہون اس قرضخواہ کے قرضہ میں فروخت کیا جائیگا اسواسطے کہ رہن سے پہلے اسکا فروخت
کرنا جائز تھا تو بعد رہن کے بھی فروخت ہو سکتا ہے۔ واذا ارتہن الوصی بدین للمیت علی رجل جاز لانہ استیفاء
وہو یملکہ۔ اور اگر میت کا کسی شخص پر قرضہ ہو اور وصی نے مدیون سے رہن لیا تو جائز ہے اسواسطے کہ یہ بھی حکمی وصول
ہے اور وصی کو قرضہ میت وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ قال رضی اللہ عنہ وفی رہن الوصی تفصیلات
نذکرہا فی کتاب الوصایا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ وصی کے رہن میں تفصیلات ہیں
جنکو ہم کتاب الوصایا میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔

فصل متعلق تغیر مرہون

قال ومن رہن عصیرا بعشرۃ قیمتہ عشرۃ فتخمر ثم صار خلا یساوی عشرۃ فہو رہن بعشرۃ لان
ما یکون محلا للبیع یکون محلا للرہن اذ المحلیۃ بالمالیۃ فیہما والخمر وان لم یکن محلا للبیع ابتداء فہو محل
لہ بقاء حتی ان من اشتری عصیرا فتخمر قبل القبض یبقی العقد الا انہ یتخیر فی البیع لتغیر وصف المبیع
بمنزلۃ ما اذا تعیب۔ اگر کسی نے شیرۂ انگور قیمتی دس درم کو بعوض دس درم کے رہن کیا پس وہ شراب ہوگیا پھر
سرکہ ہوگیا جسکی قیمت دس درم ہے تو وہ دس ہی درم کے عوض رہن رہیگا اس دلیل سے کہ جو چیز محل بیع ہو وہ محل
رہن ہے اسواسطے کہ محل ہونا ان دونوں میں بذریعہ مالیت ہوتا ہے (اور درمیان میں شراب ہوجانے سے عقد رہن
باطل نہ ہوگا) اور شراب اگرچہ ابتداءً محل بیع نہیں ہے مگر بقاءً محل بیع ہے بدلیل اس مسئلہ کے کہ اگر ایک شخص نے شیرۂ
انگور خریدا پھر وہ قبضہ سے پہلے شراب ہوگیا تو عقد بیع باقی رہیگا لیکن اتنی بات ہے کہ مشتری کو اختیار حاصل ہوجائیگا
کہ چاہے بیع توڑ دے کیونکہ قبضہ سے پہلے مبیع متغیر ہوگئی جیسے در صورتیکہ مبیع عیب دار ہوجاوے تو مشتری کو خیار

Marfat.com

ہو جاتا ہے ف۔ اسی طرح ابتدائی رہن جو شیرۂ انگور پر واقع تھا صحیح تھا تو باقی ہونے کی حالت میں تغیر شراب
سے باطل نہیں ہوگا اور ہنوز باقی تھا کہ وہ سرکہ ہو گئی تو باقی رہا۔ ولو رہن شاۃ قیمتہا عشرۃ بعشرۃ فماتت
فدبغ جلدہا فصار یساوی درہما فہو رہن بدرہم لان الرہن یتقرر بالہلاک فاذا حیی بعض المحل
یعود حکمہ بقدرہ۔ اور اگر ایک بکری قیمتی دس درم کو بعوض دس درم کے رہن کیا پھر وہ مرگئی پس اسکی کھال دباغت
کرلی گئی جو ایک درم قیمت کی ہو تو یہ کھال بعوض ایک درم کے رہن ہوگی اس دلیل سے کہ رہن بوجہ تلف ہونے کے
متقرر ہو چکا پھر جب محل رہن میں سے بعض خلیفہ کیا گیا تو اسی کی قدر رہن کا حکم عود کریگا ف۔ پس کھال بعوض
ایک درم کے رہن ہوگی اور باقی نو درم قرضہ مرتہن بوجہ ہلاکت مرہونہ کے ساقط ہو گیا۔ بخلاف ما اذا ماتت الشاۃ
المبیعۃ قبل القبض فدبغ جلدہا حیث لا یعود البیع لان البیع ینتقض بالہلاک قبل القبض والمنتقض
لا یعود اما الرہن یتقرر بالہلاک علی ما بیناہ۔ برخلاف بیع کے کہ اگر بکری فروخت کی اور وہ قبضۂ مشتری سے
پہلے مرگئی پس اسکی کھال دباغت کرلی گئی تو بیع عود نہیں کرتی ہے کیونکہ بیع تو قبضہ سے پہلے مبیع تلف ہو جانے
سے ٹوٹ جاتی ہے اور ٹوٹا ہوا عقد عود نہیں کرتا ہے اور رہن میں ایسا نہیں کیونکہ رہن تو مرہون تلف ہونے سے
خوب متقرر ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ف۔ اور کھال میں دباغت کی شرط اسواسطے لگائی کہ غیر مدبوغ
قابل بیع و محل عقد نہیں ہے۔ ومن مشائخنا من منع مسألۃ البیع ویقول یعود البیع۔ اور ہمارے مشائخ میں سے
بعض کا قول یہ ہے کہ مسئلہ بیع کا جو حکم مذکور ہوا ممنوع ہے اور فرمایا کہ بیع بھی عود کریگی ف۔ یعنی بعض مشائخ کے نزدیک
مثل رہن کے بیع بھی اس مدبوغ کھال میں عود کریگی حتی کہ یہ کھال بعوض ایک درم کے چاہے مشتری لے لے۔ قال
ونماء الرہن للراہن وہو مثل الولد والثمر واللبن والصوف لانہ متولد من ملکہ ویکون رہنا مع
الاصل لانہ تبع لہ والرہن حق لازم فیسری الیہ۔ فرمایا کہ مرہون کی بڑھاور جو کچھ ہو ملک راہن ہے جیسے
بچہ و پھل و دودھ و صوف یعنی بال و اون اسواسطے کہ یہ سب اسکی ملکیت سے متولد ہوا۔ پھر یہ بڑھاور بھی اصل کے ساتھ
میں مرہون رہیگی۔ اسواسطے کہ یہ اصل کے تابع ہے اور رہن ایک حق لازمی ہوتا ہے تو اسکا حکم اس تابع تک ساری ہوگا
ف۔ لیکن مرتہن اسکا ضامن نہوگا۔ فان ہلک یہلک بغیر شیء لان الاتباع لا قسط لہا مما یقابل بالاصل
لانہا لم تدخل تحت العقد مقصودا اذ اللفظ لا یتناولہا۔ پھر اگر یہ زوائد تلف ہو جاویں تو مفت تلف
ہونگی یعنی جبکہ مرتہن نے انکو تلف نہیں کیا تو مرتہن کے قرضہ میں سے کچھ ساقط نہوگا اور نہ وہ ضامن ہوگا کیونکہ
امانت ہے اسواسطے کہ تابع چیزوں کے واسطے اس مال سے کوئی حصہ نہیں ہوتا جو اصل کے مقابلہ میں قرار پایا ہے اسواسطے
کہ توابع کا عقد میں داخل ہونا قصدی نہیں ہوتا ہے کیونکہ لفظ انکو شامل نہیں ہے ف۔ پس اگر باندی رہن کی
تو لفظ باندی اسکے بچہ کو شامل نہیں اور نہ بکری کا لفظ اسکے بچہ و اون و صوف کو اور نہ درخت کا لفظ اسکے پھل کو
شامل ہے تو قصداً انکے مقابلہ میں مال نہیں ہے۔ وان ہلک الاصل وبقی النماء افتکہ الراہن بحصتہ یقسم
الدین علی قیمۃ الرہن یوم القبض وقیمۃ النماء یوم الفکاک لان الرہن یصیر مضمونا بالقبض
والزیادۃ تصیر مقصودۃ بالفکاک اذا بقی الی وقتہ والتبع یقابلہ شیء اذا صار مقصودا کولد المبیع
فما اصاب الاصل یسقط من الدین لانہ یقابلہ الاصل مقصودا وما اصاب النماء افتکہ الراہن
لما ذکرنا۔ اور اگر اصل مرہون تلف ہوا اور اسکی بڑھاور باقی رہی تو راہن اس بڑھاور کو بعوض اسکے حصہ کے
فک رہن کرے اور حصہ اسطرح نکالا جاوے کہ کل قرضہ کو اصل مرہون کی اس قیمت پر جو قرضہ کے روز قبض

اور بڑھاوے کے اس قیمت پر جو فک رہن کرنے کے روز ہی تقسیم کیا جاوے (مثلاً بکری کی قیمت یوم الرہن دس درم تھی اور بچہ کی قیمت روز فک رہن بھی دس درم ہی تو دس درم قرضہ ان دو وزن پر تقسیم کرنے سے بچہ کے مقابلہ میں پانچ درم پڑے) اسکی وجہ یہ ہی کہ رہن تو قبضہ کی وجہ سے ضمانتی ہو گیا تھا اور بڑھاوا بوجہ فک رہن کرنے کے اصلی مقصود ہو گئی جبکہ وہ فک رہن کرنے کے وقت تک باقی رہے اور قاعدہ یہ ہی کہ تابع جب مقصود ہو جاوے تو اسکے مقابلہ میں حصہ مال ہو جاتا ہی جیسے مبیع کا بچہ چنانچہ کتاب البیوع میں گزرا پس قرضہ ان دو وزن پر تقسیم کرنے سے جو کچھ بمقابلہ اصل مرہون واقع ہو وہ راہن کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا (کیونکہ مرہون تلف ہو گیا) اسواسطے کہ اسقدر مال بمقابلہ اصل کے مقصوداً واقع ہوا ہی اور جسقدر حصہ بمقابلہ بڑھاوے کے واقع ہو اسکو دیکر راہن فک رہن کرلے بوجہ مذکورہ کہ یہ بھی فک رہن کرنے میں مقصود ہو گئی **ف** — مثال دیگر یہ کہ ماں کے مقابلہ میں ہزار درم قرضہ تھا اور ماں کی قیمت ہزار درم تھی پھر بچہ پیدا ہو کر ہزار درم قیمت کا ہو گیا پس اگر بچہ مر گیا تو مفت گیا اور راہن اسکی ماں کو ہزار درم دیکر چھوڑا وے اور اگر ماں مری اور بچہ باقی رہا یہان تک کہ راہن نے اسکو چھوڑانا چاہا اور اسوقت ہزار درم اسکی قیمت ہی تو کل قرضہ دو وزن پر تقسیم کرنے سے پانچ سو درم بمقابلہ ماں کے اور پانچ سو درم بمقابلہ اس بچہ کے پڑے پس پانچ سو درم دیکر چھوڑا وے اور اگر فک رہن سے پہلے بچہ بھی مر گیا تو بچہ مفت گیا اور مرتہن کا کل قرضہ بمقابلہ اسکی ماں کے جو پہلے مر گئی تھی ساقط ہو گیا۔ک۔ **وصور المسائل علی ہذا الاصل تخرج وقد ذکرنا بعضہا فی کفایۃ المنتہی وتمامہ فی الجامع والزیادات**۔ اور اسی اصل مذکورہ پر مسائل کی صورتین نکلتی ہین اور ہمنے بعض صورتون کو کفایۃ المنتہی مین بیان کیا ہی اور پورا بیان جامع کبیر و زیادات مین ہی۔ **ولو رہن شاۃ بعشرۃ وقیمتہا عشرۃ وقال الراہن للمرتہن احلب الشاۃ فما حلبت فہو لک حلال فحلب وشرب فلا ضمان علیہ فی شیء من ذلک**۔ اور اگر ایک بکری دس درم قیمتی بعوض دس درم قرضہ کے رہن کی اور راہن نے مرتہن سے کہا کہ تو بکری کا دودھ دوہنا پس جو کچھ تو دودھ لیگا وہ تجھے حلال ہی پس مرتہن نے دوہکر پیا تو مرتہن پر اس بارہ مین کچھ ضمان نہو گی **ف** — اگر کہا جاوے کہ ضمان واجب ہونا چاہیے اسواسطے کہ راہن نے دودھ کا مالک کیا حالانکہ اس فعل پر معلق کیا کہ جو تو دوہکر پیے وہ تجھے حلال ہی اور اصول مین معلوم ہوا کہ مالک کرنا بسطح تعلیق بخطر کو قبول نہین کرتا تو تملیک صحیح نہوئی پس ضامن ہو گا جواب یہ کہ تملیک نہین بلکہ اباحت ہی۔ **اما الاباحۃ فیصح تعلیقہا بالشرط والخطر لانہا اطلاق ولیس تملیک فتصح مع الخطر**۔ اباحت ایسی چیز ہی کہ اسکو شرط پر معلق کرنا اور ایسی چیز پر معلق کرنا جسکے حاصل ہونے مین خطرہ ہو صحیح ہوتا ہی اسواسطے کہ اباحت تو اطلاق و اجازت ہی اور یہ تملیک نہین تو اباحت مع الخطر صحیح ہی **ف** — چنانچہ مرتہن کو تصرف ممنوع تھا پس راہن نے اطلاق کر کے اور راہ کھول دی کہ ممانعت دور کر دے تو اسکو شرطیہ طور پر کرنا بھی جائز ہی اور یہ بمنزلہ اسکے ہوا کہ اگر تو میرا مال پاوے تو تیرے واسطے میرے مال سے دو روپیہ مباح ہین اسی طرح جو کچھ تو دودھ لے وہ تیرے واسطے حلال ہی اگرچہ یہ خطرہ ہی کہ شاید بکری دودھ ہی نہ دے تو کچھ حاصل نہو لیکن اباحت کے واسطے تعلیق بخطرہ جائز ہی اور تملیک نہین تاکہ جائز نہو۔ پس جو کچھ مرتہن نے کھا لیا تو سوائے دیانت کے ظاہری حکم یہ ہی کہ وہ اسکا ضامن نہوگا۔ **ولا یسقط شیء من الدین لانہ اتلفہ باذن المالک**۔ اور مرتہن کے قرضہ مین سے کچھ ساقط نہوگا اسواسطے کہ مرتہن نے جو کچھ کھا لیا وہ مالک کی اجازت سے کھا لیا ہی۔ **فان لم یفتک الشاۃ حتی ماتت فی ید المرتہن قسم الدین علی قیمۃ اللبن الذی شرب وعلی قیمۃ الشاۃ فما اصاب الشاۃ سقط وما اصاب اللبن اخذہ المرتہن**

من الراہن لان اللبن تلف علی ملک الراہن بفعل المرتہن والفعل بتسلیط من قبلہ فصار کان الراہن اخذہ واتلفہ فکان مضمونا علیہ فیکون لہ حصتہ من الدین فبقی بحصتہ۔ پھر اگر راہن نے بکری کو نہیں چھوڑایا تھا کہ وہ مرتہن کے قبضہ میں مرگئی (حالانکہ اس اصل کے ساتھ میں بڑھاور یعنی دودھ بھی پیدا ہوا تھا جو مرتہن نے بحکم راہن تلف کرڈالا) تو کل قرضہ اس دودھ کی قیمت پر جو مرتہن نے پیا ہی اور بکری کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے پس جو بکری کے مقابلہ میں پڑے وہ ساقط ہوا۔ (کیونکہ مرہون بطور مضمون تلف ہوا) اور جو حصہ بمقابلہ دودھ کے واقع ہو وہ راہن سے مرتہن وصول کرلیگا (اگرچہ دودھ بھی مرتہن نے کھایا ہی) اسواسطے کہ دودھ تو راہن کی ملک پر مرتہن کے فعل سے تلف کیا گیا اور فعل مذکور راہن کی جانب سے مسلط کرنے پر پیدا ہوا تو ایسا ہوگیا کہ گویا راہن نے اسکو لیکر خود تلف کرڈالا پس اسکی ضمانت راہن پر واجب ٹھہری (کیونکہ وہ مرہون کے تابع تھا) تو اسکا دودھ کے مقابلہ میں بھی قرضہ کا حصہ ہوا پس وہ بعوض اپنے حصہ کے باقی رہا **ف**۔ کیونکہ خود تلف نہیں ہوا تھا بلکہ تلف کرنے سے تلف ہوا تو وہ گویا بمقابلہ اپنے حصہ کے باقی ہی پس راہن اسکا حصہ ادا کرے کہ یہی اسکا فک رہن ہی۔ **و کذلک ولد الشاۃ اذا اذن لہ الراہن فی اکلہ وکذلک جمیع النماء الذی یحدث علی ہذا القیاس**۔ اور اسی طرح بکری کا بچہ جبکہ راہن نے مرتہن کو اسکے ذبح کرکے کھا لینے کی اجازت دی ہو یہی حکم ہی اور اسی طرح ہر ایک بڑھاور جو پیدا ہوئی اسی قیاس پر اسکا بھی حکم ہی **ف**۔ کہ جب راہن کی اجازت سے مرتہن نے تلف کیا پھر اصل مرہون تلف ہوگیا تو بڑھاور کی قیمت اور زوائد کی قیمت پر قرضہ تقسیم کرنے سے جو کچھ بمقابلہ بڑھاور کے نکلے وہ راہن مرتہن کو ادا کریگا اور باقی قرضہ مرتہن ساقط ہوگیا۔ **قال ویجوز الزیادۃ فی الرہن ولا یجوز فی الدین عند ابی حنیفۃ ومحمد رح**۔ امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک رہن میں زیادتی کرنا جائز ہی اور قرضہ میں نہیں جائز ہی **ف**۔ مثلاً سو روپیہ قرض لیا اور بکری رہن کی پھر ایک گائے زیادہ کردی تو دونوں مرہون ہوجاوینگی اور اگر سونے کا کنگن رہن کیا پھر سو روپیہ دیگر لیا تو یہ رہن کا عوض نہیں ہوسکتا۔ **ولا یکون الرہن رہنا بہا** اور اس زائد کے مقابلہ میں مرہون مذکور رہن نہیں ہوجائیگا **ف**۔ بلکہ مرہون تو بمقابلہ قرضہ اول کے رہن رہیگا اور یہ قرضہ دوم بغیر رہن کے ہوگا۔ **وقال ابو یوسف تجوز الزیادۃ فی الدین ایضا**۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ قرضکی زیادتی بھی جائز ہی۔ **وقال زفر والشافعی لا یجوز فیہما والخلاف معہما فی الرہن والثمن والمثمن والمہر والمنکوحۃ سواء وقد ذکرناہ فی البیوع**۔ اور امام شافعی و زفر رح نے فرمایا کہ مرہون یا قرضہ دونوں میں زیادہ کرنا نہیں جائز ہی (یعنے اصل عقد سے ملحق نہوگا) اور امام زفر و شافعی رح کے ساتھ تو رہن و ثمن و مبیع و مہر و منکوحہ سب میں یکساں اختلاف ہی کہ کسی میں زیادتی نہیں جائز ہی اور ہم اسکو کتاب البیوع میں بیان کرچکے ہیں **ف**۔ یعنی باب مرابحہ کی فصل میں مذکور ہی۔ **ولابی یوسف رح فی الخلافیۃ الاخری ان الدین فی باب الرہن کالثمن فی البیع والرہن کالمثمن فیجوز الزیادۃ فیہما کما فی البیع والجامع بینہما الالتحاق باصل العقد للحاجۃ والامکان**۔ اور دلیل امام ابو یوسف رح صورت اختلافیہ یعنی زیادت قرض میں یہ ہی کہ باب رہن میں قرضہ ایسا ہی جیسے بیع میں ثمن ہی اور مرہون ایسا ہی جیسے بیع میں مبیع ہی تو قرضہ و مرہون دونوں میں زیادہ کرنا جائز ہو جیسے بیع کے ثمن و مبیع میں بالاتفاق زیادتی جائز ہی اور دونوں یعنے رہن و بیع میں امر جامع مشترک یہ کہ ضرورت کی وجہ سے اصل عقد سے لاحق ہو اور امکان موجود ہی **ف**۔ یعنی جیسے بیع میں ضرورت کی وجہ سے باوجود امکان کے اصل عقد سے التحاق ہوا ایسی رہن میں ہوسکتا ہی۔ **ولہما وہو القیاس ان الزیادۃ**

Marfat.com

فی الدین یوجب الشیوع فی الرہن وہو غیر مشروع عندنا والزیادۃ فی الرہن توجب الشیوع
فی الدین وہو غیر مانع من صحۃ الرہن - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل اور وہی قیاس ہے یہ ہے کہ قرضہ میں
زیادتی تو رہن کے اندر شیوع پیدا ہوجانے کی موجب ہے اور یہ ہمارے نزدیک مشروع نہیں ہے (گویا نصف بمقابلہ
قرضہ اول اور نصف بمقابلہ قرضہ دوم ہے) اور مرہون میں زیادتی ہونا قرضہ میں شیوع کے موجب ہے حالانکہ یہ شیوع
کچھ صحت رہن سے مانع نہیں ہے - الا تری انہ لو رہن عبدہ بخمس مائۃ من الدین جاز وان کان الدین
الفا وہذا شیوع فی الدین - کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اسنے اپنا غلام اپنے کل قرضہ میں سے بعوض پانچ سو درم
کے رہن کیا تو جائز ہے اگرچہ کل قرضہ ہزار درم ہو اور یہ قرضہ میں شیوع ہے **ف** تو قرضہ کی جانب شیوع ہونا منع
نہیں ہے بلکہ قرضہ میں زیادتی کرکے مرہون میں شیوع پیدا کرنا مضر ہے اور یہ جو تونے گمان کیا کہ جیسے اصل عقد بیع میں
التحاق ہوتا ہے اسی طرح رہن میں ہونا ہے تو یہ باطل ہے - **والالتحاق باصل العقد غیر ممکن فی طرف الدین
لانہ غیر معقود علیہ ولا معقود بہ بل وجوبہ سابق علی الرہن وکذا یبقی بعد انفساخہ والالتحاق
باصل العقد فی بدلی العقد** - اور اصل عقد سے اتصال ہونا قرضہ کی جانب غیر ممکن ہے اسواسطے کہ (عقد میں
معقود علیہ ومعقود بہ ہوتا ہے اور) قرضہ میں معقود علیہ نہیں اور نہ معقود بہ ہے بلکہ قرضہ تو عقد رہن سے پہلے واجب ہوتا ہے اور
اسی طرح فسخ رہن کے بعد بھی قرضہ باقی رہتا ہے حالانکہ اتصال تو اصل عقد سے صرف عقد کے دونوں عوض یعنی معقود علیہ
و بہ میں ہوا کرتا ہے **ف** تو جب قرضہ انمیں سے کوئی نہیں ہے تو اصل عقد سے الحاق اسکے ساتھ کیونکر ممکن ہے
بخلاف البیع لان الثمن بدل یجب بالعقد - برخلاف بیع کے کہ اسمیں ثمن ایسا عوض ہے جو عقد بیع سے
واجب ہوا ہے **ف** اور بیع سے پہلے واجب نہیں تھا پس فرق یہ ہوا کہ بیع میں ثمن تو بے شک ایک عوض
ہے کہ وہ عقد بیع ہی سے واجب ہوا چنانچہ بیع سے پہلے مشتری پر یہ ثمن واجب نہ تھا اور اگر بیع فسخ ہوجاوے
تو بھی واجب نہیں رہ سکتا ہے اور رہن میں قرضہ بمنزلہ ثمن نہیں کیونکہ وہ عقد رہن سے واجب نہیں ہوا حتی کہ
رہن سے پہلے بھی واجب تھا اور اگر رہن فسخ ہوجاوے تو بھی واجب رہیگا پس وہ عقد رہن کے عوض میں معنی
نہیں کہ وہ عقد سے واجب ہوا ہے تو اگر قرضہ زائد کریں تو اصل عقد سے اتصال غیر ممکن ہے کیونکہ قرضہ اصل عقد سے
واجب ہی نہیں ہوا بلکہ رہن تو اسکے بعد بغرض مضبوطی حاصل ہوتا ہے - **ثم اذا صحت الزیادۃ فی الرہن وتسمی
ہذہ زیادۃ قصدیۃ یقسم الدین علی قیمۃ الاصل یوم القبض وعلی قیمۃ الزیادۃ یوم قبضت حتی
لو کانت قیمۃ الزیادۃ یوم قبضہا خمس مائۃ وقیمۃ الاصل یوم القبض الفا والدین الفا یقسم الدین
اثلاثا فی الزیادۃ ثلث الدین وفی الاصل ثلثا الدین اعتبارا بقیمتہما فی وقتی الاعتبار وہذا لان
الضمان فی کل واحد منہما یثبت بالقبض فتعتبر قیمۃ کل واحد منہما وقت القبض** - پھر جب رہن میں
زیادتی صحیح ہوگئی اور اسکو زیادت قصدیہ بولتے ہیں تو کل قرضہ کو اصل کے روز قبضہ کی قیمت پر اور زیادت کے روز
قبضہ کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے (جو ہر ایک کے مقابلہ میں نکلے اسی کے عوض وہ مضمون ہے) چنانچہ اگر زیادت کی قیمت
اپنے مقبوضہ ہونے کے روز پانچ سو درم ہو اور اصل مرہون کی قیمت اپنے مقبوضہ ہونے کے روز ایک ہزار درم ہو
اور کل قرضہ ایک ہزار درم ہے تو قرضہ کے تین حصہ قرار دیئے جاویں پس زیادت کے مقابلہ میں ایک تہائی قرضہ ہوگا اور
اصل مرہون کے مقابلہ میں دو تہائی ہوگا بلحاظ ان دونوں کی قیمت کے جو اعتبار قیمت کے وقت تھی (یعنی وقت قبضہ کے)
اور اسکی وجہ یہ کہ اصل و زیادت ہر ایک کے حق میں تاوان واجب ہونا بوجہ قبضہ کے ہوتا ہے تو قیمت وہ معتبر ہوگی جو

Marfat.com

کے روز تھی - واذا ولدت المرہونۃ ولدا ثم ان الراہن زاد مع الولد عبدا وقیمۃ کل واحد الف فالعبد رہن مع الولد خاصۃ یقسم ما فی الولد علیہ وعلی العبد الزائد لانہ جعلہ زیادۃ مع الولد دون الام ولو کانت الزیادۃ مع الام یقسم الدین علی قیمۃ الام یوم العقد وعلی قیمۃ الزیادۃ یوم القبض فما اصاب الام قسم علیہا وعلی ولدہا لان الزیادۃ دخلت علی الام - اور اگر مرہونہ باندی کے بچہ پیدا ہوا پھر راہن نے بچہ کے ساتھ ایک غلام زیادہ کردیا حالانکہ باندی و بچہ و غلام ہر ایک کی قیمت ہزار درم ہو تو یہ غلام خاصکر بچہ کے ساتھ مرہون ہوگا پس جو حصہ قرضہ کہ بچہ کے مقابلہ مین تھا وہ بچہ و غلام زائد دونون پر تقسیم ہوگا اسواسطے کہ راہن نے غلام مذکور کو باندی کے ساتھ نہین بلکہ خاصکر بچہ کے ساتھ زائد کیا ہی (پس بچہ کا حصہ اس غلام و بچہ پر باعتبار قیمت معتبرہ کے تقسیم ہوکر ہر ایک کے مقابلہ کا مال ضمانتی دریافت کیا جاوے) اور اگر غلام کی زیادتی اس مرہونہ باندی کے ساتھ ہو تو کل قرضہ کو باندی کی قیمت روز عقد پر اور غلام زائد کی قیمت روز قبضہ پر تقسیم کیا جاوے پس جو کچھ باندی کے حصہ مین پڑے وہ اس باندی و اسکے بچہ پر مقسوم ہوگی اسواسطے کہ زیادتی کا داخلہ خاصکر اس باندی پر واقع ہوا ہی - قال فان رہن عبدا یساوی الفا بالف ثم اعطاہ عبدا آخر قیمتہ الف رہنا مکان الاول فالاول رہن حتی یردہ الی الراہن والمرتہن فی الآخر امین حتی یجعلہ مکان الاول - اگر راہن نے ہزار درم قیمت کا غلام بعوض ہزار درم قرضہ کے رہن کیا پھر باہمی رضامندی سے راہن نے دوسرا غلام قیمتی ہزار درم دیا کہ یہ بجائے اول غلام کے رہن ہو تو اول غلام ابھی برابر رہن کے حکم مین رہیگا یہان تک کہ مرتہن اسکو راہن کے قبضہ مین واپس دے (حتی کہ قبل اسکے تلف ہو تو قرضہ ساقط ہوگا) اور دوسرے غلام مین مرتہن برابر امین رہیگا یہان تک کہ اسکو بجائے اول غلام کے قرار دے - ف - حتی کہ قبل اسکے اگر دوسرا غلام تلف ہو جاوے تو امانت مین گیا - لان الاول انما دخل فی ضمانہ بالقبض والدین وہما باقیان فلا یخرج عن الضمان الا بنقض القبض مادام الدین باقیا واذا بقی الاول فی ضمانہ لا یدخل الثانی فی ضمانہ لانہما رضیا بدخول احدہما فیہ لا بدخولہما فاذا رد الاول دخل الثانی فی ضمانہ - اسکی دلیل یہ ہی کہ اول غلام کا ضمانت مین داخل ہونا بوجہ قبضہ و قرضہ کے تھا اور ابھی تک قبضہ و قرضہ دونون باقی ہین تو وہ ضمانت سے خارج نہین ہوگا مگر اسطرح کہ قبضہ توڑ دے جب تک قرضہ باقی ہی (یعنی راہن کو دیدے) اور جب پہلا غلام اسکی ضمانت مین مرہون رہا تو دوسرا غلام اسکی ضمانت مین داخل نہین ہوگا اسواسطے کہ راہن و مرتہن دونون غلامون کے داخل رہن ہونے پر راضی نہین ہوئے بلکہ ان دونون مین سے ایک کے مرہون ہونے پر راضی ہوئے ہین تو جب اول غلام واپس دیا جاوے تب دوسرا غلام اسکی ضمانت مین داخل ہوگا - ثم قیل یشترط تجدید القبض لان ید المرتہن علی الثانی ید امانۃ وید الرہن ید استیفاء وضمان فلا ینوب عنہ کمن لہ علی آخر جیاد فاستوفی زیوفا ظنہا جیادا ثم علم بالزیافۃ وطالبہ بالجیاد واخذہا فان الجیاد امانۃ فی یدہ مالم یرد الزیوف ویجدد القبض - پھر اول غلام واپس کرنے کے بعد بھی دوسرے غلام کے مرہون مضمون ہوجانے کے لیے بعض مشائخ نے کہا کہ اب اسپر جدید قبضہ کرنا شرط ہی اسواسطے کہ دوسرے غلام پر مرتہن کا قبضہ امانتی ہی حالانکہ قبضۂ راہن تو قبضۂ وصولی و ضمانتی ہوتا ہی پس امانتی قبضہ اسکا نائب نہوگا جیسے اس مسئلہ مین کہ زید کے بکر پر کھرے درم واجب تھے پس زید نے کھوٹے درمون کو کھرے سمجھکر وصول کرلیے پھر اسکو کھوٹے ہونا معلوم ہوا تو اسنے مدیون سے مطالبہ کرکے کھرے وصول کرلیے تو ابھی کھرے درم اسکے پاس امانت ہین یہان تک کہ کھوٹے واپس کرکے کھرے

درموں پر جدید قبضہ کرے ف ـــــ حتی کہ جدید قبضہ سے پہلے تلف ہوں تو امانت کا مال گیا مثلاً زید نے لکھنؤ میں کھرے درم وصول کرکے رکھے اور فیض آباد میں جاکر کھرے درم واپس کیے اور ابھی لوٹ کر لکھنؤ نہیں آیا اور جدید قبضہ نہیں کیا تھا کہ کھرے درم ضائع ہوئے تو مدیون کا مال گیا اسی طرح امانتی غلام در رہن میں سمجھنا چاہیے ــ و قیل لایشترط لان الرہن تبرع کالہبۃ علی ما بیناہ من قبل وقبض الامانۃ ینوب عن قبض الہبۃ ولان الرہن عینہ امانۃ والقبض یرد علی العین فینوب قبض الامانۃ عن قبض العین ـ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دوسرے غلام پر جدید قبضہ شرط نہیں ہے ـ اول اس دلیل سے کہ رہن تو عقد تبرع مانند ہبہ ہے چنانچہ ہمنے ابتدائے کتاب میں اسکو بیان کیا ہے اور قبضہ امانت قبضۂ ہبہ کا نائب ہوجاتا ہے (مثلاً زید کے پاس بکر کا غلام امانت ہو پھر بکر نے اسکو یہ غلام ہبہ کیا تو کہتے ہی ہبہ پورا کیا کیونکہ قبضہ تو پہلے سے موجود ہے اور امانتی قبضہ اس قبضہ ہبہ کا نائب ہوگیا) اور دوم اس دلیل سے کہ مرہون کا عین تو امانت ہوتا ہے (صرف مالیت مضمون ہوتی ہے) اور قبضہ کا ورود تو عین پر ہوتا ہے پس قبضہ عین کے واسطے امانتی قبضہ نائب ہوجائیگا ف ـــــ تو جدید قبضہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے ـ مترجم کہتا ہے کہ یہ آسان قول ہے ـ ولو ابرأ المرتہن الراہن عن الدین او وہبہ منہ ثم ہلک الرہن فی ید المرتہن یہلک بغیر شئی استحساناً خلافاً لزفر رح لان الرہن مضمون بالدین او بجہتہ عند توہم الوجود کما فی الدین الموعود ولم یبق الدین بالابراء او الہبۃ ولا جہتہ لسقوطہ الا اذا احدث منعا لانہ یصیر بہ غاصبا اذ لم یبق لہ ولایۃ المنع وکذا اذا ارتہنت المرأۃ بالصداق فابرأتہ او وہبتہ او ارتدت والعیاذ باللہ قبل الدخول او اختلعت منہ علی صداقہا ثم ہلک الرہن فی یدہا یہلک بغیر شئی فی ہذا کلہ ولم تضمن شیئا لسقوط الدین کما فی الابراء ـ اگر مرتہن نے راہن کو قرضہ سے بری کیا یا قرضہ اسکو ہبہ کردیا (حتی کہ ہبہ کرنے ہی پورا ہوگیا) پھر مرتہن کے قبضہ میں مرہون تلف ہوگیا تو استحساناً وہ مفت تلف ہوگا اور اسمیں زفر رح کا اختلاف ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ رہن کا مضمون ہونا بمقابلہ قرضہ کے ہے یا قرضہ کی وجہ سے ہے جو بوہم وجود قرضہ جیسے موعود قرضہ میں ہوتا ہے اور بیان قرضہ بوجہ بری یا ہبہ کرنے کے باقی نہیں رہا اور قرضہ کی جہت بھی اسوجہ سے نہیں کہ قرضہ ساقط ہوگیا تو ضامن نہیں رہا مگر آنکہ وہ راہن کے طلب کرنے پر مرہون دینے سے انکار کرے تو ضامن ہوجائیگا اسواسطے کہ وہ غاصب ہوجائیگا کیونکہ اب اسکو روکنے کی ولایت باقی نہیں رہی تھی ـ اور اسی طرح اگر عورت نے اپنی مہر کے عوض رہن لیا پھر شوہر کو مہر سے بری کیا یا مہر اسکو ہبہ کردیا یا نعوذ باللہ من ذلک عورت مرتدہ ہوگئی قبل اسکے کہ دخول واقع ہو (حتی کہ مہر ساقط ہوگیا) یا بعد دخول کے اسنے اپنی مہر پر شوہر سے خلع لیا (حتی کہ مہر ساقط ہوا) پھر مرہون اس عورت کے قبضہ میں تلف ہوگیا تو ان سب صورتوں میں مفت تلف ہوگا یعنی عورت کچھ ضامنہ نہوگی ـ اسواسطے کہ دین مہر تو مانند بری کرنے کے ساقط ہوچکا تھا ف ـــــ پس مرہون اسکے قبضہ میں بطور امانت باقی تھا ـ ولو استوفی المرتہن الدین بایفاء الراہن او بایفاء المتطوع ثم ہلک الرہن فی یدہ یہلک بالدین ویجب علیہ رد ما استوفی الی من استوفی منہ وہو من علیہ او المتطوع بخلاف الابراء اور اگر مرتہن نے قرضہ وصول کرلیا خواہ راہن سے وصول کیا یا کسی متطوع یعنے احسان کرکے ادا کرنے والے سے وصول کیا پھر مرتہن کے پاس مرہون تلف ہوا تو وہ بعوض قرضہ کے تلف ہوا اور مرتہن پر واجب ہے کہ اسنے جو کچھ وصول کیا ہے وہ جس سے وصول کیا اسکو واپس دے اور وہ راہن ہے یا متطوع ہے برخلاف مرتہن کے بری کرنے کے ف ـــــ چنانچہ اوپر گذرا کہ اگر مرتہن نے بری کیا ہو پھر مرہون تلف ہوا تو ضامن نہیں ہے ـ وجہ الفرق ... بالابراء یسقط الدین اصلا

کما ذکرنا و بالاستیفاء لا یسقط لقیام الموجب - اور ابراء و استیفاء میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ابراء سے قرضہ اصل سے ساقط ہو جاتا ہے (خواہ قرض لیا ہو یا اُدھار فن یا کرایہ یا مہر ہو) چنانچہ ہم اوپر بیان کر چکے اور استیفاء کی وجہ سے اصل سے قرضہ ساقط نہیں ہوتا کیونکہ موجب قرضہ موجود ہے ف --- یعنی جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا وہ نیست نہیں ہوا مثلاً کوئی چیز اُدھار خریدی تھی یا اجارہ کا کرایہ تھا یا مہر تھا غرض کہ جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا وہ بدستور موجود ہے - الا انہ یتعذر الاستیفاء لعدم الفائدہ لانہ یعقب مطالبہ مثلہ فاما ہو فی نفسہ فقائم فاذا ہلک یتقرر الاستیفاء الاول فانتقض الاستیفاء الثانی - لیکن بات یہ ہے کہ وصول کرنا محال ہے کیونکہ اسمیں کچھ فائدہ نہیں اسلیے کہ مرتہن سے اسکے پیچھے اسکے مثل مطالبہ لگا ہوا ہے یعنے اگر مرتہن نے راہن سے جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا ہے قرضہ کا مطالبہ کیا تو راہن اس سے اپنے مرہون کا مطالبہ کریگا یا جو ادا کیا اسکا مطالبہ کریگا تو بیفائدہ ہے ہاں جو امر موجب قرضہ تھا وہ بذات خود قائم ہے پس جب رہن تلف ہو گیا تو وصول اول متقرر ہو گیا پس دوسرا وصول ٹوٹ گیا ف --- لہٰذا راہن یا متطوع سے جو وصول کیا ہے وہ واپس کرنا واجب ہے کیونکہ ایک بار وصول کے بعد دوبارہ اسکو وصول کا استحقاق نہیں ہے - وکذا اذا اشتری بالدین عینا او صالح عنہ علی عین لانہ استیفاء - اور اسی طرح اگر قرضہ کے عوض مدیون سے کوئی چیز خریدی یا قرضہ سے کسی مال عین پر صلح کر لی تو بھی یہی حکم ہے اسواسطے کہ یہ بھی استیفاء قرضہ ہے ف --- یعنی خرید و صلح ہر ایک وصول ہے تو مرتہن پر مرہون واپس کرنا واجب ہے اگر باقی ہو یا اسکی قیمت اگر واپسی سے پہلے تلف ہو گئے - اقول میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ امر مذکور استیفاء ہے تو مرہون تلف ہونے میں دوبارہ وصول نہیں پاویگا بلکہ مرہون سے وصول متقرر ہو چکا پس خرید و صلح ٹوٹ جائیگی حتی کہ عین مذکور واپس کرے اور اگر یہ مال عین جو خریدا یا جسپر صلح کی ہے یہ بھی تلف ہوا تو اسکی قیمت واپس دے - وکذلک اذا احال الراہن المرتہن بالدین علی غیرہ ثم ہلک الرہن بطلت الحوالۃ ویہلک بالدین لانہ فی معنی البراءۃ بطریق الاداء لانہ یزول بہ عن ملک المحیل مثل ما کان لہ علی المحتال علیہ او ما یرجع علیہ بہ ان لم یکن للمحیل علی المحتال علیہ دین لانہ بمنزلۃ الوکیل - اور اسی طرح اگر راہن نے مرتہن کو قرضہ کے لیے غیر پر اترائی کر دی مثلاً زید پر حوالہ کر دیا حتی کہ راہن بری ہو گیا پھر مرہون تلف ہو گیا تو حوالہ مذکورہ باطل ہو گیا اور مرہون کا تلف ہونا بعوض قرضہ کے قرار دیا جائیگا اسواسطے کہ حوالہ بھی ادا کے طریق پر برارت حاصل کرنے کے معنی میں ہے یعنی گویا راہن نے ادا کر کے برارت حاصل کی اسواسطے کہ ایسا کرنے سے محیل یعنے راہن نے جسقدر مال کا حوالہ کیا اسی قدر محتال علیہ (زید) پر جو محیل کا آتا ہے اسمیں سے زائل ہو جائیگا یا محتال علیہ اسی قدر اس سے واپس پاویگا اگر محیل کا محتال علیہ پر کچھ قرضہ نہ ہو اسواسطے کہ محتال علیہ اس صورت میں بمنزلہ وکیل محیل کے ہے ف --- اور وکیل نے بحکم موکل جو کچھ خرچ کیا وہ موکل سے واپس لے سکتا ہے - وکذا لو تصادقا علی ان لا دین ثم ہلک الرہن یہلک بالدین لتوہم وجوب الدین بالتصادق علی قیامہ فیکون الجہۃ باقیۃ بخلاف الابراء واللہ تعالے اعلم - اور اسی طرح اگر راہن و مرتہن نے باہم اتفاقی اقرار کیا کہ مرتہن کا قرضہ کچھ نہیں ہے پھر مرہون قبضہ مرتہن میں تلف ہوا تو قرضہ کے عوض تلف ہوگا (مثلاً پہلے مرتہن نے دعوی کر کے پانچ سو درم کے عوض رہن لیا تھا پھر تصادق کیا کہ قرضہ نہیں ہے تو مرہون تلف ہونا اسی مقدار پانچ سو درم کے عوض قرار دیا جائیگا) کیونکہ قرضہ واجب ہونے کا توہم اس بنا پر باقی ہے کہ آئندہ دونوں قرضہ موجود ہونے پر اتفاق کریں تو جہت قرضہ ابھی موجود ہے برخلاف ابراء کے کہ اسمیں اصل سے قرضہ ساقط ہو گیا

تعالے اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

کتاب الجنایات

یہ کتاب جنایات کے بیان میں ہے

جنایات جمع جنایت پس جنایت اگر نفس پر ہو تو قتل ہے اور اگر نفس سے کم ہو تو تعدی کسی ایسے عضو پر ہوگی جسکا قصاص
ہے جو قولہ تعالے النفس بالنفس والعین بالعین الخ مین مذکور ہے یا ایسے عضو پر ہوگی جسکے واسطے جرمانہ ہے۔ م۔ **قال
القتل علے خمسة اوجه عمد وشبه عمد وخطأ وما اجری مجری الخطأ والقتل بسبب۔** قدوری رح نے کہا
کہ قتل پانچ وجہ پر ہے۔ ۱۔ قتل عمد۔ ۲۔ قتل شبہ عمد۔ ۳۔ قتل خطأ۔ ۴۔ قتل جو بمنزلہ قتل خطأ ہو۔ ۵۔ قتل جو کسی
سبب سے ہو **ف** جیسے بوجہ قصاص یا رہزنی یا زناکاری کے قتل کیا گیا۔ اور مترجم کہتا ہے کہ اسمین تعزیری قتل
بھی شامل ہے یا جو شخص لوگون کو گلا گھونٹ کر مار ڈالتا ہو یا کسی نے اپنی زوجہ یا مان بہن وغیرہ محرمہ کے ساتھ زنا کرتے
دیکھکر قتل کر دیا تو وہ گنہگار نہین ہے یہ بھی اسی سبب مین شامل ہے۔ **والمراد بیان قتل تتعلق به الاحکام۔**
اور مراد ایسے قتل کا بیان ہے جس سے احکام متعلق ہون **ف** یعنی فعل کے واقعات بیان کرنا منظور نہین
بلکہ یہ تقسیم بلحاظ احکام کے ہے چنانچہ قتل سے کبھی قصاص واجب ہوتا ہے اور کبھی دیت اور بعض قتل سے میراث سے
محروم ہو جاتا ہے اور کبھی قتل مین شرع کا حق متعلق ہونے سے امام یعنی نائب شرع مدعی ہے اور کبھی بندہ مدعی ہوتا ہے
غرضکہ بلحاظ تعلق احکام کے تقسیم مقصود ہے۔ **قال فالعمد ما تعمد ضربه بالسلاح او ما اجری مجری السلاح
کالمحدد من الخشب ولیطة القصب والمروة المحددة والنار لان العمد هو القصد ولا یوقف علیه
الا بدلیله وهو استعمال الآلة القاتلة فکان متعمدا فیه عند ذلک۔** پس قتل عمد وہ قتل ہے کہ عمداً اسکو
ہتھیار سے یا جو قائم مقام ہتھیار کے ہو اس سے مارے جیسے دھاردار لکڑی اور نرکل یا بانس و سنگ مرقہ جسمین
دھار ہو اور جیسے آگ۔ اس دلیل سے کہ عمد کے معنی قصد ہین اور اسپر وقوف نہین ہو سکتا مگر بدلیل اور وہ اسطرح کہ
قتل مین ایسے آلہ کا استعمال کیا جو قاتل ہے تو ایسے آلہ کے استعمال کرنے کے وقت وہ قتل مین متعمد ہوگا **ف**
جیسے خود اقرار کرے کہ مین نے عمداً قتل کیا تو وہ اپنے اقرار پر ماخوذ ہوگا اگرچہ دروغ ہو پس حاصل یہ کہ عمداً قتل اس
دلیل سے ثبوت ہو جائیگا کہ اسنے مارنے مین ایسا آلہ استعمال کیا جو قاتل ہوتا ہے کیونکہ جب اسکو معلوم ہے کہ اس
آلہ کے استعمال سے یہ مقتول ہو جائیگا پھر بھی استعمال کیا تو یہ دلیل ہے کہ اسنے قصداً قتل کرنے کی خواہش کی۔ **و
موجب ذلک المأثم لقوله تعالے ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآیة۔** اور ایسے قتل عمد کا موجب
یعنے حکم لازم یہ کہ قاتل سخت گنہگار ہے یعنے کبیرہ گناہ ہے بدلیل قولہ تعالے ومن یقتل مؤمنا متعمدا الآیة۔ یعنی جس شخص
نے کسی مومن کو متعمداً قتل کیا تو اسکی سزا جہنم ہے درحالیکہ اسمین خلود ہوگا **ف** خلود یعنی دوام ہے اور اہل السنة
سب اجماع رکھتے ہین اور یہی صحابہ وتابعین رضی اللہ عنہم سے متواتر ہے کہ یہان ایسا دوام مراد نہین جو کبھی منقطع نہو
جیسے کافرون کے حق مین دوام ہے پس سوائے شرک وکفر کے کوئی گناہ بندہ کو کافر نہین کرتا۔ پس اگر خلود یعنی
دوام ابدی بلا انقطاع ہو تو آیت۔ من تعمد بنظر ایمان ہے یعنے کسی شافع وغیرہ نے کسی مومن کو بوجہ اسکے ایمان کے
عمداً قتل کیا یعنے اسکے ایمان کی کچھ پروا نہ کی بلکہ باعث قتل یہی ایمان ہوا تو وہ کافر ہے اس دائمی جہنم مین ہوگا
اور کبھی خلود ایک زمانہ دراز تک کے واسطے بولا جاتا ہے تو قتل عمد راجع بقتل ہے یعنے یہ فعل عمداً ہوا اور اسکے ایمان
کی وجہ سے تعمد نہین کیا بلکہ کسی عداوت دنیاوی وغیرہ کے باعث سے قتل کیا۔ اور توضیح مقام یہ ہے کہ متعمداً قتل کے معنی

Marfat.com

قصداً قتل ہو اور یہ ظاہر معنی بالاجماع مراد نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر محصن نے زنا کیا اور وہ رجم کیا گیا تو شرع کی طرف سے
یہ عمداً قتل ہو اسواسطے کہ تعمد کرکے اسکو قتل کرتے ہیں پس لازم آویگا کہ اسکا قتل کرنے والا دائمی جہنمی ہو یا قاتل کو
قصاص میں قتل کیا گیا تو قاتل کیونکر دائمی جہنمی ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ معتزلہ کے نزدیک قاتل مرتکب کبیرہ ہو کر کافر
ہو گیا اور زانی مرتکب کبیرہ ہو کر کافر ہو گیا۔ میں کہتا ہوں کہ ہم اسکی صورت یہ لیتے ہیں کہ قاتل نے بعد قتل کے نادم
ہو کر توبہ کی تو وہ مومن ہوا پھر ولی مقتول نے قصاص لیا تو کیا ولی مذکور ایک مومن کا قاتل عمدی ہو کر دائمی جہنمی ہوا اور
اگر تم یہ زعم کرو کہ قاتل کے واسطے توبہ نہیں ہو تو یہ محض جہالت و باطل ہو اسواسطے کہ کفر و بت پرستی و جمیع گناہوں سے
اللہ تعالے نے توبہ رکھی ہو حتی کہ اگر کسی کافر نے حالت کفر میں ارتکاب قتل کیا ہو حتی کہ مومن کو قتل کیا ہو پھر وہ اسلام
لاوے تو بالاجماع مسلمان ہو جائیگا تو ایمان کیونکر نہ قبول ہوگی پس قاتل مذکور و زانی مذکور مومن بلاشبہہ ہو اور تمام
معتزلہ بعد توبہ کے اسکے ایمان کے قائل ہیں بلکہ امت میں سے کسی کو اسمیں خلاف نہیں ہو پس بلاشبہ یہ مومن بوجہ
قصاص و زنا کے عمداً قتل کیا جاتا ہو اور کسی کے نزدیک اسکے قاتل کے واسطے کچھ گناہ نہیں ہو تو معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ
بالا اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہو کیونکہ ان دونوں کو نکالنے کے واسطے یہ تاویل ضرور ہو کہ اگر مومن کو متعمداً بغیر حق کے
قتل کرے اور جب یہ آیت اول ہو تو اسکے معنی ضرور وہ لینے چاہئیں جو آیت محکم کے موافق ہوں اور آیت محکم یہ ہو
کہ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء الآیہ۔ یعنی اللہ تعالے اس فعل کو نہیں بخشتا کہ اسکے ساتھ
شرک کیا جاوے اور اس سے کم جسکے واسطے چاہے بخشتا ہو۔ تو معلوم ہوا کہ سوائے شرک کے سب گناہ ایمان سے
خارج نہیں کرتے ہیں ورنہ وہ شرک میں پڑ جاوے تو قتل مومن سے بھی وہ ایمان سے خارج نہیں ہوا پس شرک کی طرح
اسکا مرتکب دائمی جہنمی نہوگا تو معلوم ہوا کہ اس آیت میں خلود کے معنی اگر دوام مثل کفار کے ہو تو ضرور تعمد کے معنی ایسے
طور پر قتل ہو کہ ایمان سے خارج ہو جاوے اور اگر خلود کے معنی مدت دراز تک پڑا رہنا تو کچھ مشکل نہیں کہ وہ مدت دراز
تک سزا پاوے اور اظہر یہ ہو کہ عمدی قتل بیان بلا تاویل و حجت شرعی ہو پس حجت شرعی سے مومن کو قتل کرنا موجب نہیں
اور تاویل سے قتل کرنا بھی اس سزا کا موجب نہیں بدلیل قولہ تعالے و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا الآیہ یعنی اگر
مومنوں کے دو گروہ باہم قتال کریں آخر تک۔ اس آیت میں اللہ تعالے نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا حالانکہ لڑائی میں
انھوں نے باہم ایک دوسرے کو قتل کیا پس مومن کے واسطے دائمی خلود نہیں کیونکہ انکا باہمی قتال بوجہ تاویل کے ہو
اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تاویل کا نفس الامر میں حق ہونا شرط نہیں ہو کیونکہ دونوں فریق میں سے در حقیقت ایک لامحالہ
ناحق پر ہوگا لیکن اللہ تعالے نے اسکو اسوجہ سے معذور رکھا کہ وہ اپنے نزدیک حق جانتا ہو اگرچہ بعد فہمایش کے وہ
خطا وار نکلے تو معلوم ہو گیا کہ آیت میں تاویل کے بغیر قتل ہونا مومن سے ایمانی عداوت کی طرف راجع ہوگا اور یہ موجب کفر
ہو۔ فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ بالجملہ قتل عمد موجب گناہ شدید ہو۔ بدلیل آیت کریمہ۔ م۔ وقد نطق بہ غیر واحد
من السنۃ۔ اور اسی کے ساتھ بہتیری سنن ناطق ہیں۔ وعلیہ انعقد اجماع الامۃ۔ اور اسی پر اجماع امت منعقد
ہو ف۔ احادیث میں سے۔ ۱۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جو شخص گواہی دیتا ہو کہ لا الہ الا اللہ و
رسول اللہ ہوں یعنے اللہ تعالی کی وحدانیت و محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی صدق رسالت کا شاہد ہو تو اسکا خون حلال نہیں
سوائے تین باتوں میں سے ایک بات کے کہ محصن زنا کرے یا بقصاص نفس یا دین چھوڑ کر جماعت سے جدا ہو۔ رواہ
۲۔ حدیث عائشہ رض مرفوعاً بمثل حدیث ابن مسعود رض۔ رواہ مسلم۔ ۳۔ یہی معنی حدیث ابن عمر رض میں مرفوعاً بروا
۴۔ و حدیث ابو ہریرہ مرفوعاً بمثل حدیث ابن عمر رض بروایت صحیحین۔ ۵۔ حدیث انس رض بمثل مذکور بروایۃ

Marfat.com

۶۔ وحدیث جابر رضہ بروایت مسلم۔ ۷۔ حدیث حجۃ الوداع ابوبکرہ رضی اللہ عنہ بروایت شیخین۔ ۸۔ حدیث حجۃ الوداع بروایت ابن عمر رضہ بروایت بخاری۔ ۹۔ حدیث ابن عباس رضہ ایضًا بروایت بخاری۔ ۱۰۔ حدیث ابوالدرداء رضہ بروایت ابوداؤد فی الفتن۔ ۱۱۔ حدیث ابن عمر رضہ مرفوعًا کہ ہمیشہ مومن دنیا مین فسحت مین رہیگا جب تک خون حرام کا مرتکب نہو۔ رواہ البخاری۔ ۱۲۔ حدیث معاویہ رضہ بروایت نسائی۔ اور اس باب مین مسانید و معاجم مین اخبار و آثار بکثرت ہین۔ اور اجماع امت خود مستفیض و متواتر ہے۔ م۔ ع۔ پس نص وحدیث مشہور و اجماع امت سے یہ امر ثابت ہے کہ مومن کے قاتل متعمد پر کبیرہ گناہ کا مواخذہ سخت ہے۔ قال والقود لقولہ تعالے کتب علیکم القصاص فے القتلے الآیۃ۔ اور قاتل عمد پر قصاص دنیا ہی واجب ہے بدلیل قولہ تعالے کتب علیکم القصاص الآیۃ یعنی تم پر مقتولون کے بارہ مین قصاص مفروض کیا گیا ہے۔ ف۔ پس ظاہر آیت تو اس مقام پر قصاص ہر مقتول کے واسطے واجب کرتی ہے۔ الا انہ تقید بوصف العمدیۃ۔ لیکن آیت کریمہ مقید بوصف عمدی ہے ف۔ یعنی قاتل نے جب عمدًا قتل کیا ہو تو قصاص مفروض ہے اور غایت تؤلیف کے واسطے آیت کو مطلق لباس مین ظاہر فرمایا اور بیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی تقیید بوصف عمد ظاہر کی۔ لقولہ علیہ السلام العمد قود۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عمد قصاص ہے ف۔ یعنی قتل عمد موجب قصاص ہے الا آنکہ ولی مقتول عفو کرے۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس رضہ والطبرانی و اسحٰق ولیکن اسناد ضعیف ہے اور قوی حدیث سنن اربعہ مین یہ جزو واقع ہے۔ ولان الجنایۃ بہا تتکامل وحکمۃ الزجر علیہا تتوفر۔ اور اس دلیل سے کہ جرم قتل اسی صفت تعمد کے ساتھ پورا ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ زجر کی حکمت بھرپور نافع ہے۔ یعنی زجر کو مقتضی ہو جاتی ہے۔ والعقوبۃ المتناہیۃ لا شرع لہا دون ذلک۔ اور عقوبت انتہائی کے واسطے سوائے قصاص کے کوئی شرع نہین ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ قصاص اسی وقت ہوگا کہ جب جرم کامل و منتہی ہو اور یہ قتل عمدًا ہے تو عمدی سے کم مین قصاص نہین ہو سکتا ورنہ جب کامل درجہ کا منتہی جرم ہو تو اسکی سزا دیگر ہو اور یہ تدارد ہے پس معلوم ہوا کہ قتل عمد مین آخرت مین گناہ کبیرہ ہے اور دنیا مین سزائے قصاص ہے۔ الا ان یعفو الاولیاء او یصالحوا لان الحق لہم۔ مگر آنکہ مقتول کے اولیاء قاتل کو عفو کرین یا اس سے صلح کرین اسواسطے کہ حق قصاص تو انھین کے لیے ثابت ہے ف۔ پس اگر بعض اولیاء نے عفو کیا اور اسی درجہ کے بعض نے قصاص چاہا تو بھی قصاص ساقط ہو گیا کیونکہ اسکے جزو نہین ہو سکتے ہین۔ ثم ہو واجب عینا ولیس للولی اخذ الدیۃ الا برضاء القاتل وہو احد قولی الشافعی رح۔ پھر قصاص فرض عین ہوتا ہے (حتی کہ قاتل کی طرف سے دوسرا اپنے اوپر نہین لے سکتا ہے۔) اور ولی مقتول کو یہ اختیار نہین ہوتا کہ قاتل عمد سے دیت لے مگر جبھی کہ وہ راضی ہو اور یہی امام شافعی رح کے دو قول مین سے ایک قول ہے۔ الا ان لہ حق العدول الی المال من غیر مرضاۃ القاتل لانہ تعین مدفعا للہلاک فیجوز بدون رضاہ۔ لیکن امام شافعی رح کے نزدیک اتنی بات ہے کہ ولی مقتول کو قصاص سے مال کی طرف عدول کرنا بدون رضامندی قاتل کے جائز ہے اسواسطے کہ قاتل سے ہلاکت دور کرنے والا یہی طریقہ متعین ہے تو وہ بدون رضامندی قاتل کے جائز ہے ف۔ یعنی اگر قاتل یا کسی شخص سے اسکی جان برباد ہونے سے بچاؤ ممکن ہو تو اسپر یہ واجب ہوتا ہے حتی کہ جو شخص بھوک وغیرہ سے مرا جاتا ہو تو اسپر مردار یا سور یا شراب سے جان بچانا فرض ہے اور قاتل مذکور کی جان بچانی صرف اسی طریقہ سے ممکن ہے کہ ولی مقتول اس سے دیت پر راضی ہو جاوے تو جب اسکا راضی ہونا ممکن ہے تو قاتل مذکور پر راضی کرنا واجب ہے پس جب ولی خود راضی ہو گیا تو قاتل مذکور پر نفاذ بدرجۂ اولے ہوگا اور اسکے راضی ہونے کا کچھ اعتبار نہین ہے کیونکہ وہ جیسے دوسرے کو قتل کرنے مین جرم کبیرہ ہوا اسی طرح اب ولی کے دیت منظور کرنے مین اسکا انکار

اپنی جان ہلاک کرنے پر آمادگی ہو تو اسکے فعل کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ یہ تو امام شافعی رح کا ایک قول ہے کہ قصاص واجب معین ہے بلکہ ولی مقتول کو بدون رضائے قاتل کے دیت کی جانب عدول جائز ہے۔ وفی قول الواجب احدھما لا بعینہ ویتعین باختیارہ۔ اور امام شافعی رح کے دوسرے قول میں یہ آیا کہ قصاص و دیت میں سے ایک غیر معین واجب ہے اور ولی مقتول کے اختیار سے معین ہو جاتا ہے ف۔ پس اگر ولی مقتول نے قصاص اختیار کیا تو قصاص معین ہو گیا اور اگر دیت اختیار کی تو دیت متعین ہو گئی۔ لان حق العبد شرع جابرا وفی کل واحد نوع جبر فیتخیر۔ اسواسطے کہ بندہ کا حق تو جبر نقصان کے واسطے مشروع ہوا اور قصاص و دیت ہر ایک میں ایک طور سے جبر نقصان ہوتا ہے پس ولی مختار ہے ف۔ چاہے قصاص لے اور چاہے دیت لے۔ یعنی قاتل کے فعل سے اہل مقتول کو نقصان ظاہری پہونچا اور مقتول اپنے دیون وغیرہ ادا نہیں کرسکا پس ولی مقتول کو اختیار دیا جاتا ہے کہ قاتل کی جان و مال سے اپنی مصلحت کے موافق عوض لے تو اسکو اختیار ہے چاہے قصاص لے یا دیت منظور کرے لیکن جو امر اسنے اختیار کیا وہ متعین ہو جائیگا حتی کہ اگر دیت منظور کی تو یہی بعینہ واجب ہو گئی اور آیندہ وہ قصاص اختیار نہیں کرسکتا ہے۔ اور یہی مذہب جمہور اہل حدیث کا اور ایک روایت مالک رح سے ہے کیونکہ حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ جس شخص نے متعمداً قتل کیا تو وہ اولیائے مقتول کو دیا جائیگا پس وہ چاہیں اسکو قتل کریں یا اس سے دیت لے لیں۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ابو شریح الکعبی رضی اللہ عنہ میں خطبہ فتح مکہ میں وارد ہے کہ پھر میرے اس کلام کے بعد جسنے کسی کو قتل کیا تو مقتول کے لوگ دو باتوں میں مختار ہیں چاہیں دیت لیں اور چاہیں قتل کریں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی اور یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں بھی مذکور ہے۔ رواہ الجماعۃ الستۃ۔ پس یہ دلائل ہیں کہ جن سے نکالا گیا کہ ولی مقتول کو قصاص یا دیت میں اختیار ہے اور مترجم کہتا ہے کہ اسمیں کچھ کلام نہیں کہ ولی کو یہ اختیار باقی ہے اسوجہ سے کہ قاتل جب مارے جانے کے واسطے جان سے مایوس ہے اور اس حالت میں ولی مقتول دیت پر راضی ہو تو قاتل کی عین مراد اور نعمت غیر مترقبہ ہے پس قاتل کی طرف سے رضامندی دریافت کرنا کچھ ضروری نہیں ہے اور احادیث کا اخراج اسی بناء پر ہے لیکن کلام تو یہ ہے کہ موجب اصل کیا چیز ہے آیا قصاص ہے یا دیت ہے تو دلائل مجموع مفید ہیں کہ اصل قصاص ہے اور دیت گویا عفو ہے چنانچہ ابن عباس رض نے قولہ تعالے فمن عفی لہ من اخیہ شئی۔ میں کہا کہ قتل عمد میں دیت قبول کرنا عفو ہے۔ رواہ البخاری والنسائی۔ حتی کہ اگر قاتل نے دیت دینی منظور کی تو ولی مقتول کے واسطے حق قصاص ہے۔ ولنا ما تلونا من الکتاب۔ اور ہمارے واسطے دلیل اول تو کتاب ہے جو ہمنے تلاوت کی ف۔ کتب علیکم القصاص فی القتلی۔ یعنے قتل عمد میں تم پر قصاص مفروض کیا گیا پس موجب اصلی اسمیں قصاص ہے اور دیت کی طرف عدول کرنا تو عفو میں داخل ہے۔ وروینا من السنۃ۔ اور دلیل دوم وہ حدیث ہے جو ہمنے روایت کی ف۔ کہ العمد قود یعنی موجب عمد تو قصاص ہے پس عمد کا موجب اسی میں منحصر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ سنن مرفوعہ میں طویل حدیث کا ایک جزو یہ واقع ہوا اور اسکی اسناد بقول شیخ مشائخنا ابن حجر رح قوی ہے۔ ولان المال لا یصلح موجبا لعدم المماثلۃ والقصاص یصلح للتماثل۔ اور دلیل سوم یہ کہ مال دیت اس قتل کا موجب نہیں ہوسکتا کیونکہ مقتول کی جان میں اور مال دیت میں مماثلت نہیں ہے اور قصاص البتہ اسکا موجب ہے کیونکہ قاتل و مقتول میں مماثلت ہے ف۔ تو قتل عمد کا موجب و حکم لازم یہ کہ مقتول کے خون بہا کا مماثل ادا ہو پس قاتل ہی اسکا موجب ہونے کے لائق ہے نہ دیت۔ وفیہ مصلحۃ الاحیاء زجرا وجبرا فیتعین۔ اور قصاص ہی میں احیاء کی حکمت اور راہ زجر و جبر پوری ملتی ہے تو یہی متعین ہے ف۔ چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا

ولکم فی القصاص حیاۃ یا اولی الالباب یعنی اے اہل عقل تمہارے واسطے قصاص مشروع کرنے میں حیات ہے ۔ بدین معنی کہ جب قاتل قتل کیا گیا تو آئندہ لوگوں کو زجر ہوگا کہ اس ارتکاب سے کیا فائدہ کہ آخر جان اور جان کا اور پریشانی اٹھائی ۔ اور مقتول و اون نے اگر اپنا وارث کھویا تو قاتل کے لوگون نے بھی برباد کیا پس قصاص مین زجر بھی موجود ہی اور بنظر بندہ کے بھی مصلحت جبر بیان کی گئی وہ بھی موجود ہی ۔ وفی الخطاء وجوب المال ضرورۃ صون الدم عن الاہدار ۔ اور قتل خطا کی صورت مین مال واجب ہونا صرف اس ضرورت سے کہ خون رایگان ہونے سے محفوظ رہے ف یعنی قتل خطا کی صورت مین جو دیت لازم آتی ہی اگرچہ اسمین بھی مماثلت نہین ہی لیکن بنظر موجب اصلی نہین بلکہ خلاف قیاس ہی بدین معنی کہ جان تلف کرنا امر شدید ہی اور چونکہ قاتل نے عذر کیا کہ خطا ہی اور عمداً نہین ہی اور حالات سے بھی یہ امر متعین نہین ہوتا کہ عمد ہی تو یہ اعتذار اس امر کا موجب ہی کہ اگرچہ کیونکہ خطا و عمد مین فرق ہی پس وہ نفوس ضائع کرنے پر دلیر نہین کہ ہر شخص کی جان اس سے معرض خطر مین ہو مگر بے احتیاطی کا ملزم ہی کیونکہ امر خطیر تھا اسنے ایسی بداحتیاطی کی کہ جس سے جان ضائع ہوگئی پس وارثون کی دلدہی اور اسکی احتیاط مین تنبیہ کے لیے دیت واجب ہوئی تاکہ خون کا احترام باقی ہی اور تنبیہ احتیاط بھی ہو جاوے اور رہا یہ امر جو تمنے کہا کہ قاتل پر دیت قبول کرنا لازم ہی کہ یہی اسکی ہلاکت کا دفع کرنے والا ہی ۔ تو ہم کہتے ہین کہ قاتل پر عفو کی سنت ہی اور لازم نہین کہ انسان سنت قبول کرنے پر مجبور ہو اور دفع ہلاکت متعین نہین ۔ ولا یتعین لعدم قصد الولی بعد اخذ المال فلا یتعین دفعا للہلاک ۔ اور یہ تیقن نہین کہ ولی مقتول کا قصد مال دیت لیکر قاتل کو مار ڈالنے کا نہین ہی یعنی شاید ولی مال دیت بھی وصول کرلے اور دل مین قصد ہو کہ بعد اسکے موقع پاکر مار ڈالے تو انکار ہلاکت دفع کرنے والا یہی امر متعین نہین ہی ف اب رہا یہ بیان کہ قتل عمد مین قاتل پر کفارہ ہی یا نہین ، تو لیجئے ایک مومنہ بردہ آزاد کرنا ۔ ولا کفارۃ فیہ عندنا ۔ اور ہمارے نزدیک قتل عمد مین کفارہ واجب نہین ہی ۔ وعند الشافعی تجب لان الحاجۃ الی التکفیر فی العمد امس منہا الیہ فی الخطا فکان ادعی الی ایجابہا ۔ اور امام شافعی کے نزدیک قتل عمد مین کفارہ کا بردہ آزاد کرنا واجب ہی (جیسے قتل خطا مین بالاتفاق واجب ہی) اسواسطے کہ قتل خطا کی نسبت قتل عمد مین کفارہ ادا کرنے کی حاجت شدید ہی تو یہ کفارہ واجب کرنے کی جانب زیادہ داعی ہی ۔ ولنا انہ کبیرۃ محضۃ وفی الکفارۃ معنی العبادۃ فلا تناط بمثلہا ۔ اور ہمارے واسطے دلیل اول یہ کہ قتل عمد محض کبیرہ گناہ ہی اور کفارہ مین عبادت کے معنی پائے جاتے ہین تو یہ عبادت ایسی کبیرہ گناہ سے منوط ہونے کے لائق نہین ہی ۔ ولان الکفارۃ من المقادیر وتعینہا فی الشرع لدفع الادنی لا یعینہا لدفع الاعلی ۔ اور دلیل دوم یہ کہ کفارہ تو مقادیر شرعیہ مین سے ہی (جو شرع کے مقدر کرنے سے معلوم ہی اور اسمین رائے کو کچھ دخل نہین) اور شرع مین کمتر گناہ یعنی قتل خطا دور کرنے کے لیے اسکا معین ہونا معلوم ہی تو ہماری رائے سے دفع اعلی یعنے قتل عمد دفع کرنے کے لیے معین ہونا نہین معلوم ہوسکتا ف کیونکہ اس بارہ مین رائے کام نہین کرتی ہی خلاصہ یہ کہ شرع نے کمتر گناہ قتل خطا مین بردہ مومنہ آزاد کرنے کو کفارہ ٹھہرایا ہی اور قتل عمد اس سے بڑھکر گناہ ہی تو ہم کیونکر جان سکتے ہین کہ بردہ آزاد کرنا اس سخت گناہ کے واسطے بھی کفارہ ہو جائیگا اور کفارہ وہی جو گناہ کو دور کرے اور اگر تمہارا یہ مطلب ہو کہ بردہ آزاد کرنا کچھ مفید ضرور ہوگا تو یہ بات ہم کو اس دلیل سے معلوم ہی کہ نیکیون سے گناہون کی بدی مین فرق پہونچتا ہی تو مفید ہی لیکن وہ کفارہ نہین ہی جو کفارہ شرعی نہین کرسکتے ہین ۔ اب رہا یہ کہ قتل عمداً ازمیراث مین کیونکر ہوتا ہی مثلاً ایک شخص نے اپنے مورث کو قتل کیا تو گناہ و قصاص یا دیت تو مذکور ہوا پھر میراث پاویگا یا نہین ۔

Marfat.com

فرمایا۔ ومن حکمہ حرمان المیراث لقولہ علیہ السلام لامیراث لقاتل۔ اور منجملہ احکام قتل عمد کے ایک یہ حکم ہے کہ قاتل عمداً اپنے مقتول کی میراث سے محروم ہوتا ہے بدلیل قولہ علیہ السلام کہ قاتل کے واسطے میراث نہیں ہے ف یہ معنی ترمذی رح نے فرائض میں حضرت ابو ہریرہ رض کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیے۔ اور یہ حکم بیہقی رح نے حضرت عمر و علی و زید بن ثابت و عبد اللہ بن مسعود و جابر وغیرہ سے روایت کیا اور یہی ایک جماعت اکابر تابعین وغیرہم کا قول بیان کیا اور ابوداؤد نے مانند حدیث ابوہریرہ رض کے عبد اللہ بن عمرو رض سے روایت کی جسکی اسناد میں محمد بن راشد دمشقی ہے اور اکثر ائمہ سے اسکی توثیق مذکور ہے اور بعض نے کلام کیا ہے پس حدیث حسن ہوگی۔ یہ سب قتل عمد کا بیان تھا و قسم دوم شبہ عمد یعنی ایسا قتل جو عمد کے مشابہ ہے۔ قال وشبہ العمد عند ابی حنیفۃ رح ان یتعمد الضرب بما لیس بسلاح ولا ما اجری مجری السلاح وقال ابو یوسف ومحمد وہو قول الشافعی رح اذا ضربہ بحجر عظیم او بخشبۃ عظیمۃ فہو عمد وشبہ العمد ان یتعمد ضربہ بما لا یقتل بہ غالبا لانہ یتقاصر معنی العمدیۃ باستعمال آلۃ صغیرۃ لا یقتل بہا غالبا لما انہ یقصد بہا غیرہ کالتادیب ونحوہ فکان شبہ العمد ولا یتقاصر باستعمال آلۃ لا تلبث لانہ لا یقصد بہ الا القتل کالسیف فکان عمدا موجبا للقود۔ اور شبہ عمد امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ کہ ایسی چیز سے مارے جو ہتھیار نہیں اور نہ قائم مقام ہتھیار کے ہے اور امام ابویوسف و محمد نے اور یہی قول شافعی رح ہے یوں کہا کہ اگر کسی کو بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے مارا تو یہ قتل عمد ہے اور شبہ عمد یہ کہ ایسی چیز سے مارے جس سے غالباً مقتول نہیں ہوتا (جیسے چھڑی و ڈھیلا وغیرہ اگرچہ وہ اتفاقاً مر گیا) اسواسطے کہ اس ضرب میں عمدی قتل کے معنی قاصر ہیں بوجہ اسکے کہ اسنے ایسا ناقص چھوٹا آلہ استعمال کیا جس سے غالباً آدمی نہیں مرتا ہے تو قصد عمدی میں قصور ہوا کیونکہ ایسی چیز کی اس سے سوائے قتل کے دوسری بات مانند ادب دینا وغیرہ کے مقصود ہوتی ہے تو یہ شبہ عمد ہوا اور اگر اسنے ایسا آلہ استعمال کیا کہ وہ مار ڈالنے میں دیر نہیں کرتا جیسے گراں پتھر وغیرہ تو اس سے عمدی معنی میں کوتاہی نہیں کیونکہ اس سے سوائے قتل کے کچھ مقصود نہیں ہوتا جیسے تلوار میں ہے تو ایسے آلہ سے مار ڈالنا قتل عمد موجب قصاص ہے۔ ولہ قولہ علیہ السلام الا ان قتیل خطاء العمد قتیل السوط والعصا وفیہ مائۃ من الابل۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل اول قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ خبردار ہو کہ خطائے عمد کا مقتول ہے جو کوڑے و عصا کا مقتول ہوا اور اسمیں سو اونٹ ہیں ف اور خطائے عمد سے مراد شبہ العمد ہے چنانچہ عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ آگاہ ہو کہ خطا شبہ العمد جو کوڑے و عصا سے مقتول ہو اسکی دیت سو اونٹ ہیں ازانجملہ چالیس ایسے کہ جنکے پیٹوں میں انکے بچے ہوں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ وابن حبان۔ اور امام محمد رح نے آثار میں ذکر کیا کہ تیس حقہ اور تیس جذعہ اور چالیس جنکے پیٹوں میں انکی اولاد ہو مراد اس سے یہ کہ جوان قابل حمل اونٹنیاں ہوں۔ اور یہی ابن عمر رضی اللہ عنہما سے خطبہ حجۃ الوداع میں مروی ہے۔ رواہ الائمۃ الا الترمذی و رواہ احمد والشافعی و عبد الرزاق وغیرہم۔ اور یہ حدیث مرسل بھی مروی ہے بالجملہ حدیث قوی الاسناد ہے اور اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عصا کا مقتول شبہ عمد میں داخل ہے اور عصا مطلق ہے جو صغیر و کبیر یعنے چھڑی و لاٹھی و لٹھ سب شامل ہے پس صغیر و حقیر کی قید لگانا خلاف اطلاق اور ناجائز ہے پس معلوم ہوا کہ عصا سے جو مقتول ہو وہ شبہ عمد ہے۔ ولان الآلۃ غیر موضوعۃ للقتل ولا مستعملۃ فیہ اذ لا یمکن استعمالہا علی غرۃ من المقصود قتلہ وبہ یحصل القتل غالبا۔ اور دلیل دوم یہ کہ عصا اگرچہ کلاں ہو کچھ قتل کے واسطے موضوع نہیں ہے اور نہ وہ قتل میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ جسکا قتل مقصود ہے اسکی غفلت پر اسکا استعمال کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ اکثر اسی حالت غفلت ہی پر واقع ہوتا ہے۔ فقصرت

Marfat.com

العمد جہ نظرا الی الآلۃ فکان شبہ العمد کالقتل بالسوط والعصا الصغیر۔ تو بنظر آلۂ قتل کے یہ قتل شبہ عمد ہوا جیسے پتلی چھڑی و کوڑے سے بالاتفاق شبہ عمد ہی ف ـــــ اور حدیث ابن عباس رضہ مین ہی کہ جو کوئی عمیا یا رمیا پتھر یا کوڑے یا عصا سے قتل کیا گیا تو قاتل پر دیت خطا لازم ہی۔ رواہ الاربعۃ الا الترمذی۔ ابن حجر رحمہ نے فرمایا کہ اسکی اسناد قوی ہی اور تنقیح مین کہا کہ مرسل جید ہی۔ اور مستند اس باب مین نص مذکور ہی اور قیاس موافق صریح بیان اس امر کا کہ نص خلاف قیاس نہین ہی اور نہ معلول ہی ورنہ اکثر لوگ اس زمانہ مین لاٹھی کو بطور آلۂ قتل کے استعمال کرتے ہین۔ بالجملہ قتل بتقل مانند پتھر کلان و لٹھ مین اختلاف ہی پس امام ابوحنیفہ رح اطلاق عصا سے حکم متعلق رکھتے ہین کہ لٹھ ہو یا چھڑی ہو ہر صورت شبہ عمد ہی اور صاحبین رح و باقی ائمہ رح کے نزدیک جو چیز غالباً قاتل ہی وہ قتل عمد ہی اور چھڑی وغیرہ البتہ شبہ عمد ہی جو غالباً قاتل نہین ہی۔ قال وموجب ذلک علی القولین الاثم لانہ قتل وہو قاصد فی الضرب۔ اور ایسے قتل کا موجب یعنی جو کچھ اس قتل سے واجب ہوتا ہی وہ امام و صاحبین دونون کے اختلافی قول پر ایک یہ کہ گناہ سخت ہی اسواسطے کہ قاتل نے قتل کیا حالانکہ اس مارنے مین اسکا فعل عمدی تھا۔ والکفارۃ لشبہہ بالخطاء۔ اور دوم یہ کہ کفارہ واجب ہی کیونکہ وہ قتل خطاء کے مشابہ ہی۔ والدیۃ مغلظۃ علی العاقلۃ۔ اور سوم دیت مغلظہ اسکی مددگار برادری پر ہی ف ـــــ اور دیت ایک مغلظہ ہوتی ہی اور دوم مخففہ ہوتی ہی اور انکا بیان ان شاء اللہ تعالے آویگا۔ بالجملہ اس قتل مین بقول صحیح بالاتفاق کفارہ واجب ہی اور یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہی۔ جیسے گناہ و دیت مغلظہ مین اتفاق ہی پس قتل عمد سے فرق یہ ہی قصاص نہین ہی اور کفارہ واجب ہی۔ والاصل ان کل دیۃ وجبت بالقتل ابتداء لا لمعنی یحدث من بعد فہی علی العاقلۃ اعتبارا بالخطاء۔ اور قاعدہ کلیہ یہ کہ ہر دیت جو ابتداءً بوجہ قتل کے واجب ہو اور کسی دوسرے معنی سے جو بعد پیدا ہون واجب نہو تو یہ دیت قاتل کے مددگار برداری پر ہوگی بقیاس قتل خطاء کے۔ وتجب فی ثلث سنین بقضیۃ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اور تین برس مین اسکی ادائی واجب ہوگی بحکم فیصلہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے ف ـــــ جسکو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسناد مین کچھ ضعف ہی اور راجح حسن ہی۔ وتجب مغلظۃ وسنبین صفۃ التغلیظ من بعد ان شاء اللہ تعالے۔ اور یہ دیت بطور تغلیظ واجب ہوگی اور آئندہ ہم تغلیظ کی صفت ان شاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ ویتعلق بہ حرمان المیراث لانہ جزاء القتل والشبہۃ تؤثر فی سقوط القصاص دون حرمان المیراث۔ اور حکم چہارم یہ کہ شبہۃ العمد سے میراث سے محروم ہونے کا حکم متعلق ہوتا ہی یعنے اگر قاتل نے بطور شبہ العمد کے اپنے مورث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہو جائیگا اسواسطے کہ میراث سے محروم ہونا سزائے قتل ہی اور اس قتل مین اگرچہ شبہہ ہی تو شبہہ کا اثر صرف قصاص ساقط ہونے مین ہوا اور میراث سے محروم ہونے مین نہین ہوا ف ـــــ یعنی اگر کہا جاوے کہ میراث سے محروم ہونا قتل عمد کا حکم ہی اور یہان عمد ہونے مین شبہہ ہی اسی واسطے اسکو قتل عمد نہین بلکہ شبہ العمد کہتے ہین تو جواب یہ کہ اسکا اثر صرف یہ ہوا کہ قصاص ساقط ہوا اور میراث سے محرومی جو سزائے قتل ہی وہ اسمین باقی رہی۔ قال والخطاء علی نوعین خطاء فی القصد وہو ان یرمی شخصا یظنہ صیدا فاذا ہو آدمی او یظنہ حربیا فاذا ہو مسلم۔ قتل خطا کا بیان یہ ہی کہ خطاء دو قسم کی ہوتی ہی (خطاء قصد و خطاء فعل) پس خطاء قصد یہ ہی کہ ایک صورت کو صید گمان کرکے تیر مارا پس وہ آدمی نکلا یا جیسے حربی کافر گمان کرکے تیر مارا پس وہ مسلمان نکلا ف ـــــ تو یہ قصد مین خطا ہی کیونکہ اسنے شکار یا حربی کا قصد کیا تھا اور اس قصد مین خطا واقع ہوئی کہ صید نہین بلکہ آدمی تھا خواہ مسلمان یا ذمی اور وہ حربی نہین بلکہ مسلمان یا اپنے لشکر کا آدمی تھا۔ وخطاء فی الفعل وہو ان یرمی غرضا فیصیب آدمیا۔ اور دوم خطاء فعل یہ ہی کہ ہدف کو نشانہ

Marfat.com

مارا پس وہ کسی آدمی کے لگا ف ۔ اور جیسے لکڑی چیرنے کو کلہاڑی ماری پس ہاتھ بہک کر آدمی کے سر پر لگا کہ مر
گیا تو یہ قتل میں خطا ہے۔ وموجب ذلک الکفارة والدیة علی العاقلة لقولہ تعالیٰ فتحریر رقبة مؤمنة ودیة مسلمة
الی اهله الآیة ۔ اور اس قتل کا موجب یہ کہ کفارہ قاتل پر اور دیت مددگار برادری پر واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
کہ فتحریر رقبة مؤمنة الخ ۔ یعنی رقبہ مومنہ آزاد کرے اور مقتول والوں کو دیت دیوے ۔ وہی علی عاقلته فی ثلث سنین
لما بیناه ۔ اور یہ دیت اسکی مددگار برادری پر تین برس میں واجب ہے بدلیل اس روایت کے جو ہمنے اوپر بیان کی ہے۔
ف ۔ یعنی فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جو اوپر مذکور ہوا۔ ولا اثم فیه ۔ اور اس قتل خطا میں گناہ نہیں ہے۔ یعنی
فی الوجهین ۔ یعنی دونوں صورتوں میں گناہ نہیں ہے ف ۔ خواہ قصد میں خطا کرے یا فعل میں خطا کرے۔ قالوا
المراد اثم القتل فاما فی نفسه فلا یعری عن الاثم من حیث ترک العزیمة والمبالغة فی التثبت فی
حال الرمی اذ شرع الکفارة یؤذن باعتبار هذا المعنی ۔ مشائخ رح نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ قتل کا گناہ نہیں ہے رہا
بذات خود خطا کاری کرنا تو یہ گناہ سے خالی نہیں اس راہ سے کہ اسنے تیر مارنے وقت عزیمت چھوڑی اور احتیاط میں
مبالغہ چھوڑا کیونکہ کفارہ شروع ہونا اس معنی کے اعتبار کرنے کو مشعر ہے۔ ویحرم عن المیراث لان فیه اثما فیصح
تعلیق الحرمان ۔ بخلاف ما اذا تعمد الضرب موضعا من جسده فاخطأ فاصاب موضعا آخر فمات حیث
یجب القصاص لان القتل قد وجد بالقصد الی بعض بدنه وجمیع البدن کالمحل الواحد ۔ اور حرام وہ
میراث سے محروم رہیگا یعنی اگر خطأ سے مورث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہوگا اسواسطے کہ قتل خطأ میں بھی ایکنوع
کا گناہ ہے تو محرومی میراث کو اس فعل سے متعلق کرنا صحیح ہے (چنانچہ کفارہ واجب ہونا دلیل گناہ ہے اگرچہ اس فعل کے
اثر یعنی قتل میں گناہ بوجہ چوک جانے کے نہیں ہے کیونکہ اسنے قتل کا قصد نہیں کیا تھا) برخلاف اسکے اگر عمدا اسکے جسم میں
کسی مقام پر ضرب کا وار کیا مگر اس مقام سے ہاتھ چوک گیا اور دوسرے مقام پر وار پڑا کہ جس سے وہ قتل ہوگیا تو یہ قتل
خطا نہیں بلکہ عمد ہے کہ قصاص واجب ہوگا اسواسطے کہ قتل مذکور اسکے بعض جسم کا قصد کرکے پایا گیا اور تمام بدن بمنزلہ ایک محل کے ہے ف
یعنی قتل عمد کے واسطے یہ لازم ہے کہ قصد کرکے اسکو قتل کرے خواہ ضرب سر پر واقع ہو یا جگر پر واقع ہو کیونکہ قتل عمد کے واسطے کسی محل
خاص کی ضرورت نہیں ہے۔ باقی رہا وہ قتل کہ جو بمنزلہ قتل خطا ہو۔ قال وما اجری مجری الخطأ مثل النائم ینقلب علی
رجل فیقتله فحکمه حکم الخطأ فی الشرع ۔ اور جو بمنزلہ قتل خطا کے جاری کیا گیا اسکی مثال یہ کہ جیسے سوتا ہوا شخص کروٹ لیکر کسی شخص پر گرا کہ اسکو
قتل کر دیا یعنی اسکے گرنے سے وہ شخص جسپر گرا ہے صدمہ اٹھا کر مر گیا تو اسکا حکم شرع میں بمنزلہ حکم خطا ہے ف ۔ اور اسمیں سوتا ہوا بمنزلہ چلنے
قرار دیا گیا حتی کہ گناہ نہیں مگر اسپر کفارہ لازم اور دیت اسکی مددگار برادری پر تین سال میں واجب اور اگر مورث کو قتل
کیا ہو تو اسکی میراث سے محروم ہوگا۔ رہا وہ قتل جو ارتکاب مباشرت سے نہو یعنی اپنے بدن کے لگا دینے سے نہو بلکہ
اسنے کوئی سبب ایسا برانگیختہ کیا جس سے وہ شخص مقتول ہوگیا چنانچہ فرمایا۔ اما القتل بسبب کحافر البئر وواضع الحجر
فی غیر ملکه ۔ قتل بسبب کی مثال یہ ہے کہ کسی نے غیر ملک میں گڑھا کھودا یا غیر ملک میں پتھر رکھدیا ف ۔ تو غیر ملک
کی وجہ سے یہ شخص متعدی ظالم ہے پس اس گڑھے یا کنوئیں میں کوئی شخص گر کر مر گیا یا اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اسی
ظلم کے سبب مذکور سے یہ شخص مرا۔ اور چونکہ گرنے والے و ٹھوکر کھانے والے کا آنا و ٹھوکر کھانا اپنی ذاتی چیز سے علت ہے
اور وہ یہاں معتبر نہیں اسواسطے کہ اسکی ذاتی چیز یعنی جسمانی بوجھ جس سے گرا یا ٹھوکر کھائی وہ اسکے قتل کی علت نہیں ہو سکتی
اور نہ گڑھا وغیرہ اس امر کے واسطے صالح ہے تو لا محالہ فعل قتل اس سبب انگیز کی جانب مضاف ہوا کہ یہ شخص جیسے متعدی ہے
غیر ملک میں گڑھا کھودا یا پتھر رکھا ہے یہی علت قتل ہے گویا اسکا قاتل ہوا لیکن مخفی نہیں کہ اسنے اس شخص مقتول کے قتل کا

کے واسطے کھدا نہیں کھودا اور نہ پتھر رکھا ہے بلکہ غیر ملک میں یہ فعل صرف تعدی ہے تو مقتول اسمیں اتفاقاً گرا۔ وموجب اذا تلف فیہ آدمی الدیۃ علی عاقلتہ لانہ سبب التلف وہو متعد فیہ فانزل موقعا دافعا فوجبت الدیۃ اور ایسے طور پر کنوان کھودنے و پتھر رکھنے کا موجب یہ ہے کہ جب اسمیں کوئی آدمی تلف ہو جاوے تو اس شخص کی مددگار برادری پر دیت واجب ہو اسواسطے کہ یہی اس آدمی کے تلف ہونے کا سبب ہوا حالانکہ وہ اس فعل میں متعدی ہے یعنی بیجا طور پر اسنے غیر ملک میں کنوان کھودا و پتھر راہ میں ڈالا ہے تو یہی شخص اس آدمی کو کنوئیں میں ڈالنے والا اور پتھر ڈھکیلنے والا ہو گیا تو اسپر دیت واجب ہوئی ف — اور چونکہ قتل بوجہ سبب انگیزی واقع ہوا تو اس دیت کو مددگار برادری اٹھاویگی۔ ولا کفارۃ فیہ۔ اور اس قتل سببی میں کفارہ نہیں ہے۔ ولا یتعلق بہ حرمان المیراث۔ اور اس قتل سے میراث کی محرومی بھی متعلق نہیں ہوتی ہے ف — حتی کہ جس شخص نے راہ میں پتھر ڈالا یا غیر ملک میں کنوان کھودا جس سے اسکا مورث مر گیا تو یہ اسکی میراث سے محروم نہو گا۔ وقال الشافعی یلحق بالخطاء فی احکامہ لان الشرع انزلہ قاتلا۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ یہ قتل بھی قتل خطاء کے ساتھ احکام خطاء میں ملا دیا جائیگا اسواسطے کہ شرع نے اسکو قاتل کی جگہ قرار دیا ف — اور قاتل کمتر درجہ یہ کہ خطاء سے ہو تو یہ قاتل بھی ضامن ہو گا اور کفارہ دیگا اور میراث سے محروم ہو گا۔ ولنا ان القتل معدوم منہ حقیقۃ فالحق بہ فی حق الضمان فبقی فی حق غیرہ علی الاصل وہو ان کان یاثم بالحفر فی غیر ملکہ لا یاثم بالموت علی ما قالوا۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ اس شخص کی جانب سے قتل کرنا در حقیقت معدوم ہے تو تاوان کے حق میں وہ قتل خطاء سے ملا یا گیا پس سوائے اسکے دیگر امور میں وہ اپنی اصل پر باقی رہا اور اصل یہ ہے کہ اگر وہ غیر ملک میں کنوان کھودنے سے ضامن ہوا تو بنابر قول مشائخ کے موت سے ضامن نہو گا ف — خلاصہ یہ کہ حقیقۃً قتل کرنا اسکی جانب سے معدوم ہے ہاں سبب قتل موجود ہے۔ وہذہ کفارۃ ذنب القتل حالانکہ یہ کفارہ تو گناہ قتل کا کفارہ ہے ف — کہ ایک مومنہ بردہ آزاد کرے۔ وکذا الحرمان بسببہ اور اسی طرح میراث سے محرومی بھی بسبب قتل ہے ف — حالانکہ یہاں حقیقی قتل ندارد ہے تو کفارہ و محرومی بھی ندارد ہے۔ وما یکون شبہ عمد فی النفس فہو عمد فیما سواہا لان اتلاف النفس یختلف باختلاف الآلۃ وما دونہا لا یختص اتلافہ بآلۃ دون آلۃ واللہ اعلم۔ اور جو فعل کہ نفس کے حق میں شبہ عمد ہے (قصاص ساقط کرتا ہے) وہ ماسوائے نفس میں عمد یعنی موجب قصاص ہے اسواسطے کہ نفس تلف کرنا تو بلحاظ اختلاف آلۂ قتل کے مختلف ہوتا ہے اور جو نفس سے کم ہے اسکا تلف کرنا کسی آلہ کے ساتھ مختص نہیں خواہ یہ آلہ ہو یا وہ آلہ ہو جس سے تلف کرے اتلاف ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف — خلاصہ یہ کہ جان تلف کرنے کے بارہ میں عمد و شبہ عمد میں فرق ہے بایں طور کہ قتل عمد کا آلہ جو عمداً مارنے پر دلیل ہو وہ ہتھیار و اسکے مانند ہیں جو اوپر مذکور ہوئے اور شبہ عمد کی دلیل دیگر آلۂ قتل ہے اور ماسوائے جان مثلاً کوئی عضو کاٹ ڈالا یا زخم دیا تو کسی آلہ سے ہو بہر صورت عمد ہے کیونکہ اتلاف معلوم ہے تو آلہ کی خصوصیت بیکار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب ما یوجب القصاص وما لا یوجبہ

باب ایسے امور کے بیان میں جو موجب قصاص ہیں اور جو نہیں ہیں

چونکہ قتل عمد کا موجب قصاص ہے لیکن وہ کبھی اپنے موجب پر جاری ہوتا اور کبھی بوجہ شرط ندارد ہونے وغیرہ کے نہیں جاری ہوتا ہے لہٰذا تفصیل کی ضرورت ہوئی۔ قال القصاص واجب بقتل کل محقون الدم علی التابید

اذا قتل عمداً - ہر شخص جسکا خون دائمی طور پر محفوظ رکھا گیا ہو اسکے قتل سے قصاص واجب ہو بشرطیکہ عمداً قتل کیا جاوے ف - پس شرط اول یہ کہ ایسا شخص ہو کہ اسکا خون دائمی طور پر محفوظ کیا گیا ہو جیسے مسلمان و ذمی کیونکہ ذمی کو بھی دائمی امان دی گئی ہو اور مرتد یا باغی ہونا امر لازمی نہیں ہو تو بالفعل اسکے واسطے دائمی طور پر امان ہو اور اس سے وہ حربی کافر نکل گیا جو امان لیکر دار الاسلام میں آیا ہو کیونکہ اسکو دائمی طور پر امان نہیں دیگئی حتی کہ جب وہ دار الکفر میں لوٹ جائیگا تو اسکا قتل کرنا مباح ہو جائیگا پس اگر بالفعل اسکو کوئی قتل کرے تو قاتل پر قصاص نہیں کیونکہ اسکا خون اصل مباح ہو اور بالفعل ایک عارضی امان سے روکا گیا تھا تو شبہہ موجود ہو - شرط دوم یہ کہ قتل عمد ہو تب قصاص کا موجب ہوگا - اما العمدیۃ فلما بیناہ - پس قتل عمد ہونے کی وجہ تو وہی ہو جو ہم اوپر بیان کر چکے ف - یعنی بدلیل قرآن و حدیث و اجماع - واما حقن الدم علی التابید فلتنتفی شبہۃ الاباحۃ وتحقق المساواۃ رہا دائمی طور پر محفوظ ہونا تو اسواسطے کہ خون مباح ہونے کا شبہہ نہ رہے اور مساوات پائی جاوے ف - کہ جیسے قاتل کا خون دائمی محفوظ ہو اسی کے مثل مقتول کا خون بھی بطور دائمی محفوظ ہو کیونکہ قاتل تو دار الاسلام کے رہنے والوں سے ہو اور جو دار الاسلام میں متوطن ہو اسکا خون دائمی طور پر محفوظ ہو اگرچہ وہ ذمی کافر ہو اور اگر قاتل مسلمان ہوگا تو بوجہ اسلام کے وہ محفوظ ہو پس اگر ذمی کافر نے کسی حربی مستامن کافر کو مار ڈالا تو قصاص نہوگا اور ذمی حفاظت خون میں مسلمان کے برابر ہو قال ویقتل الحر بالحر والحر بالعبد للعمومات - اور آزاد آدمی بعوض آزاد کے قتل کیا جائیگا اور آزاد بعوض غلام کے قتل کیا جائیگا بدلیل عمومات نصوص ف - یعنی اگر آزاد آدمی نے دوسرے آزاد کو جسکا خون محفوظ ہو عمداً قتل کیا اور وہ قاتل کا پسر نہیں ہو تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور اگر غلام کو جسکا خون محفوظ ہو قتل کیا تو بھی آزاد مذکور سے قصاص لیا جائیگا اسواسطے کہ نصوص کا عموم دونوں کو شامل ہو - عینی رح وغیرہ نے لکھا کہ جیسے قولہ تعالے کتب علیکم القصاص فی القتلی - یعنی قتلی جمع قتیل ہو اور یہ عام ہو کہ قتیل آزاد ہو یا غلام ہو - اور جیسے قولہ تعالے ان النفس بالنفس الآیۃ - یعنی نفس بمقابلہ نفس کے قصاص کیا جاوے - پس یہ عام ہو کہ نفس آزاد ہو یا غلام ہو - اور جیسے حدیث العمد قود - یعنی قتل عمد موجب قصاص ہو - پس عام ہو کہ مقتول آزاد ہو یا غلام ہو - مترجم کہتا ہو کہ یہ مسئلہ مشکل ہو اور منجملہ دلائل کے بعض احادیث دیگر ہیں لیکن ائمہ حنفیہ رح نے اول تو عمومات میں سے باپ کی تخصیص کی یعنی باپ بعوض اپنے پسر کے قتل نہیں کیا جائیگا اور دوم مولی بوجہ اپنے غلام کے قصاص نہیں کیا جائیگا اور حضرت ابراہیم نخعی و داؤد ظاہری کے نزدیک یہ تخصیص نہیں ہو بدلیل حدیث الحسن عن سمرہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً جسنے اپنے غلام کو قتل کیا تو ہم اسکو قتل کرینگے اور جسنے اپنے غلام کی ناک کاٹی تو ہم اسکی ناک کاٹینگے - رواہ الاربعۃ واحمد والدارمی اور اسکی اسناد حسن اور باصول الحنفیہ مطلقاً حجت ہو اور حسن رح نے سمرہ رض سے سنا ہو (اور یہی صحیح ہو) یا دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہو کہ اس حدیث میں ناک کا قصاص بھی مذکور ہو حالانکہ یہ منسوخ ہو تو قتل کا قصاص بھی منسوخ ہو اور بعض نے اسکو سیاست پر محمول کیا یعنی ہم بطور سیاست و انتظام کے اس سے قصاص لینگے - وفیہ نظر م - پس حاصل یہ کہ آزادوں میں سوائے باپ کے درصورت قتل پسر کے اور مالک میں سوائے اپنے غلام کے عموماً یہ حکم ہو کہ آزاد بعوض آزاد و بعوض غلام کے قصاص لیا جائیگا - وقال الشافعی رح لا یقتل الحر بالعبد لقولہ تعالے الحر بالحر والعبد بالعبد - اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ آزاد بعوض غلام کے قتل نہیں کیا جائیگا بدلیل قولہ تعالے الحر بالحر والعبد بالعبد الآیۃ - یعنی قصاص آزاد بعوض آزاد کے اور قصاص غلام بعوض غلام کے - آخر تک - تو آزاد کو آزاد سے اور غلام کو غلام سے مقابلہ کیا - ومن ضرورۃ ہذہ المقابلۃ ان لا یقتل حر بعبد - اور اس مقابلہ کی ضرورت سے یہ بات ہو کہ آزاد بعوض غلام کے قتل نکیا جاوے ف - یعنی مقابلہ کے لوازم میں سے یہ امر ہو کہ آزاد اگر غلام کو

Marfat.com

قتل کرے تو قصاص نہو ورنہ مقابلہ مذکورہ سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ ولان مبنی القصاص علی المساوات وہی منتفیۃ بین المالک والمملوک۔ اور نیز دلیل قیاس یہ کہ قصاص تو مساوات پر مبنی ہے یعنی مقتول جب مساوی قاتل ہو تو قاتل سے قصاص لیا جاوے حالانکہ یہ مساوات مالک و مملوک کے درمیان ندارد ہے ف تو قصاص بھی ندارد ہوگا۔ ولہذا لا یقطع طرف الحر بطرفہ۔ اور اسی وجہ سے آزاد کا عضو بعوض عضو غلام کے نہیں کاٹا جاتا ہے ف یعنی اگر آزاد نے کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو بالاتفاق آزاد سے قصاص نہیں لیا جائیگا یعنی ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور یہ اسی وجہ سے کہ آزاد کا ہاتھ غلام کے ہاتھ سے مساوی نہیں بلکہ اعلی ہے تو ادنی کے عوض اعلی کاٹنا جائز نہیں ہوا۔ بخلاف العبد لانہما یستویان۔ برخلاف غلام بمقابلہ غلام کے کیونکہ وہ دونوں برابر ہیں۔ وبخلاف العبد حیث یقتل بالحر لانہ تفاوت الی نقصان۔ اور برخلاف غلام کے کہ وہ بعوض آزاد کے قتل کیا جائیگا اسواسطے کہ یہ تفاوت بجانب نقصان ہے ف یعنی مقتول آزاد کے عوض آزاد ہی چاہیے تھا لیکن قاتل غلام کے پاس وہ موجود نہیں بلکہ کمتر ہے تو یہی لے لیا جائیگا کیونکہ یہ تو قاتل نے کمی کے ساتھ ادا کیا ولنا ان القصاص یعتمد المساواۃ فی العصمۃ وہی بالدین او بالدار ویستویان فیہما۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قصاص کا اعتماد خون محفوظ ہونے میں برابری پر ہے اور خون محفوظ ہونا بذریعہ دین کے ہوتا ہے یا بذریعہ دار اسلام کے ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں یہ دونوں برابر ہیں ف یعنی اگر آزاد نے غلام کو قتل کیا تو قصاص اسوجہ سے لیا جاوے کہ قصاص واجب ہوتا تو عصمت کے اعتماد پر ہے یعنی عصمت خون ہو تو اسکے قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور عصمت خون دو طرح ہوتی ہے یا تو دین میں دونوں مسلمان ہوں یا دار الاسلام میں دونوں محفوظ ہوں اور یہاں غلام دو حال سے خالی نہیں یا تو مسلمان ہوگا یا ذمی ہوگا تو خواہ دین کی وجہ سے یا دار الاسلام کی وجہ سے خون محفوظ ہوگا پس لازم آیا کہ خون محفوظ ہے تو قصاص لیا جائیگا اور غلام کا خون مباح ہونے کا شبہہ نہیں ہے کیونکہ اگر غلام دوسرے غلام کو قتل کرے تو بالاتفاق قصاص جاری ہوتا ہے۔ وجریان القصاص بین العبدین یؤذن بانتفاء شبہۃ الاباحۃ۔ اور دو غلاموں میں قصاص جاری ہونا ہمکو آگاہ کرتا ہے کہ غلام کا خون مباح ہونے کا شبہہ ندارد ہے ف ورنہ جس خون میں مباح ہونے کا شبہہ ہو وہ حد قصاص ساقط کریگا اس دلیل سے کہ حدود بوجہ شبہہ کے دور کی جاتی ہیں۔ رہا یہ امر کہ نص آیت میں آزاد کا آزاد سے مقابلہ ہے اور غلام کا غلام سے مقابلہ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مقابلہ ایک تو معنی میں ہوتا ہے اور ایک صرف بیان میں ہوتا ہے اور یہاں مراد صرف بیان میں مقابلہ ہے۔ چنانچہ فرمایا والنص تخصیص بالذکر فلا ینفی ما عداہ۔ اور نص آیت میں صرف بیان کی تخصیص ہے تو اس سے ماسوائے مذکور کے نفی نہوگی ف یعنی آیت میں یہ معلوم ہوا کہ آزاد کو بمقابلہ آزاد کے قصاص کیا جاوے اور یہ مذکور نہیں کہ آزاد سے بمقابلہ غلام کے قصاص نہ لیا جاوے بلکہ سکوت ہے اور ہمنے قولہ تعالی ان النفس بالنفس وغیرہ آیات سے جانا کہ آزاد بمقابلہ نفس غلام کے بھی قصاص لیا جائیگا۔ اگر کہا جاوے کہ ان النفس بالنفس الآیۃ میں النفس یا تو عام لیا جاوے کہ کوئی نفس ہو بمقابلہ نفس کے قصاص لیا جاوے یا النفس سے الف لام عہد ہو یعنی نفس معہود بمقابلہ نفس معہود کے قصاص لیا جاوے اور معہود وہ جو دوسری آیت قصاص میں مذکور ہے یعنی الحر بالحر الخ۔ پس اگر دوم مراد ہے تو عموم نہیں رہا بلکہ آزاد بمقابلہ آزاد کے مقتول ہوا اور آزاد مسلمان بمقابلہ غلام یا کافر ذمی کے مقتول نہوگا اور یہ اسواسطے مرجح ہے کہ الف لام عہد لینا اصل ہے تو اصل سے عدول کرنا بغیر ضرورت جائز نہیں ہے چنانچہ اصول میں صحیح ہوا اور اگر ہم اول احتمال لیں یعنے النفس سے عام مراد ہے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ اس عام سے تھے باپ کو بمقابلہ بیٹے کے اور مسلمان و ذمی کو بمقابلہ حربی مستامن

کے اور رہا کو بمقابلہ اپنے غلام کے خاص کر لیا تو یہ عام قطعی نہیں رہا بلکہ ظنی ہو گیا اور جب وہ ظنی ہو گیا تو اسکو حدیث واحد سے
تخصیص کرنا جائز ہے یعنے حدیث لا یقتل مسلم بکافر کہ کافر کے عوض مسلمان قتل نہیں کیا جائیگا۔ اور جب تخصیص ممکن ہے تو آیت
مقابلہ کی دلالت چھوڑ کر تاویل کی ضرورت نہیں رہی پس آزاد بمقابلہ غلام کے بھی قتل نہ ہوگا۔ یہ تمام تقریر اعتراض کی تحت
ہے اور وجہ جواب کلام مابعد سے مستخرج ہو گی فانتظرہ۔ م۔ قال والمسلم بالذمی خلافا للشافعی۔ اور مسلمان بعوض
ذمی کافر کے قتل کیا جائیگا اسمیں امام شافعی (و مالک و احمد) کا خلاف ہے ف۔ یعنی ان اماموں کے نزدیک مسلمان بمقابلہ
ذمی کے قتل نہیں کیا جائیگا۔ لہ قولہ علیہ السلام لا یقتل مومن بکافر ولانہ لا مساواۃ بینہما وقت الجنایۃ
وکذا الکفر مبیح فیورث الشبہۃ۔ امام شافعی رح کی دلیل اول یہ حدیث ہے کہ مومن بعوض کافر کے قتل نہیں کیا جائیگا
اور دلیل دوم یہ کہ جرم قتل کے وقت قاتل و مقتول میں مساوات نہیں ہے اور دلیل سوم یہ کہ کفر تو خون مباح کرنے والی چیز ہے
یعنی کافروں پر جہاد کرنا و انکو قتل کرنا مباح بوجہ کفر کے ہے تو اس سے ذمی کے خون مباح ہونے کا شبہہ پیدا ہو گیا ف
اور حدیث جس سے استدلال کیا ہے صحیح بخاری و ابوداؤد وغیرہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ثابت ہے اور جب حدیث
مراد اور صریح موجود ہے تو عدول ممکن نہیں ہے۔ ولنا ما روی ان النبی علیہ السلام قتل مسلما بذمی۔ اور ہماری
دلیل یہ کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کو بعوض ذمی کے قتل کیا ف۔ چنانچہ امام محمد رح نے
لکھا کہ مجھے یہ خبر پہونچی ہے پھر اسی پر جزم کرکے فرمایا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ ولان المساواۃ فی العصمۃ ثابتۃ
نظرا الی التکلیف او الدار۔ اور اس دلیل سے کہ ذمی کافر و مسلمان کے درمیان مساوات اس نظر سے ثابت ہے کہ
دونوں کو ایمان لانے کے واسطے حکم دیا گیا ہے یا اس نظر سے کہ دار الاسلام میں دونوں متحد ہیں ف۔ لیکن مخفی
نہیں کہ ایمان لانے کی تکلیف سے اگر مساوات ہو تو مسلمان و حربی میں بھی مساوات موجود ہے۔ رہا جواب اس امر کا
کہ کفر مبیح ہے و شبہہ ہوا تو فرمایا کہ۔ والمبیح کفر المحارب دون المسالم۔ اور خون مباح کرنے والا وہ کفر ہے جو
اسلام سے لڑائی کرتا ہو نہ وہ کافر جو صلح و اطاعت میں ہو ف۔ لیکن امام شافعی رح اس سے انکار نہیں کرتے ہیں
بلکہ کہتے ہیں کہ ذمی کافر میں ایسی چیز موجود ہے کہ جس سے خون مباح ہوتا ہے تو شبہہ پیدا ہو گیا۔ پس سوائے اسکے جواب
نہیں ہو سکتا کہ جہاد بحد ذاتہ امر خوب نہیں بلکہ بضرورت اطاعت کفار و دفع فساد مشروع ہے تو جب وہ مطیع ہے تو اباحت
نہیں رہی اور شبہہ بھی نہ وارد ہوا۔ والقتل بمثلہ یوذن بانتفاء الشبہۃ۔ حالانکہ ذمی کو ذمی کے عوض قصاص
لینے سے معلوم ہوا کہ شبہہ نہ وارد ہے ف۔ ورنہ اگر ایک ذمی دوسرے ذمی کو قتل کرتا تو بوجہ شبہہ کے قصاص نہ ہو
حالانکہ بالاتفاق قصاص لیا جاتا ہے۔ ہاں جو حدیث روایت کی وہ بظاہر وارد ہوتی ہے لیکن ہم اسکی تاویل کرتے ہیں
والمراد بما روی الحربی لسیاقہ ولا ذو عہد فی عہدہ۔ اور کہتے ہیں کہ امام شافعی رح نے جو حدیث روایت کی
اسمیں حربی کافر مراد ہے یعنے مسلمان کو حربی کافر کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا (مثلا امان لیکر آیا اور اسکو مسلمان نے
قتل کیا) اور یہ تاویل بقرینہ سیاق حدیث ہے چنانچہ اسکے بعد فرمایا کہ ولا ذو عہد فی عہدہ۔ یعنی وہ کافر بھی قتل نہ کیا جاوے
جو عہد لیے ہو درحالیکہ وہ اپنے عہد پر قائم ہو ف۔ پس اگر اول کافر سے بھی ذمی معاہدی مراد ہو تو تکرار لازم آوے
و العطف للمغایرۃ۔ حالانکہ عطف تو مغایرت کے واسطے آتا ہے ف۔ پس ذو عہد سے جو ذمی مراد ہے تو کافر سے
دوسرا مراد ہے اور وہ لامحالہ حربی مستامن ہوگا کیونکہ حربی کو قتل کرنا و جہاد کرنا تو معلوم ہے۔ واضح ہو کہ اختلاف ایسی صورت
میں ہے کہ قاتل بوقت قتل کے مسلمان ہو اور اگر اسوقت ذمی ہو اور اسنے کسی ذمی کو قتل کیا پھر مسلمان ہو گیا تو بالاجماع
قصاص لیا جائیگا۔ حاصل یہ نکلا کہ امام شافعی رح نے حدیث صحیح سے استدلال کیا اور اسکے مقابلہ میں روایت بلاغ

Marfat.com

یا مرسل غیر قوی لائی گئی حالانکہ شافعی رحمہ اسکو قبول نہین کرتے ہین علاوہ برین اگر صحت کو بہونچے تو بھی معارضہ نہ دارد ہی کیونکہ مساوات نہین ہی علاوہ برین جمہور سلف وخلف اسی قول پر ہین جو شافعی رحمہ نے اختیار کیا۔ ندقانی رحمہ وغیرہ نے کہا کہ یہی اکثر صحابہ وتابعین وجمہور کا قول ہی بلکہ شافعی رحمہ نے اسپر اجماع نقل کیا کہ مسلم بمقابلہ کافر کے مقتول نہوگا۔ لیکن نقل اجماع مین تامل ہی اگرچہ احادیث اس باب مین کثیر ہین۔ ازانجملہ حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت بخاری وغیرہ جسمین آیا کہ لایقتل مومن بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ ۔ یعنی مومن بعوض کافر کے قتل کیا جاوے اور نہ ذمی اپنی حالت معاہدہ مین قتل کیا جاوے ۔ واسنادہ صحیح کما قال فی التنقیح اور اس سے معلوم ہوا کہ شیخ مصنف رحمہ نے جو علت ومغایرت کا بیان کیا اسمین مغایرت کی ضرورت نہین اسواسطے کہ یہ دونون مستقل احکام ہین ایک یہ کہ مومن بعوض کافر کے قتل کیا جاوے خواہ کافر ذمی ہو یا غیر ہو اور کسی ذمی کو جب تک وہ اپنے عہد پر برقرار ہی قتل کیا جاوے ۔ اور دوسری حدیث مین ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے معاہدی کو قتل کیا وہ جنت کی خوشبو نہین پاویگا یعنی محشر مین نہین پاویگا اور یہ ظاہر ہی کہ وہ اسکے عوض مین قتل نہین کیا گیا۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ کے مانند حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص وحدیث ام المومنین عائشہ وابن عباس وابن عمر وعمران بن حصین وغیرہم سے مروی ہی۔ اور ائمہ حنفیہ رحمہ نے ان سب روایات مین کافر حربی مستامن مراد لیا ہی۔ اللہ تعالے اعلم۔ **قال ولا یقتل بالمستامن لانہ غیر محقون الدم علی التابید وکذلک کفرہ باعث علی الحراب لانہ علی قصد الرجوع** ۔ اور مسلمان بعوض حربی مستامن کے نہین قتل کیا جائیگا اسواسطے کہ حربی جو امان لیکر آیا وہ دائمی طور پر قتل سے محفوظ نہین ہی اور اسی طرح اسکا کفر بھی لڑائی پر باعث ہی اسواسطے کہ وہ ابھی پھر جانے کے قصد پر آیا ہی ف تو کوئی وجہ اسکے عصمت خون کے واسطے نہین پائی جاتی ہی **ولا یقتل الذمی بالمستامن لما بینا** ۔ اور ذمی بھی بعوض حربی مستامن کے نہین قتل کیا جائیگا بدلیل مذکورہ بالا ف کہ ذمی بوجہ دار الاسلام کے معصوم الدم ہوا اور حربی نہین ہی تو حربی کے خون مین مباح ہونے کا شبہہ ہی تو ذمی اسکے عوض قتل نہین ہوسکتا ہی۔ **ویقتل المستامن بالمستامن قیاساً للمساواۃ ولا یقتل استحساناً لقیام المبیح** ۔ اور حربی مستامن بعوض اپنے مثل حربی مستامن کے قیاساً قتل کیا جاوے کیونکہ دونون مساوی ہین ولیکن استحساناً نہین قتل کیا جائیگا اسواسطے کہ قتل مباح کرنے والا سبب موجود ہی ف کیونکہ وہ ابھی کافر ہونے سے مسلمانون کا دشمن ہی تو اسکا خون مباح ہی۔ **ویقتل الرجل بالمرأۃ والکبیر بالصغیر والصحیح بالاعمی والزمن وبناقص الاطراف وبالمجنون للعمومات ولان فی اعتبار التفاوت فیما وراء العصمۃ امتناع القصاص وظهور التقاتل والتفانی** ۔ اور مرد بعوض عورت کے قصاص مین قتل کیا جائیگا بالغ بعوض صغیر بچہ کے قتل کیا جاوے اور جو شخص ہاتھ پاؤن سے تندرست آنکھون والا عاقل ہو وہ بعوض اندھے کے اور بعوض لنجے کے اور بعوض ایسے شخص کے جسکے ہاتھ پاؤن مین نقص ہو اور بعوض مجنون کے قتل کیا جائیگا اسواسطے کہ قصاص کے نصوص عام ہین اور اسواسطے کہ سوائے خون محفوظ ہونے کے دوسرے امور کا تفاوت اعتبار کرنے مین قصاص ممتنع ہو جائیگا اور باہمی قتال ودشمنی پیدا ہوگی ف یعنی قصاص کے واسطے صرف اس امر پر اعتماد ہی کہ مقتول ایسا شخص ہو جسکا خون بوجہ اسلام یا دار الاسلام کے محفوظ ہو پس اسکے قاتل عمد سے قصاص لیا جاوے اور اس سے زیادہ کسی بات مین مساوات معتبر نہین ہی کیونکہ اگر تندرستی اعضاء وعقل وغیرہ کا اعتبار کیا جاوے تو قاتل ومقتول مین مساوات بہت نادر بلکہ محال ہوگی کیونکہ ایک ہی تفاوت ہر جگہ موجود ہوگا کہ قاتل کو قوت غلبہ حاصل ہی اور مقتول اس سے مغلوب ہوگیا اور قاتل کسی وصف مین ضرور مقتول سے بہتر ہوگا پس اگر اسکا اعتبار ہو تو قصاص ہی مسدود ہوجاوے اور جب

شرع کی طرف سے قاتل سے قصاص نہ لیا جاوے تو مقتول کے وارث خود اپنے رنج و غصہ کی وجہ سے بدلا لینگے اور
اسوجہ سے جانبین کے کنبہ والوں مین قتال پھیل جائیگا اور اگر یہ بھی نہو تو اسمین شک نہین کہ مقتول کے وارثوں کو قاتل
سے عداوت دائمی رہیگی پس معلوم ہوا کہ جب مقتول ایسا شخص ہو کہ اسکا خون محترم و محفوظ ہو تو اسکے قاتل سے قصاص
لیا جائیگا اگرچہ مقتول ہاتھ یا پاؤن سے لنجا و اپاہج یا اندھا تھا یعنی پہلے سے اسکا ہاتھ یا پاؤن نمارد تھا خواہ پیدائشی یا کسی
سبب سے نہین رہا۔ حالانکہ قاتل خوبصورت توانا تندرست صحیح سالم ہو تو بھی قصاص مین قتل کر دیا جائیگا اور اسی طرح
اگر مقتول ایک دیوانہ مجنون تھا تو بھی قاتل مذکور قتل کیا جاوے۔ قال ولا یقتل الرجل بابنه لقوله علیه السلام
لا یقاد الوالد بولده وهو باطلاقه حجة علی مالک رح فی قوله یقاد اذا ذبحه ذبحا ولانه سبب لاحیائه فمن المحال
ان یستحق له افناؤه۔ اور آدمی بوجہ اپنے فرزند کے قصاص نہین لیا جائیگا اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ والد بوجہ اپنے فرزند کے قصاص نکیا جاوے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ مع ضعف۔ اور یہ حدیث مطلق ہو
یعنی خواہ باپ نے فرزند کو قتل کیا ہو یا ذبح کیا ہو بہر صورت بدون قید کے حکم ہو کہ باپ سے قصاص نہ لیا جاوے
پس یہ حدیث اپنے اطلاق مذکور سے امام مالک رح کے اس قول پر حجت ہو کہ اگر باپ نے فرزند کو ذبح کر کے مارا ہو تو قصاص
مین قتل کیا جاوے۔ اور قیاس یہی مقتضی ہو کہ باپ سے قصاص نہو اسواسطے کہ باپ تو اسکے احیاء کا سبب ہوا تھا
یعنی باپ سے وہ پیدا ہوا ہی تو یہ محال ہو کہ بیٹا اسکے فنا کرنے کا مستحق ہو یعنی بیٹے کے واسطے استحقاق قصاص ثابت ہو
جس سے باپ فنا ہو جاوے۔ ولهذا لا یجوز له قتله وان وجده فی صف الاعداء مقاتلا او زانیا وهو محصن
اور اسی نکتہ کی وجہ سے پسر کو جائز نہین کہ اگر باپ کو کافرون کی صف مین شامل ہو کر قتال کرنے والا پاوے تو اسکو
قتل کرے یا باپ کو زنا کرنے والا پاوے حالانکہ محصن ہو تو اسکو رجم کرے ف۔ بلکہ اگر باپ نے کسی عورت
اجنبیہ سے زنا کیا اور وہ محصن ہو پس قاضی نے رجم کا حکم دیا اور بیٹا اس میدان مین حاضر ہوا تو بیٹے کو پتھر مارنا نہین
جائز ہو ف۔ اور اگر باپ نے اپنی دختر سے زنا کیا نعوذ باللہ تعالی من ذلک حالانکہ وہ محصن ہو تو رجم کیا جائیگا
کیونکہ قصاص ایک حق الہی عز و جل ہو تو دختر کے واسطے یہ قتل نہین ہو بلکہ بحق شرع وہ عذاب دیا جائیگا اگرچہ دختر راضی
نہو۔ والقصاص یستحقه المقتول ثم یخلفه وارثه۔ اور قصاص کا مستحق پہلے مقتول ہوتا ہو پھر مقتول کا وارث بجائے
اسکے قائم ہوتا ہو ف۔ یہ ایک اعتراض کا جواب ہو۔ اعتراض یہ ہو کہ باپ سے قصاص لینے والا بیٹا نہین ہوتا کیونکہ وہ
تو مقتول ہو چکا بلکہ اسکے وارث لوگ مانند ماں و ماموں وغیرہ کے قاتل باپ سے قصاص لیتے ہین اور یہ لوگ اسکے فرزند
نہین ہین تو کچھ محال نہوا کہ باپ سے قصاص لیا جاوے جبکہ اپنے فرزند کو عمداً قتل کیا ہو۔ تو جواب دیا کہ اصل مین قصاص
لینے کا استحقاق ماں و ماموں وغیرہ کو حاصل نہین ہوتا بلکہ مقتول کو حاصل ہوتا ہی اور یہ لوگ اسکے قائم مقام ہو جاتے ہین پس
اگر باپ سے قصاص لیا جاوے تو لازم آوے کہ بیٹا اسکے قتل کا مستحق ہوا حالانکہ یہ محال ہو۔ پس ثابت ہوا کہ باپ پر
قصاص بوجہ اسکی اولاد کے نہین ہوتا۔ رہا دادا یعنی باپ کا باپ یا نانا یعنی ماں کا باپ اگر اپنے پوتے یا نواسے کو قتل کرے
تو کیا قصاص لیا جائیگا اور اسی طرح ماں یا دادی یا نانی اگر اپنے فرزند یا پوتے یا نواسے کو قتل کر ڈالے تو کیا قصاص ہوگا
جواب یہ کہ نہین۔ والجد من قبل الرجال والنساء وان علا فی هذا بمنزلة الاب۔ اور دادا و پردادا وغیرہ جو
از جانب مرد یعنی باپ کے سلسلہ سے ہو یا نانا جو عورت یعنی ماں کے سلسلہ سے ہو وہ بھی اس حکم مین بمنزلہ باپ کے ہو اگرچہ
بہت اونچا ہو ف۔ یعنی دادا یا پردادا یا اس سے بھی اوپر ہو اسی طرح نانا و پرنانا وغیرہ اونچے درجہ پر ہو کسی سے
قصاص نہین لیا جائیگا۔ وکذا الوالدة والجدة من قبل الاب او الام قربت ام بعدت لما بینا۔ اور اسی طرح

ماں و دادی از جانب باپ یا نانی از جانب ماں کا بھی یہی حکم ہے خواہ نزدیک درجہ میں ہو یا دور ہو بدلیل مذکورہ بالا **ف** کہ یہ مرد یا عورتیں بھی اسکی زندگی کا باعث ہوئیں تو محال ہے کہ وہ انکی موت کا باعث ہو۔ سوال یہ کہ اگر فرزند نے باپ یا دادا وغیرہ یا نانا وغیرہ یا ماں و دادی و نانی وغیرہ کو قتل عمد سے مار ڈالا تو کیا اس سے بھی قصاص نہیں لیا جائیگا۔ جواب بلکہ لیا جائیگا **ویقتل الولد بالوالد لعدم المسقط**۔ اور فرزند بوجہ قتل عمد والد کے قصاص میں قتل کیا جائیگا اسواسطے کہ قصاص ساقط کرنے والی دلیل موجود نہیں ہے۔ **قال ولا یقتل الرجل بعبده ولا مدبره ولا مکاتبه ولا بعبد ولده**۔ اور آدمی اپنے غلام کو عمداً قتل کرنے سے قصاصاً قتل نکیا جائیگا اور نہ بوجہ اپنے مدبر کے اور نہ بوجہ اپنے مکاتب کے اور نہ بوجہ اپنے فرزند کے غلام کے **ف** کیونکہ غلام اپنے آقا کی ملکیت ہے تو غلام کے واسطے جو استحقاق ہو وہ اول سے آقا کو حاصل ہوگا تو قصاص کا استحقاق ہی نہیں ہو سکتا۔ لیکن آقا سے قاتل برابر قید میں ڈال دیا جاوے اور تعزیر دیا جاوے جیسا کہ حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **لانه لا یستوجب لنفسه علی نفسه القصاص**۔ اسواسطے کہ آقا اپنی ذات کے واسطے اپنی ہی جان پر قصاص کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ **ولا ولده علیه**۔ اور اسکا فرزند بھی اپنے باپ پر قصاص کا مستحق نہوگا **ف** یعنی جبکہ فرزند کے غلام کو مار ڈالا تو غلام کی جگہ فرزند کو استحقاق قصاص ہوتا لیکن نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اگر خود فرزند کو قتل کرتا تو اسکو اپنے خون کا استحقاق نہوتا تو خون مملوک کا استحقاق بدرجۂ اولے نہوگا۔ م۔ **وکذا لا یقتل بعبد ملک بعضه لان القصاص لا یتجزی**۔ اور اسی طرح اگر کسی غلام کے حصہ کا مالک ہوا تو اسکو قتل کرنے کے عوض میں بھی قصاص نہیں لیا جائیگا اسواسطے کہ قصاص کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں **ف** مثلاً زید و بکر نے ایک غلام خریدا جو دونوں میں مشترک تھا پھر ایک شریک نے اسکو عمداً قتل کر دیا تو دوسرا شریک اپنے حصہ میں اسکے قصاص کا مستحق ہوا حالانکہ وہ شریک قاتل کا بیٹا بھی نہیں ہے لیکن یہ قصاص ساقط ہے اسواسطے کہ شریک قاتل بھی نصف یا جزو کا مالک ہے تو شریک دوم کو پورا استحقاق نہوا اور قصاص ایسی چیز نہیں کہ تھوڑا لیا جاوے پس لامحالہ ساقط ہو گیا اگر کہا جاوے کہ اچھا پورا کر دیا جاوے اور ساقط کیا جاوے تو جواب یہ کہ وہ ناحق ظلم ہے بخلاف سقوط کے کہ وہ ظلم ہی نہیں ہے۔ **قال ومن ورث قصاصا علی ابیه سقط لحرمة الابوة**۔ اور جو شخص قصاص کا استحقاق اپنے باپ پر پاوے تو ساقط ہو جائیگا بوجہ پدری احترام کے **ف** مثلاً زید نے اپنی زوجہ ہندہ کو عمداً قتل کیا اور ہندہ کا وارث صرف اسکا بیٹا خالد ہے جو اسی زید کے نطفہ سے ہے تو یہی مستحق قصاص ہوا مگر بوجہ احترام پدری کے ساقط ہو گیا حالانکہ اگر ہندہ کا باپ وارث ہوتا اور بیٹا نہوتا تو وہ قصاص پورا کر سکتا تھا۔ اب رہا یہ امر کہ قصاص حاصل کرنا کس طور پر ہوتا ہے مثلاً قاتل نے آگ سے جلا کر مار ڈالا تو کیا قاتل کو بھی اسی طرح قتل کیا جائیگا۔ جواب یہ ہے کہ۔ **قال لا یستوفی القصاص الا بالسیف**۔ قصاص نہیں حاصل کیا جائیگا سوا تلوار کے ساتھ **ف** اگرچہ قاتل نے دوسرے طور پر بتکلیف دیگر مارا ہو۔ **وقال الشافعی رح یفعل به مثل ما فعل ان کان فعلا مشروعا**۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ قاتل کے ساتھ اسی طرح برتاؤ کیا جاوے جیسا اسنے کیا تھا بشرطیکہ فعل مشروع ہو **ف** حتی کہ اگر غیر مشروع ہو مثلاً قاتل نالائق نے کسی مرد کی مقعد میں نیزہ ڈالکر قتل کیا یا کسی عورت کے ساتھ ایسی فحش حرکت کی تو قصاص میں یہ فحش نہیں کیا جائیگا برخلاف اسکے اگر بھاری پتھر سے کچل دیا ہو تو اسی طرح اسکا سر کچل کر مار ڈالا جاوے لیکن یہ لازمی نہیں ہے اگر چاہے تلوار سے مار دے بلکہ معنی یہ کہ صاحب قصاص کو اختیار ہے۔ **فان مات والا تجز رقبته لان مبنی القصاص علی المساوات**۔ پس اگر قاتل اسی مارنے سے مر گیا تو خیر ورنہ اسکی گردن کاٹ دیجاوے اسکی دلیل یہ کہ بنائے قصاص تو مساوات پر ہے **ف** پس قتل میں بھی برابری کر دیجائیگی۔ اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ ایک یہودی نے ایک باندی کو زیور کے لالچ سے دو پتھروں

کے درمیان سر کچل کر مار ڈالا تھا تو اسکے قصاص میں یہودی بھی اسی طرح مارا گیا۔ ولنا قوله عليه السلام لا قود الا بالسیف۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث میں آیا کہ قصاص نہیں مگر شمشیر سے ف۔ رواه البزار و ابن ماجہ من حدیث ابی بکرہ مرفوعاً و ابن ابی شیبۃ و احمد مرسلاً و من حدیث النعمان مرفوعاً اخرجہ ابن ماجہ و الطحاوی و ہذا حدیث حسن ۔م۔ اگر کہا جاوے کہ تلوار کی تخصیص تمہارے نزدیک خود نہیں کیونکہ نیزہ سے بھی جائز ہے۔ جواب کہ ان گراسی حدیث سے سمجھے جانا۔ والمراد بہ السلاح۔ اور حدیث میں سلاح سے ہتھیار مراد ہے ف۔ خواہ تلوار ہو یا کوئی دوسرا آلہ حدید۔ ولان فیما ذہب الیہ استیفاء الزیادۃ لو لم یحصل المقصود بمثل ما فعل فیتحرز عنہ کما فی الکسر العظم۔ اور اس دلیل سے کہ امام شافعی رح نے جو مذہب اختیار کیا اسکے مطابق حق قصاص سے زائد حاصل کرنا ایسی صورت میں لازم آجائیگا جس صورت میں کہ قاتل کے فعل کے مثل کرنے سے مقصود حاصل نہو تو اسوقت اسکی گردن جدا کی جائیگی پس ایسے طریقے سے احتراز واجب ہے جیسے ہڈی توڑنے میں ہوتا ہے ف۔ یعنی استحقاق صرف قصاص میں ہے پس جب اسنے وہی فعل کیا جو قاتل نے کیا تھا تو قصاص ہو گیا پھر اسکے بعد اگر وہ ہلاک نہوا تو گردن جدا کرنا حق سے زائد ہے تو اس سے احتراز واجب تھا۔ جیسے اگر ہڈی توڑی پس اگر دانت ہو تو قصاص ممکن ہے کیونکہ وہ محدود ہے اور ماسوائے دانت کے اگر ہڈی توڑی جاوے تو معلوم نہیں کہ کسقدر ٹوٹے پس اگر اسی قدر یا کم ٹوٹی جسقدر تعدی کرنے والے نے توڑی ہے تو قصاص ہوگا اور اگر زیادہ توڑی تو یہ جائز نہیں پس چونکہ اطمینان نہیں ہو سکتا اسواسطے ہڈی کا قصاص ہی ممتنع ہوا بخوف اسکے کہ حق سے زائد نہو۔ اسی طرح جب قاتل کے فعل سے زائد کرنا لازم آتا ہے تو اس سے احتراز لازم ہے۔ علاوہ بریں تلوار سے قتل کرنے میں اصل مقصود حاصل ہے کہ قاتل بھی نیست ہو گیا اور قاتل نے کیا جو کمی کی تو یہ اسکی بیہودگی تھی اور قاضی اسکا حکم نہ فرماوے چنانچہ حدیث میں ہے کہ اذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ یعنی جب تم کسی کو قصاص میں قتل کرو تو خوبی سے قتل کرو الخ۔ اور تمام حدیث دربارہ رحمت ہے۔ یعنی اللہ تعالے نے ہر چیز میں رحمت لکھدی ہے پس جب تم ذبح کرو تو خوبی سے ذبح کرو الخ۔ چنانچہ کتاب الذبائح میں گذرا ۔م۔ قال واذا قتل المکاتب عمدا ولیس لہ وارث الا المولے وترک وفاء فلہ القصاص عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف وقال محمد لا ارے فی ہذا قصاصا لانہ اشتبہ سبب الاستیفاء فانہ الولاء ان مات حرا والملک ان مات عبدا وصار کمن قال لغیرہ بعتنی ہذہ الجاریۃ بکذا وقال المولے زوجتہا منک لا یحل لہ وطیہا لاختلاف السبب کذا ہذا۔ اور اگر مکاتب قتل عمد کیا گیا یعنے عمدا کسی نے اسکو قتل کیا اور سوائے مولی کے اسکا کوئی وارث موجود نہیں ہے اور حال یہ کہ مکاتب مذکور نے اسقدر مال چھوڑا جس سے اسکی کتابت پوری ادا ہو سکتی ہے تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک مولی کے واسطے حق قصاص ہے اور امام محمد رح نے کہا کہ میرے علم میں اس صورت میں قصاص نہیں آتا ہے اسواسطے جس جہت سے حق استیفاء حاصل ہو وہ مشتبہ ہے چنانچہ اگر وہ آزاد ہو کر مرا ہے تو مولی کو بوجہ ولاء کے حق قصاص ہوگا اور اگر وہ غلام مرا ہے تو بوجہ ملک کے حق قصاص ہوگا۔ اور یہ معاملہ ایسا ہوا جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو نے یہ باندی میرے ہاتھ سو روپیہ کو فروخت کی ہے اور مولے نے کہا کہ میں نے اسکو تیرے ساتھ نکاح میں دیا ہے تو مدعی کے واسطے اس باندی سے وطی حلال نہوگی کیونکہ سبب مختلف ہے پس اسی طرح قصاص مکاتب میں بھی سبب مختلف نظر آتا ہے ف۔ تو قصاص ساقط ہوگا۔ ولہما ان حق الاستیفاء للمولی بیقین علی التقدیرین وہو معلوم والحکم متحد واختلاف السبب لا یفضی الے المنازعۃ ولا الی اختلاف حکم فلا یبالے بہ۔ اور شیخین رح کی دلیل یہ ہے کہ دونوں تقدیروں پر (خواہ ولاء ہو یا ملک ہو) مولی کے واسطے حق قصاص حاصل ہونا یقینی ہے

اور مولی ایک شخص معلوم ہی اور حکم یعنی قصاص حاصل کرنا متحد ہی اور سبب کا مختلف ہوتا کچھ باہمی نزاع تک نوبت نہیں
پہونچاتا ہی اور نہ اختلاف سبب سے حکم مختلف ہوتا ہی تو ایسے اختلاف سبب کا کچھ لحاظ نہیں کیا جائیگا۔ بخلاف تلک
المسألۃ لان حکم ملک الیمین یغایر حکم النکاح۔ برخلاف اس مسئلہ جاریہ کے کہ اسمین ملکیت سے نکاح کا حکم
مغائر ہی ف۔ یعنی اگر باندی مذکورہ اسکی ملک یمین ہو تو اسکے احکام دیگر ہین اور اگر مولی نے نکاح مین دی ہو تو اسکے
احکام دیگر ہین پس نزاع و فساد تک نوبت پہونچیگی اگرچہ نفس حلت دونون طرح پر ثابت ہو جاتی ہی لیکن خرج مین جو سبب
کہ موجب نزاع ہو وہ فاسد و غیر معتبر قرار دیا گیا تو دونین سے کوئی بھی حلت کا سبب نہوا پھر یہ سب ایسی صورت مین کہ
مکاتب مذکور نے مولی کو وارث چھوڑا ہو جسکے واسطے ملک رقبہ حاصل تھی۔ ولو ترک وفاء ولہ وارث غیر المولی
فلا قصاص وان اجتمعوا مع المولی لانہ اشتبہ من لہ الحق۔ اور اگر مکاتب مذکور اداے کتابت کے واسطے کافی
مال چھوڑ کر مقتول ہوا اور سوائے مولی کے اسکا بیٹا وغیرہ کوئی وارث موجود ہو تو بالاتفاق قصاص نہوگا اگرچہ مولی کے ساتھ
یہ ورثہ اسکے قصاص کے لیے متفق و مجتمع ہون اسواسطے کہ جس شخص کے واسطے حق قصاص ہی وہ مشتبہ ہی۔ لانہ
المولی ان مات عبدا والوارث ان مات حرا اذ ظہر الاختلاف بین الصحابۃ رضی اللہ عنہم فی موتہ
علی نعت الحریۃ او الرق۔ اسواسطے کہ اگر مکاتب مذکور بصفت غلامی مرا تو مولی حقدار ہوا اور اگر بصفت آزادی
مرا تو اسکا وارث حقدار ہی (اور کوئی جہت متعین نہیں) اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین اختلاف ظاہر ہوا کہ وہ بصفت
آزادی مرتا ہی یا بصفت غلامی مرتا ہی ف۔ یعنی جو مکاتب مال کافی چھوڑ کر قبل ادا کے مرجاتا ہی تو بعض کے نزدیک
آزاد مرا یعنے جب یہ مال ادا کیا گیا تو حکم ہوا کہ مکاتب مذکور اپنی زندگی کے آخری جزو مین آزاد ہو کر مرا ہی اور بعض کے نزدیک
نہین بلکہ غلام مرا ہی تو اسمین سے کوئی جہت قطعی نہیں پس وہ شخص نہیں معلوم جو قصاص حاصل کریگا۔ بخلاف الاولی
لان المولی متعین فیہا۔ برخلاف صورت اول کے کہ اسمین مولی متعین ہی ف۔ یعنی سوائے مولی کے کوئی
وہان مستحق نہیں اور وہ معلوم ہی تو قصاص لیا جاوے اور دوسری صورت مین گو درحقیقت قصاص واجب ہوا مگر
قصاص اسوجہ سے ممکن نہیں کہ جو شخص مستحق ہی وہ مشتبہ ہی۔ یہ سب اسوقت کہ مکاتب مقتول نے اداے کتابت کا
کافی مال چھوڑا ہو۔ وان لم یترک وفاء ولہ ورثۃ احرار وجب القصاص للمولی فی قولہم جمیعا لانہ مات
عبدا بلا ریب لانفساخ الکتابۃ۔ اور اگر مکاتب مذکور عمداً قتل کیا گیا حالانکہ اسنے اداے کتابت کے لائق کافی
مال نہیں چھوڑا ہی اور اس مقتول کے ورثہ سب آزاد لوگ ہین تو بھی اسکا قصاص بالاتفاق اسکے مولی کے واسطے
واجب ہوگا یہی سب اماموں کا قول ہی اسواسطے کہ وہ بے شبہہ بحالت غلامی مرا ہی کیونکہ اسکا عقد کتابت ٹوٹ گیا
ف۔ گویا وہ عاجز ہوگیا۔ بخلاف معتق البعض اذا مات ولم یترک وفاء لان العتق فی البعض
لا ینفسخ بالعجز۔ برخلاف ایسے غلام کے جسمین سے کوئی حصہ آزاد ہوا (اور باقی کے واسطے وہ کمائی کرتا ہی) کہ وہ
اگر مرا اور اسنے اداے قرضہ کے لائق مال نہ چھوڑا تو غلام نہیں اسواسطے کہ عاجزی کی وجہ سے بعض عتق منسوخ نہیں ہوتا
ف۔ اور یہ صرف امام ابوحنیفہ رح کے اجتہاد پر مبنی ہی کیونکہ صاحبین کے نزدیک بعض کی آزادی سے کل
آزاد ہو جائیگا پس بقول امام ابوحنیفہ رح اگر معتق البعض کو کسی نے عمداً قتل کیا حالانکہ اسنے اداے کتابت کے لائق
مال نہیں چھوڑا تو اسکے قاتل پر قصاص نہوگا یعنے اصل مین واجب ہی مگر استیفا ممکن نہیں کیونکہ اسکے واسطے حق قصاص
سے وہ مشتبہ ہی۔ واذا قتل عبد الراہن فی ید المرتہن لم یجب القصاص حتی یجتمع الراہن والمرتہن
لان المرتہن لا ملک لہ فلا یلیہ والراہن لو تولاہ لبطل حق المرتہن فی الدین فیشترط اجتماعہما۔

حق المرتہن برضاہ - اور اگر غلام مرہون اپنے مرتہن کے قبضہ مین عمداً قتل کیا گیا تو قاتل پر قصاص نہین واجب ہو یہان تک کہ راہن و مرتہن مجتمع ہون (پس اگر متفق ہون تو راہن قصاص وصول کریگا) اسواسطے کہ مرتہن کے واسطے ملک نہین ہی تو وہ قصاص لینے کا متولی نہین ہو سکتا اور راہن اگر اسکا متولی ہوجاوے تو مرتہن کا حق دربارۂ قرضہ کے ساقط ہوجائیگا (کیونکہ اسکی ضمانت مین غلام تلف ہوا) پس راہن و مرتہن دونون کا اجماع شرط ہی تاکہ مرتہن کا حق اسکی رضامندی کے ساتھ ساقط ہو ف — اور اگر دونون نے اتفاق کیا کہ دیت قیمت لیجاوے تو یہ قیمت بجاے مقتول کے مرہون ہوگی کہ میعاد آنے پر مرتہن اسمین سے اپنا قرضہ لیگا جبکہ جنس واحد ہو - یعنی جنس واحد ہونے کی صورت مین جبھی میعاد قرضہ آئی تو مرتہن وصول پانے والا ہوگیا حتی کہ اسکے بعد اگر تلف ہوجاوے تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہی - واذا قتل ولی المعتوہ فلابیہ ان یقتل - جامع صغیر مین ہی کہ اگر معتوہ کا ولی ناحق عمداً قتل کیا گیا تو معتوہ کے باپ کو قصاص مین قاتل کو قتل کرنا جائز ہی ف — مثلاً ایک معتوہ جسکی عقل مین پراگندگی دیوانگی کا اختلاط ہی اسکا ولی مورث قتل کیا گیا مثلاً ماموں وغیرہ کہ جسکا وارث و ولی صرف یہی معتوہ ہی تو مقتول کا قصاص اسی معتوہ کی طرف منتقل ہوا اور معتوہ کا باپ موجود ہی تو معتوہ کی وجہ سے استیفاء قصاص ساقط نہوگا بلکہ معتوہ کی طرف سے اسکا باپ اس قصاص کو معتوہ کے واسطے حاصل کریگا - لانہ من الولایۃ علی النفس شرع لامر راجع الیہا وہو تشفی الصدر - اسواسطے کہ قصاص حاصل کرلینا منجملہ ولایت نفس کے ہی اور معتوہ کے نفس پر اسکا باپ متولی ہی) کیونکہ استیفاے قصاص ایسے امر کی وجہ سے مشروع ہوا جسکا مرجع صرف نفس کی طرف راجع ہی اور وہ دل کی تشفی ہی ف — یعنی قاتل نے مقتول کو ناحق قتل کرکے مقتول کے وارثون کے سینہ مین آتش غم و غصہ بھڑکائی پس اسکے بجھانے کے لیے اللہ تعالے نے قصاص مشروع کیا تاکہ تشفی ہوجاوے اور آیندہ باہمی کشت و خون و عداوت عام سے نجات ہو اور باقیون کی زندگی رہے پس معتوہ کا باپ اسکی طرف سے قصاص حاصل کرنے کا بھی متولی ہوگا کیونکہ وہ اسکے نفس کی اصلاح و تشفی کے امور کا متولی ہی - فیلیہ کالانکاح - تو جیسے معتوہ کا نکاح کرنے کا متولی ہی قصاص لینے کا بھی متولی ہوگا - ولہ ان یصالح لانہ انظر فی حق المعتوہ - اور باپ کو یہ اختیار ہی کہ قاتل سے صلح کرلے اسواسطے کہ معتوہ کے حق مین بجاے قصاص کے مال کے لینا زیادہ بہتر ہی ف — اسواسطے کہ معتوہ بوجہ اختلاط عقل کے غمناک و غیظ مین آلودہ نہین رہیگا تو قاتل کو قتل کرنے سے یہ بہتر کہ اس سے مال صلح لے لے - ولیس لہ ان یعفو لان فیہ ابطال حقہ - اور باپ کو یہ اختیار نہین کہ قاتل کو عفو کردے کیونکہ ایسا کرنے مین معتوہ کا حق ضائع لازم آتا ہی ف — حالانکہ معتوہ کے حق مین اسکا ضرر ظاہر ہے اور ولایت پدری ایسی ولایت ہی جسمین بہتری کی شرط ہی پس باپ کی ولایت سے ہر وہ کام نافذ ہوگا جسمین معتوہ کی بہتری ہو پس مفت عفو کرنا جائز نہوا - یہ اسوقت معتوہ کا مورث کسی نے عمداً قتل کیا ہو - وکذلک ان قطعت ید المعتوہ عمداً لما ذکرنا - اور اسی طرح اگر معتوہ کا ہاتھ کسی نے عمداً کاٹا ہو تو یہی حکم بدلیل مذکورہ بالا ہی ف — کہ باپ اپنے فرزند معتوہ کا متولی ہی تو وہ اسکی بہتری دیکھکر چاہے قاطع سے ہاتھ کا قصاص لے اور چاہے قاطع سے مقدار ارش پر صلح کرلے اور معاف نہین کرسکتا - اور اگر باپ نے مقدار ارش سے کم پر صلح کرلی تو کمی نہین جائز ہی جیسے پہلی صورت مین اگر دیت سے کم پر صلح کی تو کمی نہین جائز ہی اور قاتل و قاطع پر کمی پوری کرنا واجب ہوگا - یہ اسوقت کہ معتوہ کا باپ موجود ہوا اور اگر باپ نہو بلکہ باپ کا وصی موجود ہی تو فرمایا - والوصی بمنزلۃ الاب فی جمیع ذلک الا انہ لایقتل لانہ لیس لہ ولایۃ علی نفسہ وہذا من قبیلہ - اور وصی ان سب صورتون مین بمنزلۂ باپ کے ہی سواے ایک امر کے کہ وصی کو یہ اختیار نہین

Marfat.com

کہ قاتل کو قصاص میں قتل کرے اسواسطے کہ وصی کو معتوہ کے نفس پر ولایت نہیں ہے حالانکہ قصاص لینا از قسم ولایت نفس ہے ف۔ تو وصی مختار نہوا پس سوائے قصاص لینے کے باقی تصرفات کا مطلقاً اختیار رہا۔ ویندرج تحت ہذا الاطلاق الصلح عن النفس واستیفاء القصاص فی الطرف فانہ لم یستثن الا القتل اور اس اطلاق کے تحت میں نفس کے عوض صلح کرنا اور اطراف ہاتھ یاؤں کا قصاص حاصل کرنا سب مندرج ہے اسواسطے کہ امام محمد رح نے سوائے قتل کے کچھ استثنا نہیں کیا ف۔ یعنی صرف قصاص نفس کو مستثنیٰ کیا تو قصاص طرف داخل رہا حتیٰ کہ اگر کسی نے عمداً معتوہ کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو وصی کو اختیار ہے کہ چاہے قاطع سے قصاص لے اور اگر اسنے معتوہ کو جان سے مار ڈالا ہو تو وصی اس سے قصاص نہیں لے سکتا ہے اور اگر قصاص نفس سے یا قطع عضو سے صلح کرلی تو جائز ہے اور یہ جامع وغیرہ میں کتاب الجنایات کی روایت ہے کہ صلح جائز ہے۔ وفی کتاب الصلح ان الوصی لا یملک الصلح لانہ تصرف فی النفس بالاعتیاض عنہ فینزل منزلۃ الاستیفاء۔ اور کتاب الصلح میں مذکور ہے کہ وصی کو اس خون سے صلح کرنے کا اختیار نہیں ہے اسواسطے کہ یہ تو نفس کے قصاص سے نفس کا عوض لیکر نفس میں تصرف ہوا تو یہ بمنزلہ استیفائے قصاص کے ٹھہرا ف۔ اور اوپر معلوم ہوا کہ وصی کو نفس میں تصرف کا اختیار نہیں ہے۔ ووجہ المذکور ہہنا ان المقصود من الصلح المال وانہ یجب بعقدہ کما یجب بعقد الاب بخلاف القصاص لان المقصود التشفی وہو مختص بالاب۔ اور یہاں جو روایت مذکور ہوئی یعنی قصاص نہیں لے سکتا اور صلح کرسکتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ صلح سے مال مقصود ہوتا ہے اور یہ وصی کے عقد کرنے سے واجب ہوجائیگا جیسے باپ کے عقد کرنے سے واجب ہوجاتا ہے بخلاف قصاص کے کیونکہ قصاص سے سوزش دل کی تشفی مقصود ہوتی ہے اور یہ بات صرف باپ کے واسطے مختص ہے ف۔ کیونکہ باپ کو مانند بیٹے کے غم وغصہ لاحق ہوجاتا ہے جب اسکے بیٹے کو غم ورنج ہو بلکہ معتوہ کے بجائے اگر اسکے باپ نے قصاص لیا تو تشفی حاصل ہوئی اور وصی محض اجنبی ہے تو اسکے قصاص سے مقصود تشفی کچھ نہیں حاصل ہوگا اور معتوہ تو خود پاگل ہے اسکا اعتبار نہیں ورنہ وہ خود ہی قصاص لینا۔ پس ظاہر ہوا کہ باپ ووصی میں دلی تشفی کا فرق ہے لہذا باپ قصاص لے اور وصی سے ممکن نہیں ہے اور مالی وجوب کا کچھ فرق نہیں تو چاہے باپ صلح کرے یا وصی صلح کرے دونوں برابر ہیں۔ ولا یملک العفو لان الاب لا یملکہ لما فیہ من الابطال فہو اولیٰ۔ اور وصی کو مفت عفو کرنے کا اختیار نہیں یعنی معتوہ کے قاتل یا قاطع کو اگر وصی نے مفت عفو کردیا تو باطل ہے اسواسطے کہ جب باپ کو مفت عفو کا اختیار اسوجہ سے نہیں کہ فرزند کا حق شا دینا لازم آتا ہے تو وصی کو بدرجۂ اولیٰ یہ اختیار نہوگا ف۔ اور اوپر مذکور ہوا کہ اطلاق عبارت امام محمد رح سے نکلتا ہے کہ اگر معتوہ کا ہاتھ بلا اذن کسی نے عمداً کاٹا ہو تو وصی کو قصاص لینے کا اختیار ہے۔ وقالوا القیاس ان لا یملک الوصی الاستیفاء فی الطرف کما لا یملکہ فی النفس لان المقصود متحد وہو التشفی۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ قیاس تو مقتضی تھا کہ وصی کو قصاص اطراف حاصل کرنے کا بھی اختیار نہو جیسے قصاص نفس حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے اسواسطے کہ قصاص کا مقصود تو جان وعضو میں ایک ہی ہے یعنی دل کی تشفی ہونا ف۔ لیکن استحساناً نفس وطرف عضو میں فرق ہے۔ وفی الاستحسان یملکہ لان الاطراف یسلک بہا مسلک الاموال فانہا خلقت وقایۃ للانفس کالمال علی ما عرف فکان استیفاؤہ بمنزلۃ التصرف فی المال اور مقتضائے استحسان میں وصی کو قصاص اطراف حاصل کرنے کا اختیار ہے اسواسطے کہ اعضائے اطراف ایسے ہیں جنکے ساتھ اموال کا برتاؤ کیا جاتا ہے کیونکہ اموال کی طرح یہ اعضائے اطراف بھی جان کی نگہداشت کے واسطے پیدا کیے

ہیں چنانچہ اصول میں اپنے موقع پر معلوم ہوا ہے تو اطراف کا قصاص حاصل کرنا گویا مال میں تصرف ہے ف اور مال میں تصرف جائز حتی کہ وصی اس سے مال پر صلح کر سکتا ہے تو اطراف کا قصاص بھی جائز ہے۔ یہ سب اسوقت کہ مقتول یا مقطوع کوئی معتوہ ہو کہ اسکا باپ وصی موجود ہے۔ والصبی فی ہذا بمنزلۃ المعتوہ۔ اور طفل اس حکم میں بمنزلہ معتوہ کے ہے ف حتی کہ اگر طفل صغیر عمداً قتل کیا گیا یا اسکا ہاتھ یا پاؤں کاٹا گیا پس اگر باپ موجود ہو تو سب احکام وہی ہیں جو معتوہ میں مذکور ہوئے اور اگر باپ کا وصی موجود ہو تو وصی کے سب احکام وہ ہیں جو معتوہ میں مذکور ہوئے یہ سب اسوقت کہ باپ یا وصی ہو اور اگر نہو پس اگر سلطان ہے تو وہ بالاتفاق قصاص حاصل کر سکتا ہے۔ والقاضی بمنزلۃ الاب فی الصحیح الا تری ان من قتل ولا ولی لہ یستوفیہ السلطان والقاضی بمنزلتہ فیہ۔ اور قاضی بھی صحیح قول میں بمنزلہ باپ کے ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ایسا شخص قتل کیا گیا یعنی ناحق عمداً قتل ہوا کہ جسکا ولی کوئی نہیں ہے تو سلطان اسکا قصاص حاصل کرتا ہے اور قاضی اس بارہ میں بمنزلہ سلطان کے ہے ف پس قاضی بھی قصاص حاصل کریگا قال ومن قتل ولہ اولیاء صغار وکبار فللکبار ان یقتلوا القاتل عند ابی حنیفۃ رح۔ اگر ایک شخص عمداً قتل کیا گیا حالانکہ اسکے اولیاء غیر بالغ اور بالغ دونوں موجود ہیں (اور بالغون کو غیر بالغین کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں ہے) تو بالغین کو اختیار ہے کہ قاتل کو قصاص میں قتل کریں یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے ف یہی قیاس دقیق اور اسکا استحسان اظہر ہے ورنہ فوت فتنہ اکبر ہے اسواسطے کہ بچوں کے بالغ ہونے تک تحمل وضبط غصہ مشکل ہے اور فی الحال یہ غیظ بالغین بالغون کو پہونچا۔ وقالا لیس لہم ذلک حتی یدرک الصغار لان القصاص مشترک بینہم ولا یمکن استیفاء البعض لعدم التجزی وفی استیفائہم الکل ابطال حق الصغار فیؤخر الی ادراکہم کما اذا کان بین الکبیرین واحدہما غائب او کان بین المولیین۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ بالغین کو بھی قصاص حاصل کرنے کا اختیار نہیں یہاں تک کہ بچے صغار بھی بالغ ہو جاویں (اور یہی سرسری قیاس ظاہر ہے) اسواسطے کہ قصاص تو ان سب اولیاء میں مشترک ہے یعنے بالغین وغیر بالغین سب کا حق ہے اور یہ ممکن نہیں کہ بالغین کا حصہ قصاص ابھی حاصل کر لیا جاوے کیونکہ قصاص کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں (اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کل قصاص حاصل کریں) کیونکہ کل حاصل کر لینے میں غیر بالغین کا حق مٹانا لازم آتا ہے تو غیر بالغون کے بلوغ تک تاخیر کیا جاوے جیسے اگر دو بالغون کے درمیان قصاص کا استحقاق ہوا درحالیکہ انمیں سے ایک غائب ہے تو اسکی حاضری تک تاخیر ہوتی ہے یا جیسے دو مولاؤں میں قصاص کا استحقاق ہوا (تو دونوں کی حاضری تک تاخیر ہوتی ہے) ف مثلاً ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہے جنمیں سے ایک مولی بالغ ہے اور دوسرا غیر بالغ ہے پھر غلام مشترک کو کسی نے عمداً قتل کیا تو بالاتفاق بالغ کو قصاص حاصل کرنے کا ابھی اختیار نہیں یہاں تک کہ صغیر بالغ ہو جاوے کما فی النہایہ۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں بالغین کو مال صغیر میں تصرف کرنے کا اختیار ہو تو بالاتفاق صغیروں کے بلوغ سے پہلے بالغون کو قصاص حاصل کر لینے کا اختیار حاصل ہے ع۔ پس اختلاف مذکور اس صورت میں رہا کہ بالغین کو غیر بالغین کے واسطے ولایت تصرف نہیں ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ و مالک ولیث واوزاعی وغیرہم کے نزدیک بالغین کو فی الحال قصاص حاصل کر لینے کا اختیار حاصل ہے اور صاحبین وشافعی واحمد کے نزدیک نہیں یہاں تک کہ بچہ بالغ ہو جاویں۔ ولہ انہ حق لا یتجزی لثبوتہ بسبب لا یتجزی وہو القرابۃ واحتمال العفو من الصغیر منقطع فیثبت لکل واحد کملا کما فی ولایۃ الانکاح۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ قصاص ایسا حق ہے جو ٹکڑے نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسے سبب سے حاصل ہوا جو قابل پارہ کرنے کے نہیں ہے اور وہ قرابت ہے اور غیر بالغ کی طرف سے عفو کا احتمال منقطع ہے (کیونکہ وہ ابھی غیر بالغ ہے اسمیں مشتبہ ہے) تو یہ حق ہر ایک کے واسطے

کامل حاصل ہوا جیسے نکاح کرنے کی ولایت مین ہی ف ــــ کہ ہر ایک ولی کو پوری ولایت حاصل ہوتی ہی۔ خلاصہ یہ کہ حق قصاص ٹکڑے ہونے کے قابل نہین ہی جیسے غلام کی ملکیت ٹکڑے ہوتی ہی بلکہ نکاح کرنے کی ولایت کے مانند حق بھی ہر ایک کو کامل ہوتا ہی کیونکہ اسکا سبب یعنی قرابت ہی اس قابل نہین کہ وہ پارہ پارہ ہوسکے بخلاف بیع کے کہ وہ آدھی و تہائی و چوتھائی وغیرہ کو محتمل ہی پس جب ہر وارث کو کامل ولایت قصاص حاصل ہی تو بالغون کو کوئی امر مانع نہین ہوسکتا سولے اسکے کہ دوسرا ولی شاید قاتل کو عفو کرے اور یہان دوسرے اولیا رسب صغار ہین کہ بالفعل بوجہ صغر سنی کے انکو عفو کی ولایت حاصل نہین ہی اور بعد بلوغ کے عفو مشتبہ ہی لیکن بلوغ ہی مشتبہ ہی بلکہ شاید بلوغ کی حالت مین مجنون یا معتوہ ہو تو ایسے مشتبہ در مشتبہ پر مدار حکم نہین ہوسکتا تو معلوم ہوا کہ اولیاے بالغین قصاص لے سکتے ہین۔ بخلاف الکبیرین۔ برخلاف دو وارث بالغین کے ف ــــ کہ جب ایک کبیر غائب ہو مثلاً سفر کو گیا ہی تو اسکی غیر حاضری مین اگرچہ حاضر کو پورا استحقاق قصاص ہی مگر اسکے حاصل کرنے سے ایک امر مانع ہی اور وہ دوسرے کی غیر حاضری۔ لان احتمال العفو ثابت من الغائب۔ اسواسطے کہ غائب کی طرف سے عفو کا احتمال ثابت ہی ف ــــ کیونکہ وہ بھی بالغ ہی اور بالغ کو عفو کا اختیار حاصل ہی حالانکہ جب اولیاے مقتول مین سے کسی نے عفو کیا تو پھر نہ سون سے قصاص حاصل کرنا ممکن نہین ہی بلکہ انکا حق بجانب مال منتقل ہو جاتا ہی۔ ومسالۃ الموليين ممنوعۃ۔ اور دو مولاؤن کا مسئلہ ممنوع ہی ف ــــ چنانچہ مولانا حمید الدین الضریر رح نے لکھا کہ بعض مشائخ کے نزدیک امام ابو حنیفہ رح کے قول پر بالغ کو قصاص لینے کا اختیار حاصل ہی اور غیر بالغ کے بلوغ تک انتظار ہوگا۔ ک۔ اور اگر مسلم ہو تو بھی غلام کے حق قصاص مین استحسان یہ ہوسکتا ہی کہ وہ بمنزلہ اموال کے تلف کے ہی کیونکہ آدمی کو اسکے مورث کے قاتل سے جو غیظ و غصہ لاحق ہوتا ہی کہ جسکے تشفی کے واسطے قصاص کی ضرورت ہوتی ہی وہ غلام کے قتل سے لاحق نہین ہوتا ہی۔ فلیتامل۔ قال ومن ضرب رجلا بمر فقتله فان اصابه بالحديد قتل به وان اصابه بالعود فعليه الدية۔ جامع صغیر مین ہی کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو کدال یا بیلچہ سے مارا کہ اسکو قتل کر دیا پس اگر لوہا پہونچا جس سے وہ قتل ہوا تو قاتل اسکے قصاص مین قتل کیا جائیگا اور اگر لکڑی کے صدمے سے مرا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی ف ــــ اور بعض نے مر کے معنی ہل بیان کیے جس سے زمین جوتنے کی عادت اس دیار مین معروف ہی کما فی العینی۔ اور یہ مسئلہ قتل مثقل کے فرع ہی لہذا صاحبین کے نزدیک اگر لکڑی سے قتل غالب ہو تو بھی قصاص ہوگا اور یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہی۔ قال رضي الله عنه وهذا اذا اصابه بحد الحديد لوجود الجرح فكمل السبب۔ شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ لوہا لگنے سے بھی قصاص کا حکم اسوقت ہی کہ اسکو لوہے کی دھار لگی ہو کیونکہ جراحت پائی گئی تو سبب کامل ہوگیا۔ وان اصابه بظهر الحديد فعندهما يجب وهو رواية عن ابي حنيفة رح اعتبارا منه للآلة وهو الحديد۔ اور اگر مقتول کو دھار کی پشت لگی ہو تو صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا (اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہی) اور امام ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت یہی ہی (اگرچہ مجروح نہو) کیونکہ امام رح نے آلہ کا اعتبار کیا اور وہ لوہا ہی ف ــــ اور لوہا کل ہتھیار کے مانند ہی تو اسنے ہتھیار سے قتل کیا پس قصاص ہوگا۔ وعنه انما يجب اذا جرح وهو الاصح على ما نبينه ان شاء الله تعالى۔ اور دوسری روایت امام رح سے یہ کہ پشت کی جانب لوہا لگنے سے قصاص جبھی واجب ہوگا کہ مقتول مذکور مجروح ہوا ہو اور یہی روایت اصح ہی چنانچہ ہم ان شاء الله تعالى اسکو بیان کرینگے ف ــــ کہ جرح سے یہ جرم کامل ہوتا ہی اور پشت سے اگر جرح نہوا بلکہ کوفتہ ہوگیا تو مجروح ہونے اور کوفتہ ہونے مین مماثلت نہین ہی۔ وعلى هذا الضرب بسنجات الميزان۔ اور اسی طرح اگر ترازو کے باٹون

سے مارے تو اسی تفصیل پر حکم ہو۔ ف ــــ کافی میں لکھا کہ باتون سے لوہے کے بانٹ مراد ہیں۔ پس بنا بر روایت امام کے اگر لوہے کے بانٹ سے زخمی ہو کر مرا ہو تو قصاص ہے ورنہ نہیں اور بنا بر قول صاحبین رح کے اگر اس سے غالبًا ہلاک ہو تو قصاص ہوگا۔ واما اذا ضربہ بالعود فانما تجب الدیۃ لوجود قتل النفس المعصومۃ وامتناع القصاص حتی لا یہدر الدم۔ اور رہا یہ کہ جب اسنے بیلچہ کی ڈنڈی یعنی لکڑی کی ڈنڈی سے مارا تو دیت واجب ہے کی یہ وجہ ہے کہ نفس محترم کا قتل پایا گیا اور قصاص ممتنع ہے تو دیت ضروری ہے) تاکہ خون محترم محض رایگان نہ جاوے۔ ثم قیل ہو بمنزلۃ العصا الکبیرۃ فیکون قتلا بالمثقل وفیہ خلاف ابی حنیفۃ رح علی ما نبین۔ پھر کہا گیا کہ بیلچہ کی لکڑی بمنزلہ بڑی لاٹھی کے ہے تو یہ قتل بذریعہ بھاری چیز کے ہوگیا (یعنے شبہ العمد ہے۔ م) اور اسمین امام ابو حنیفہ رح کا خلاف ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے۔ وقیل ہو بمنزلۃ السوط وفیہ خلاف الشافعی وہی مسألۃ الموالاۃ۔ اور دوسرا قول یہ کہا گیا کہ یہ لکڑی بمنزلہ کوڑے کے ہے اور اسمین امام شافعی رح کا خلاف ہے اور یہ بھی مسئلہ موالات ہے۔ ف ــــ یعنی پے درپے مارنا۔ اصل مسئلہ یہ کہ اگر ایسی چیز سے مارے کہ غالبًا اس سے ہلاکت نہیں ہوتی جیسے کوڑا پس اگر پے درپے مارتا چلا گیا حتی کہ وہ مرگیا تو بعض مشائخ کے نزدیک بقول صاحبین رح یہ قتل عمد ہے اور بعض کے نزدیک شبہ عمد ہے اور اگر پے درپے نہیں مارا تو بلا خلاف صاحبین کے نزدیک شبہ عمد ہے۔ انتہی۔ پس بیلچہ کی لکڑی مین بقول دوم یہی تفصیل ہوگی کہ اگر پیہم مارین تو بعض کے نزدیک قتل عمد ہے ورنہ شبہ عمد ہے۔ م۔ اور اسمین امام شافعی رح کا خلاف ہے کہ شافعی رح کے نزدیک جبکہ متواتر پیہم چوٹ ہو تو عمد ہے۔ لہ ان الموالات فی الضربات الی ان مات دلیل العمدیۃ فیتحقق الموجب۔ شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ لگاتار پے درپے یہان تک مارنا کہ وہ مر جاوے عمدًا قتل کی دلیل ہے یعنے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسنے مقتول کے قتل ہی کا قصد کیا تھا تو موجب قصاص پایا گیا۔ ولنا ما روینا الا ان قتیل خطأ العمد ویروی شبہ العمد الحدیث۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث جو ہم اوپر روایت کرچکے کہ خبردار ہو کہ خطاے عمد کا مقتول اور ایک روایت مین شبہ العمد کا مقتول آخر تک۔ ف ــــ یعنی خطبہ حجۃ الوداع مین فرمایا کہ خبردار ہو کہ خطاے عمد کا مقتول جو کوڑے وعصا سے مقتول ہو سو اونٹ مین ۳۰ حقہ۔ و۔ ۳۰۔ جذعہ و۔ ۴۰۔ قابل حمل ہیں اور سنن اربعہ کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ مین ہے کہ خبردار ہو کہ دیت خطا شبہ العمد وہ کہ کوڑے وعصا سے مقتول ہو سو اونٹ ہیں الخ۔ ورواہ احمد والشافعی وغیرہم۔ پس حاصل یہ کہ اسمین مقتول عصا وسوط کو شبہ عمد قرار دیا اور وہ مطلق ہے جسمین کوئی قید متوالی وغیرہ کی نہیں ہے حتی کہ وہ بھی مقتول عصا وسوط ہے تو بھی دیت کے سوا اسمین قصاص نہوگا۔ ولانہ فیہ شبہۃ عدم العمدیۃ لان الموالات قد تستعمل للتادیب اولعلہ اعتراہ القصد فی خلال الضربات فیعری اول الفعل عنہ وعساہ اصاب المقتل۔ اور اس دلیل سے کہ اسمین عمدًا نہونے کا شبہ ہے اسواسطے کہ پے درپے ضربات کا استعمال کبھی ادب دینے کے واسطے کیا جاتا ہے (تو عمدًا نہوگا) یا شاید کہ ضربات کے درمیان مین اسپر قتل کا قصد طاری ہوا ہو تو ابتداء فعل اس سے خالی ہوگا اور شاید کہ اسکی چوٹ اتفاقًا ایسی جگہ پڑ گئی کہ وہ مقتول ہوگیا۔ ف ــــ تو کئی وجہ سے شبہ ہے کہ یہ پورا فعل عمدًا قتل نہو۔ والشبہۃ دارئۃ للقود فوجبت الدیۃ۔ اور شبہ ایسی چیز ہے کہ قصاص دور کرنے والا ہے تو دیت واجب ہوئی۔ ف ــــ واضح ہو کہ صحیحین مین یہودی کے بارہ مین حدیث گذری جسنے زیور کے واسطے ایک چھوکری کا سر دو پتھرون کے درمیان کچل دیا تھا آخر قاتل یہودی بھی اسی طرح قتل کیا گیا۔ اور امام مالک رح نے اثر روایت کیا جسمین عبد الملک بن مروان نے ولی مقتول کو جو لاٹھی سے قتل کیا گیا تھا قصاص دلوایا جسنے قاتل کو لاٹھی

Marfat.com

قتل کیا - امام مالک رحنے کہا کہ ہمارے یہاں یعنی علمائے مدینہ منورہ میں بغیر خلاف کے یہ امر اجماعی ہو کہ اگر کسی نے عمداً دوسرے کو عصا سے مارا یا پتھر پھینک مارا یا عمداً کسی چیز سے مارا کہ وہ مرگیا تو یہ قتل عمد ہو اور اسمین قصاص واجب ہو گا بس ہمارے یہاں قتل عمد یہ کہ آدمی دوسرے کو قصد کرکے مارے حتی کہ اسکی روح نکل جاوے - واضح ہو کہ اگر خفیف نازک کوڑے سے ایک دو دفعہ مارا کہ وہ مرگیا تو وہ بالاتفاق شبہ عمد ہو اور اگر متوالی مارتا گیا یہانتک کہ وہ مرگیا بس اگر ایسا ہو کہ ایسے جملہ ضربات سے غالباً مرجائیگا تو یہ صاحبین کے نزدیک قتل عمد ہو اور یہی امام مالک و شافعی رحم کا قول ہو - اور اگر گلا گھونٹ کر مارڈالا بس ابو حنیفہ رح کے نزدیک شبہ عمد ہو کہ قاتل کو قتل نہین کیا جائیگا مگر جبکہ وہ اس فعل مین معروف ہو اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک قصاص واجب ہو - اور اگر ایک شخص کو بے دانہ پانی قید کردیا یہانتک کہ وہ مرگیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک دیت واجب ہوگی اور امام شافعی رح کے نزدیک علی الاصح قصاص واجب ہوگا ع - **قال ومن غرق صبیا او بالغا فی البحر فلا قصاص عند ابی حنیفة رح** - جامع صغیر مین ہو کہ اگر کسی نے کسی طفل یا بالغ کو سمندر یا دریا وغیرہ پانی مین غرق کردیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک غرق کرنے والے پر قصاص نہین ہو - **وقالا یقتص منه وهو قول الشافعی رح غیر ان عندهما یستوفی حزا وعنده یغرق کما بیناه من قبل** - اور صاحبین نے فرمایا کہ اُس سے قصاص لیا جائیگا اور یہی امام شافعی کا قول ہو صرف اتنا فرق ہو کہ صاحبین کے نزدیک گردن کاٹ دینے کے طور پر قصاص لیا جائیگا اور امام شافعی کے نزدیک غرق کردیا جائیگا جیسا کہ ہمنے سابق مین بیان کیا ہو - **لهم قوله علیه السلام من غرق غرقناه ولان الالة قاتلة فاستعمالها امارة العمدیة ولا مرا فی العصمة** - صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مین ہو کہ جس نے غرق کیا ہم اُسکو غرق کرینگے اور اس دلیل سے کہ جس چیز سے قتل کیا وہ مارڈالنے والی چیز ہو یعنے پانی مین ڈوبنے سے آدمی مرجاتا ہو پس اسی کا استعمال کرنا عمداً قتل کی دلیل ہو اور اسمین کچھ شک نہین کہ جسکو قتل کیا اُسکا خون محفوظ تھا ف - براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے نشانہ بناکر قتل کیا تو ہم اُسکو نشانہ بناکر قتل کرینگے اور جسنے جلایا ہم اُسکو جلا دینگے اور جسنے غرق کیا ہم اُسکو غرق کرینگے - رواہ البیہقی فی کتاب المعرفہ و السنن - صاحب تنقیح نے کہا کہ اسکی اسناد مین کئی وغیرہ مجہول ہین - **وله قوله علیه السلام الا ان قتیل خطأ العمد قتیل السوط والعصا وفیه وفی کل خطأ ارش ولان الالة غیر معدة للقتل ولا مستعمل فیه لتعذر استعماله فتمکنت شبهة عدم العمدیة ولان القصاص ینبئ عن المماثلة ومنه یقال اقتص اثره ومنه المقصة للجلمین ولا تماثل بین الجرح والدق لقصور الثانی عن تخریب الظاهر وکذا لا یتماثلان فی حکمة الزجر لان القتل بالسلاح غالب وبالمثقل نادر وما رواه غیر مرفوع او هو محمول علی السیاسة وقد اومت الیه اضافته الی نفسه فیه واذا امتنع القصاص وجبت الدیة وهی علی العاقلة وقد ذکرناه واختلاف الروایتین فی الکفارة** - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہو کہ خبردار ہو کہ خطاء عمد کا مقتول کوڑے و عصا کا مقتول ہو اور اس قتل مین اور ہر قتل خطا مین ارش واجب ہو - رواہ ابن حبان فی صحیحہ بعناہ مطولا - یعنی غرق کردینا بھی کوڑے وغیرہ سے قتل کے مانند ہو اور اس دلیل سے کہ پانی ایسا آلہ نہین ہو جو قتل کے واسطے موضوع ہو اور نہ قتل کے کام مین مستعمل ہو کیونکہ اس کام مین استعمال کرنا ممکن ہو تو غرق کرنے کے قتل مین قتل عمد نہونے کا شبہہ متمکن ہوگیا - اور اس دلیل سے کہ لفظ قصاص سے مماثلت کے معنی نکلتے ہین یعنی یکسان مساوات ہونا چاہیے چنانچہ بولتے ہین کہ زید نے فلان شخص کے نشان

قدم کا قصاص کیا اور اسی سے قینچی کے دونون پہلون کو مقص کہتے ہین پس اگر غرق کرنے والے پر قصاص ہوگا تو گلا کاٹنے سے ہوگا حالانکہ گردن کاٹنے مین اور غرق یا لاٹھی مارنے مین مماثلت نمادارد ہی کیونکہ غرق یا لاٹھی سے جسم ظاہری خراب کرنے مین کمی ہوتی ہی اور اسی طرح زجر قصاص کی حکمت مین بھی دونون یکسان نہین ہین کیونکہ ہتھیار سے قتل کرنا غالب ہی اور بذریعہ پتھر و لاٹھی یا غرق کے مار ڈالنا نادر ہی یعنے جو فعل نادر ہو اُسکے واسطے حد نہین رکھی گئی ہی اور یہی وہ حدیث جو امام شافعی نے روایت کی وہ حدیث مرفوع نہین ہی (اور اُسکے بعض راوی مجہول ہین التنقیح) یا وہ حدیث سیاست پر محمول ہی یعنی بطور سیاست کے جو غرق کرے ہم اسکو غرق کرینگے اور حدیث میں اس جانب اشارہ بھی ہی کہ اس سزا کو اپنی جانب منسوب کیا یعنی یہ نہین فرمایا کہ جو غرق کرے وہ غرق کیا جائیگا پس جب قصاص ممتنع ہوا تو دیت واجب ہوئی اور دیت اُسکی مددگار برادری پر ہوتی ہی اور ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے ہین۔ اور رہا کفارہ تو اُسمین دو روایتین مختلف ہین ف ــــ چنانچہ طحاوی کی روایت مین کفارہ واجب ہوگا اور دوسری روایت مین نہین۔ پھر واضح ہو کہ مصنف نے جو دعوی کیا کہ حدیث صاحبین مرفوع نہین ہی یہ دعوی صحیح نہین چنانچہ اوپر مذکور ہوا کہ وہ حدیث مرفوع ہی رہا راوی کا مجہول ہونا کچھ مضر نہین کیونکہ یہ تمھارے نزدیک کوئی جرح نہین ہی تو حدیث مرفوع صحیح ہوئی علاوہ برین موقوف بھی حجت ہی لہذا کہا گیا کہ مسائل جنایات مین اکثر صاحبین کا قول راجح ہی اور وہی موافق احادیث ہی اور شاید کہ امام ابو حنیفہ رح کے زمانہ مین لاٹھی یا پتھر سے مارنا نادر ہو ورنہ بعد اُسکے دیہ فساد بہت پھیل گیا حتی کہ اس زمانہ مین اکثر قتل اسی سے واقع ہوتے ہین واللہ تعالے اعلم ح م۔ قال ومن جرح رجلا عمدا فلم یزل صاحب فراش حتی مات فعلیہ القصاص لوجود السبب وعدم ما یبطل حکمہ فی الظاہر فاضیف الیہ۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو عمداً مجروح کیا پس مجروح برابر بستر پر پڑا رہا یہان تک کہ مر گیا تو جارح پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ سبب قصاص پایا گیا اور ظاہر مین کوئی ایسی چیز نہین پائی گئی جو اس سبب کا حکم مٹا دے تو مرنا اسی جرح کی جانب منسوب ہوا ف ــــ اور اس حکم مین اتفاق ہی جیسا کہ امام محمد نے آثار مین ابراہیم نخعی سے یہ حکم روایت کر کے لکھا کہ ہم اسی کو لیتے ہین اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہی۔ قال واذا التقی الصفان من المسلمین والمشرکین فقتل مسلم مسلما ظن انہ مشرک فلا قود علیہ وعلیہ الکفارۃ لان ہذا احد نوعی الخطاء علی ما بیناہ والخطاء بنوعیہ لا یوجب القود ویوجب الکفارۃ وکذا الدیۃ علی ما نطق بہ نص الکتاب۔ جامع صغیر مین ہی کہ اگر جہاد مین مسلمانون اور کافرون کی دونون صفین مل گئین اس حالت مین ایک مسلمان نے دوسرے مسلمان کو مشرک گمان کر کے قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص نہین اور کفارہ اُسپر واجب ہی اسواسطے کہ یہ بھی خطاء کی دونون قسمون مین سے ایک قسم ہی اور خطاء اپنی دونون قسمون کے ساتھ موجب قصاص نہین ہی مگر موجب کفارہ ہی اور اسی طرح موجب دیت بھی ہی چنانچہ قرآن مجید اسکے ساتھ ناطق ہی۔ ولما اختلفت سیوف المسلمین علی الیمان ابی حذیفۃ رض قضی رسول اللہ علیہ السلام بالدیۃ۔ اور جب جنگ احد مین مسلمانون کی تلوارین حذیفہ رضی اللہ عنہ کے والد یمان پر واقع ہوئین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کا حکم دیا ف ــــ اور بات یہ ہوئی کہ یمان رضی اللہ عنہ جنگ احد مین بسبب بڑھاپے کے ایک ٹیلہ پر عورتون کے ساتھ تھے پس ناگاہ اُنکو شہادت کا ولولہ آیا اور وہ ٹیلے سے اُترے مگر ایسے راستہ سے مسلمانون کی جانب جھکے کہ جدھر مشرکین کا لشکر تھا پس مسلمانون نے اُنکو مشرک گمان کر کے فوراً تلوارین چلائین اور حذیفہ نے ہر چند آواز دی کہ میرا باپ ہی میرا باپ ہی لیکن لڑائی مین کسی نے سنا نہین پھر کہا کہ واللہ اگر ہم پہچانتے تو ہرگز قتل نکرتے پس حذیفہ نے کہا کہ یغفر اللہ لکم وہو ارحم الراحمین۔ پھر آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے چاہا کہ حذیفہ کو اسکی دیت دین تو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے یہ دیت بھی مسلمانون پر تصدق کردی پس اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک حذیفہ کے حق مین بہتری زیادہ ہوئی- اس قصہ کو شافعی و بخاری و ابن سعد و حاکم و واقدی و ابن ہشام وغیرہ نے مختصر و مطول روایت کیا ہے- قالوا انما تجب الدیۃ اذا کانوا مختلطین فان کان فی صف المشرکین لا تجب لسقوط عصمتہ بتکثیر سوادہم قال علیہ السلام من کثر سواد قوم فہو منہم مشائخ نے فرمایا کہ ایسے مسلمان مقتول کی دیت بھی جبھی واجب ہوگی کہ کفار و مسلمین باہم مختلط ہون اور اگر یہ شخص مشرکون کی صف مین ہو تو دیت واجب نہوگی کیونکہ مشرکون کی جماعت زیادہ کرنے کی وجہ سے اُسکے خون کی عصمت ساقط ہو گئی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص کسی قوم کی جماعت زیادہ کرے وہ انھین مین سے ہو- وقعہ ایجو شخص کسی قوم کے کام پر راضی ہو وہ کام کرنے والے کا شریک ہے- رواہ ابو یعلی عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ- اور اور قصہ یہ ہوا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ایک ولیمہ کی دعوت مین بلائے گئے پس جب آکر مکان مین داخل ہونے لگے تو لہو کی آواز سنی پس لوٹے تو پوچھا گیا کہ آپ کیون لوٹے تب یہ حدیث روایت کی اور اسی کے مانند عبد اللہ ابن المبارک نے حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی- قال ومن شج نفسہ وشجہ رجل وعقرہ اسد واصابتہ حیۃ فمات من ذلک کلہ فعلی الاجنبی ثلث الدیۃ لان فعل الاسد والحیۃ جنس واحد لکونہ ہدرا فی الدنیا والآخرۃ وفعلہ بنفسہ ہدر فی الدنیا معتبر فی الآخرۃ حتی یاثم علیہ وفی النوادر ان عند ابی حنیفۃ ومحمد رح یغسل ویصلی علیہ وعند ابی یوسف رح یغسل ولا یصلی علیہ وفی شرح السیر الکبیر ذکر فی الصلوۃ علیہ اختلاف المشائخ علی ما کتبناہ فی کتاب التجنیس والمزید فلم یکن ہدرا مطلقا وکان جنسا آخر وفعل الاجنبی معتبر فی الدنیا والآخرۃ فصارت ثلثۃ اجناس فکان النفس تلفت بثلثۃ افعال فیکون التالف بفعل کل واحد ثلثہ فیجب علیہ ثلث الدیۃ واللہ اعلم- اگر ایک شخص نے اپنا سر پھوڑا اور ایک شخص دیگرے بھی اُسکا سر زخمی کیا اور ایک شیر نے بھی اُسکو خستہ کیا اور ایک سانپ نے بھی اُسکو کاٹ کھایا پھر وہ سب ان زخمون سے مرگیا تو اجنبی شخص پر دیت کی تہائی واجب ہوگی اسواسطے کہ سانپ اور شیر کا فعل ایک ہی جنس ہے کیونکہ انکا فعل دنیا و آخرت دونون مین ہدر ہے یعنی شیر یا سانپ کو اُسکے فعل کی وجہ سے سزا نہین دیجاتی اور نہ جرمانہ واجب کیا جاتا ہے اور رہا مقتول کا فعل اپنی ذات پر تو وہ دنیا مین باطل ہے اور آخرت مین معتبر ہے حتی کہ خودکشی پر گنہگار ہوتا ہے اور نوادر مین روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس میت کو غسل دیاجاے اور اُسپر نماز پڑھی جاے اور ابو یوسف رح کے نزدیک غسل دیا جاے اور نماز نہین پڑھی جائیگی- اور شرح سیر کبیر مین اُسپر نماز پڑھنے کے بارہ مین اختلاف مشائخ مذکور ہے جیسا ہمنے کتاب التجنیس والمزید مین بیان کیا- بالجملہ اس شخص کا ذاتی فعل بالکل باطل نہین ہے تو یہ ایک جنس دیگر ہو گیا- اور رہا اجنبی کا فعل تو وہ دنیا و آخرت دونون مین معتبر ہے تو یہ سب افعال تین اجناس ہو گئے پس گویا اُسکی جان تین جنس کے افعال سے فنا ہوئی تو ہر فعل کی وجہ سے تہائی جان تلف ہوئی تو اجنبی پر تہائی دیت واجب ہوئی واللہ تعالے اعلم بالصواب

فصل

قال ومن شہر علی المسلمین سیفا فعلیہم ان یقتلوہ لقولہ علیہ السلام من شہر علی المسلمین سیفا فقد اطل دمہ ولانہ باغ فتسقط عصمتہ ببغیہ ولانہ تعین طریقا لدفع القتل عن نفسہ فلہ قتلہ- جامع صغیر مین ہے کہ جس شخص نے مسلمانون پر تلوار کھینچی یعنے خواہ رات مین یا دن مین خواہ شہر مین یا باہر ہو تو مسلمانون

ہے یہ امر ہو کہ ایسے شخص کو قتل کرین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانون پر تلوار کھینچی اُس نے اپنا خون باطل کیا اور اس دلیل سے کہ وہ باغی ہو تو بغاوت کی وجہ سے اُسکے خون کی حفاظت جاتی رہی اور اس دلیل سے کہ ہر مسلمان کو اپنی ذات سے قتل دور کرنا اسی طریقہ سے ممکن ہو کہ اس شخص کو قتل کر ڈالے تو معلوم ہوا کہ اُسکے اسلئے قتل کر دینا جائز ہو ف ــــ اور جو حدیث کہ شیخ مصنف نے ذکر فرمائی وہ نسائی نے بطریق اسحاق بن راہویہ بسند صحیح حدیث زبیر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت کی کہ جس شخص نے تلوار کھینچی پھر چلائی تو اسنے اپنا خون باطل کیا ورواہ الطبرانی والحاکم وغیرہم۔ پس اس حدیث مین یہ قید ہو کہ تلوار چلائی ہو یعنی خالی تلوار کھینچنے سے خون حلال نہوگا بلکہ جب تلوار کھینچکر کسی پر چلادے تو اسکا خون باطل ہو جائیگا اگرچہ اُسکی تلوار چلانے سے کوئی قتل نہوا ہو۔ وقولہ فعلیہم وقول محمد رح فی الجامع الصغیر فحق علی المسلمین ان یقتلوہ اشارۃ الی الوجوب والمعنی وجوب دفع الضرر وفی سرقۃ الجامع الصغیر ومن شہر علی رجل سلاحا لیلا او نہارا او شہر علیہ عصا لیلا فی مصر او نہارا فی طریق فی غیر مصر فقتلہ المشہور علیہ عمدا فلا شئ علیہ لما بینا۔ اور یہ جو مختصر مین مذکور ہو کہ (تو مسلمانون پر) اور یہ جو امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا (تو مسلمانون پر حق ہو کہ اسکو قتل کر دین) یہ اشارہ ہو کہ مسلمانون پر ایسا کرنا واجب ہو اور اسکے اندر بات یہ ہو کہ جان کا ضرر دور کرنا واجب ہوتا ہو اور جامع صغیر کی کتاب السرقہ مین مذکور ہو کہ جس شخص نے کسی آدمی پر ہتھیار کھینچا خواہ رات مین ہو یا دن مین ہو یا کسی آدمی پر لاٹھی اُٹھائی خواہ رات مین شہر کے اندر ہو یا دن مین شہر کے باہر راہ مین ہو پس جس شخص پر ہتھیار یا لاٹھی اُٹھائی گئی تھی اُسنے اُٹھانے والے کو عمداً قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ نہوگا بدلیل اسی حدیث وقیاس کے جو ہمنے اوپر بیان کیا وہذا لان السلاح لا یلبث فیحتاج الی دفعہ بالقتل والعصا الصغیرۃ وان کان یلبث ولکن فی اللیل لا یلحقہ الغوث فیضطر الی دفعہ بالقتل وکذا فی النہار فی غیر المصر فی الطریق لا یلحقہ الغوث فاذا قتلہ کان دمہ ہدرا قالوا فان کان عصا لا تلبث یحتمل ان یکون مثل السلاح عندہما۔ اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ہتھیار ایسی چیز ہو جس سے قتل ہو جانے مین دیر نہین لگتی ہو تو جس شخص پر ہتھیار اُٹھایا وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنے مین اُٹھانے والے کے قتل کا محتاج ہوگا یعنی خواہ مخواہ اُسکو ضرورت ہوگی کہ ہتھیار اُٹھانے والے کو قتل کر دے اور چھوٹی لاٹھی اگرچہ ایسی چیز ہو کہ اُس سے موت مین تاخیر ہوتی ہو لیکن رات مین کوئی فریادی اُس تک نہین پہونچ سکتا ہو تو بھی وہ لاٹھی اُٹھانے والے کے قتل پر مجبور ہوگا اور اسی طرح دن مین بھی شہر کے باہر رستہ مین فریاد پر کوئی مددگار نہین پہونچ سکتا پس جب اُس نے ہتھیار اُٹھانے والے یا لاٹھی تاننے والے کو قتل کر دیا تو اُسکا خون رائگان ہوگا۔ مشائخ نے فرمایا کہ اگر بڑا لٹھ ہو جس سے موت مین تاخیر نہین ہوتی تو شاید صاحبین کے نزدیک وہ ہتھیار کے مثل ہوگا ف ــــ یعنی اگر بڑا لٹھ ارنے کو تانا تو جسپر تانا ہو وہ اُسکو ہر حال مین قتل کر سکتا ہو خواہ شہر مین ہو یا شہر کے باہر ہو اور خواہ رات ہو یا دن ہو۔ قال وان شہر المجنون علی غیرہ سلاحا فقتلہ المشہور علیہ عمدا فعلیہ الدیۃ فی مالہ وقال الشافعی رح لا شئ علیہ وعلی ہذا الخلاف الصبی والدابۃ وعن ابی یوسف رح انہ یجب الضمان فی الدابۃ ولا یجب فی الصبی والمجنون للشافعی رح انہ قتلہ دافعا عن نفسہ فیعتبر بالبالغ الشاہر ولانہ یصیر محمولا علی قتلہ بفعلہ فاشبہ المکرہ۔ جامع صغیر مین ہو کہ اگر مجنون نے دوسرے پر ہتھیار کھینچا پس جسپر ہتھیار کھینچا اُسنے مجنون کو عمداً قتل کر دیا تو قاتل پر اُسکے مال مین دیت واجب ہوگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ اُسپر کچھ واجب نہین ہو (اور یہی قول مالک واکثر اہل علم ہو ع-) اور ایسا ہی اختلاف

طفل و جانور کے مسئلہ میں ہے یعنی اگر طفل نے ہتھیار کھینچا تو قاتل پر دیت اپنے مال میں ہے یعنی مددگار برادری نہیں
اُٹھا دیگی اور اگر جانور مارنے دوڑا تو قاتل پر اسکی قیمت واجب ہے اور امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ جانور کی صورت
میں تاوان قیمت واجب ہے اور طفل و مجنون کی صورت میں دیت نہیں واجب ہے - امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے
اپنی ذات سے موت دفع کرنے کے واسطے طفل یا مجنون یا جانور کو قتل کیا تو اسکا قیاس عاقل بالغ ہتھیار کھینچنے والے پر ہوگا
یعنی جیسا مسئلہ اوپر گذر چکا - اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ مجنون وغیرہ اُسکو اپنی قتل پر لاچار کرنے والا بوجہ اپنے فعل کے
ہوا یعنی مجنون وغیرہ نے ایسا فعل کیا کہ وہ اپنی جان بچانے کے واسطے لاچار اسکے قتل پر آمادہ ہوا تو قاتل ایسے شخص
کے مشابہ ہوگیا جو باکراہ کسی فعل پر مجبور کیا جائے ف — جاننا کہ جو شخص لاچار کیا جاوے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے
ولابی یوسف رح ان فعل الدابۃ غیر معتبر اصلا حتی لو تحقق لا یوجب الضمان اما فعلہما معتبر فی الجملۃ
حتی لو تحقق یجب علیہما الضمان وکذا عصمتہما لحقہما وعصمۃ الدابۃ لحق مالکہا فکان فعلہما مسقطا
للعصمۃ دون فعل الدابۃ ولنا انہ قتل شخصا معصوما او اتلف مالا معصوما حقا للمالک وفعل الدابۃ
لا یصلح مسقطا وکذا فعلہما وان کانت عصمتہما حقہما لعدم اختیار صحیح ولہذا لا یجب القصاص بتحقق
الفعل منہما بخلاف العاقل البالغ لان لہ اختیارا صحیحا وانما لا یجب القصاص لوجود المبیح و
ہو دفع الشر فتجب الدیۃ - اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جانور کا فعل بالکل معتبر نہیں ہے حتی کہ اگر جانور کوئی
فعل کرے یعنی کسی کو زخمی کرے یا مار ڈالے تو جانور پر تاوان واجب نہیں ہوتا ہے یعنی جانور اس قابل نہیں کہ اس پر تاوان
واجب ہو اور رہا مجنون و طفل کا فعل تو وہ فی الجملہ معتبر ہے حتی کہ اگر ان دونوں سے کوئی فعل سرزد ہو تو ان دونوں پر
تاوان واجب ہوگا اور اسی طرح ان دونوں کے خون کی حفاظت بوجہ انکے حق ذاتی کے ہے اور جانور کی حفاظت بوجہ
حق مالک کے ہے پس طفل و مجنون کا فعل تو انکی حفاظت ذاتی کا ساقط کرنے والا ہوا اور جانور کا فعل ایسا نہیں ہوا
یعنی جب اُنکی عصمت ذاتی تھی تو اُنکے مخالف فعل سے ساقط ہو جائیگی اور جانور کی عصمت ساقط نہ ہوگی کیونکہ ذاتی نہیں ہے
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے جب مجنون یا طفل کو قتل کیا تو ایک شخص معصوم کو قتل کیا یعنی ایسے شخص کو قتل کیا جسکا
خون محفوظ و محترم ہے یا جب اسنے جانور مار ڈالا تو ایسا مال تلف کیا جو حق مالک کی وجہ سے محفوظ محترم ہے پس تاوان واجب
ہوگا (اور یہ جو تمنے کہا کہ جانور کے فعل سے حفاظت ساقط نہیں ہوتی اور طفل و مجنون کے فعل سے انکی عصمت
ساقط ہو جاتی ہے تو یہ فرق صحیح نہیں ہے) اور جانور کا فعل اس لائق نہیں کہ عصمت ساقط کرے اسی طرح طفل و مجنون کا
فعل بھی اس لائق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو بھی اختیار صحیح حاصل نہیں ہے یعنی عاقلانہ اختیار نہیں ہے اگرچہ انکی
عصمت بلحاظ انکی ذات کے ہے اور اسی وجہ سے جو فعل انسے سرزد ہو اُنکا قصاص واجب نہیں ہوتا ہے یعنی اگر اختیار
صحیح حاصل ہوتا تو قصاص واجب ہوتا برخلاف فعل عاقل بالغ کے یعنی اگر وہ تلوار کھینچے تو اسکا فعل اُسکا خون مباح
کریگا اور عصمت ساقط کریگا اسواسطے کہ عاقل بالغ کو اختیار صحیح حاصل ہے اور قصاص صرف اسوجہ سے واجب نہیں
ہوتا کہ ایسا امر موجود ہے جو حملہ کرنے والے طفل و مجنون کا قتل مباح کرتا ہے اور وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا یعنی جیسے ہو سکے
وہ اپنی ذات کو اسی طرح بچا سکتا ہے کہ حملہ کرنے والے طفل یا مجنون کو قتل کرے تو اُسکو قتل مباح ہے مگر اس سے یہ لازم
نہیں کہ طفل یا مجنون کا خون بوجہ انکے فعل کے غیر محفوظ ہو تو دیت واجب ہوگی - قال ومن شہر علی غیرہ سلاحا
فی المصر فضربہ ثم قتلہ الآخر فعلی القاتل القصاص معناہ اذا ضربہ فانصرف لانہ خرج من ان یکون
محاربا بالانصراف فعادت عصمتہ - فرمایا کہ اگر شہر میں ایک نے دوسرے پر ہتھیار کھینچا اور شہر کے اندر زخمی

Marfat.com

بکر پر ہتھیار کھینچا پھر یہ ہتھیار مارا پھر بکر نے اسکو قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا۔ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ زید نے بکر کو ہتھیار مارا پھر اسطرح لوٹا کہ دوبارہ مارنے کا قصد نہیں ہے تو اب زید کو قتل کرنے سے بکر پر قصاص ہوگا کیونکہ زید بوجہ منھ پھیر کر جانے کے محارب نہیں رہا تو اُسکے خون کی حفاظت لوٹ آئی ف۔ یعنی زید کو قتل کرنا اسوقت تک مباح تھا جب تک وہ ہتھیار کھینچکر مارنے پر آمادہ رہے کیونکہ اس حالت میں سوائے اُسکو مار ڈالنے کے بکر کے حق میں اپنے بچاؤ کی کوئی صورت نہیں ہے اور جب وہ اس سے باز آیا تو اُسکی جان معصوم محترم ہو گئی پس اب اُسکا خون مباح نہیں ہے۔ قال ومن دخل علیہ غیرہ لیلا واخرج السرقۃ فاتبعہ وقتلہ فلا شئ علیہ لقولہ علیہ السلام قاتل دون مالک ولانہ یباح لہ القتل دفعا فی الابتداء فکذا استردادا فی الانتہاء وتاویل المسالۃ اذا کان لا یتمکن من الاسترداد الا بالقتل واللہ اعلم۔ اگر ایک شخص کے گھر میں رات کو چور گھسا اور مال سرقہ باہر نکال لایا پس صاحب مال نے اُسکا پیچھا کر کے اسکو قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ واجب نہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے مال کے پیچھے قتال کر۔ اور اس دلیل سے کہ ابتدا میں دفع ضرر کے واسطے اُسکا قتل کرنا مباح تھا تو آخر میں اپنا مال پھیر لینے کے واسطے بھی قتل کرنا مباح ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جب مال پھیرنا سوائے قتل کے کسی طرح ممکن نہو تو قتل مباح ہے واللہ تعالے اعلم ف۔ اور جو حدیث شیخ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی وہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے چنانچہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے قصہ میں روایت کیا کہ اُسنے عرض کیا کہ یارسول اللہ اگر ایک شخص نے آکر میرا مال لینا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ اپنا مال تو اُسکو مت دے۔ اُسنے عرض کیا کہ اگر وہ مجھسے قتال کرے تو فرمایا کہ اُس سے قتال کر۔ اُس نے عرض کیا کہ اگر میں مارا گیا تو فرمایا کہ تو شہید ہے۔ اُسنے عرض کیا کہ اگر میں نے اُسکو مار ڈالا تو فرمایا کہ وہ جہنم میں ہے۔ رواہ مسلم۔ وحدیث عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جو شخص اپنے مال کے پیچھے مارا گیا وہ شہید ہے۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہم۔ اور اس باب میں حضرت علی وسعید بن زید وابن عمر وابن عباس وجابر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔ کما قال الترمذی۔ اور امام محمد نے آثار میں حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ اگر ایک شخص دوسرے کے گھر میں رات کو گھسا پھر صبح کو مردہ پایا گیا پس مالک مکان نے دعوی کیا کہ اسنے میرے ساتھ مکابرہ ومقابلہ کیا تھا تو وہ دیکھا جائیگا کہ اگر یہ شخص چوری میں متہم ہو تو اسکا خون باطل ہے اور مالک مکان پر دیت واجب ہوگی اور اگر وہ چوری میں متہم نہو اور سوائے بھلائی کے اُس سے کچھ معلوم نہو تو مالک مکان سے قصاص لیا جائیگا اور اگر مالک مکان نے دعوی کیا کہ میں نے اسکو اپنی جورو کے پیٹ پر پایا لہذا قتل کیا تو بھی دیکھا جاوے کہ اگر یہ شخص زناکاری میں متہم ہو تو قصاص باطل ہے اور مالک مکان پر دیت واجب ہوگی۔ اور اگر اُس سے سوائے بھلائی کے کچھ معلوم نہو تو مالک مکان سے اسکا قصاص لیا جائیگا۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور سرقہ کی صورت میں یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور زناکاری کی صورت میں امام ابو حنیفہ کا قول یاد نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ فیصلہ قاضی کا بیان ہے اور حدیث سے مخالفت نہیں ہے حتی کہ اگر یہ بات محقق ہو کہ وہ چوری وزناکاری ہی کے واسطے داخل ہوا تو اُسکا خون باطل ہوگا وعلیٰ ہذا اگر کسی نے اپنی نسبی عورت محرمہ کے ساتھ دوسرے کو زنا کرتے پایا اور دونوں کو قتل کر دیا درصورتیکہ یہ عورت راضی تھی تو کچھ گناہ نہیں ہے اور مواخذہ نہوگا اور اگر یہ امر ثبوت نہو بلکہ صرف مالک مکان کا دعوی ہو تو اُس صورت میں موافق قول ابراہیم نخعی کے حکم ہوگا۔ اور درصورتیکہ چور کا قصد اور مکابرہ ثبوت ہو یا زناکاری ثبوت ہو تو قاتل پر کوئی وجہ دیت کی نہیں ہے اور نہ اس بارہ میں ائمہ حنفیہ سے کوئی روایت پائی جاتی ہے بلکہ کتاب میں امام محمد کا قول منصوص ہے کہ اُسپر کچھ واجب نہوگا۔

باب القصاص فیما دون النفس

یہ باب جان سے کم کے بارہ مین قصاص لینے کے بیان مین ہے۔

قال ومن قطع ید غیرہ عمدا من المفصل قطعت یدہ وان کانت یدہ اکبر من الید المقطوعۃ لقولہ تعالیٰ والجروح قصاص وہو ینبئ عن المماثلۃ فکل ما امکن رعایتہا فیہ یجب فیہ القصاص وما لا فلا وقد امکن فی القطع من المفصل فاعتبر ولا معتبر بکبر الید وصغرہا لان منفعۃ الید لا تختلف بذلک وکذلک الرجل ومارن الانف والاذن لامکان رعایۃ المماثلۃ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ جوڑ پر سے عمداً کاٹ ڈالا تو قاطع کا ہاتھ قطع کیا جائیگا اگرچہ اُسکا ہاتھ بہ نسبت مقطوع ہاتھ کے بڑا ہو اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والجروح قصاص اور قصاص سے مماثلت کے معنی نکلتے ہین تو ہر زخم جسمین مناسبت ممکن ہو اُسمین قصاص واجب ہوگا اور جہان مماثلت ممکن نہو وہان قصاص بھی نہوگا اور جوڑ پر سے ہاتھ کاٹنے مین مماثلت کی رعایت ممکن ہے تو قصاص معتبر ہوا اور ہاتھ کے بڑے وچھوٹے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ ہاتھ کی منفعت مین اس سے فرق نہین ہوتا ہے اور یہی حکم پاؤن کا اور ناک کے نرمہ کا اور کان کا ہے کیونکہ اسمین بھی مماثلت کی رعایت ممکن ہے ف حتی کہ اگر جوڑ پر سے پاؤن کاٹے تو جوڑ پر سے اسکا بھی پاؤن کاٹا جائیگا اور ناک کا نرمہ جہان تک نرم ہے قصاص ہوگا اور اس سے زائد ہڈی مین قصاص کی حفاظت ممکن نہین ہے۔

قال ومن ضرب عین رجل فقلعہا لا قصاص علیہ لامتناع المماثلۃ فی القلع وان کانت قائمۃ فذہب ضوؤہا فعلیہ القصاص لامکان المماثلۃ علی ما قال فی الکتاب تحمی لہ المرآۃ ویجعل علی وجہہ قطن رطب وتقابل عینہ بالمرآۃ فیذہب ضوؤہا وہو ماثور عن جماعۃ من الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اور اگر ایک شخص نے دوسرے کی آنکھ مین اسطرح مارا کہ اُسکا دیدہ نکال لیا تو اُسپر قصاص نہین ہے اسواسطے کہ دیدہ نکال لینے مین برابری محال ہے اور اگر اُسکی آنکھ قائم رہی مگر روشنی جاتی رہی تو اسپر قصاص واجب ہوگا کیونکہ مماثلت اس طریقہ سے ممکن ہے جو کتاب مین بیان کیا کہ آئینہ خوب گرم کیا جاوے اور اُسکے چہرہ پر بھیگی روئی رکھکر (اور دوسری آنکھ باندھ کر) آئینہ مذکور اُسکی آنکھ کے مقابل کیا جائے تو آنکھ کی روشنی جاتی رہیگی اور یہی طریقہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ف رواہ عبد الرزاق عن علی رضی اللہ عنہ فی مشاورۃ عثمان مع الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ قال وفی السن القصاص لقولہ تعالیٰ والسن بالسن وان کان سن من یقتص منہ اکبر من سن الآخر لان منفعۃ السن لا تتفاوت بالصغر والکبر۔ اور دانت توڑنے یا اُکھاڑنے مین قصاص واجب ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والسن بالسن اگرچہ جس شخص سے قصاص لیا جاتا ہے اُسکا دانت بہ نسبت دوسرے کے دانت کے بڑا ہو یہ اسواسطے کہ دانت کی منفعت مین چھوٹے وبڑے ہونے کی وجہ سے تفاوت نہین ہوتا ہے۔ قال وفی کل شجۃ تتحقق فیہا المماثلۃ القصاص لما تلوناہ۔ اور ہر زخم جسمین برابری ممکن ہو قصاص واجب ہوگا بدلیل اُس آیت کے جو ہمنے اوپر تلاوت کی یعنے والجروح قصاص الآیہ۔ قال ولا قصاص فی عظم الا فی السن وہذا اللفظ مروی عن عمر رضی اللہ عنہ وابن مسعود رضی اللہ عنہ وقال علیہ السلام لا قصاص فی العظم والمراد غیر السن ولان اعتبار المماثلۃ فی غیر السن متعذر لاحتمال الزیادۃ والنقصان بخلاف السن لانہ یبرد بالمبرد ولو قلع من اصلہ یقلع الثانی فیتماثلان۔ اور کسی ہڈی مین قصاص نہین ہے سوائے دانت کے اور یہ لفظ حضرت عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہڈی مین قصاص نہین ہے (غریب ہے پائی نہین گئی) اور

ہڈی سے سوائے دانت کے مراد ہے۔ اور اس دلیل سے کہ سوائے دانت کے دوسری ہڈیوں میں مماثلت غیر ممکن ہے کیونکہ زیادتی وکمی کا احتمال ہے بخلاف دانت کے کہ وہ سوہان سے رِیتا جائیگا۔ اور اگر اُسنے دانت کو جڑسے اُکھاڑ لیا تو اُسکا بھی دانت جڑسے اُکھاڑ لیا جائیگا پس دونوں برابر ہو جائینگے۔ قال ولیس فیما دون النفس شبہ عمد انما ہو عمد او خطاء لان شبہ العمد یعود الی الآلۃ والقتل ہو الذی یختلف باختلافہا دون ما دون النفس لانہ لا یختلف اتلافہ باختلاف الآلۃ فلم یبق الا العمد والخطاء۔ واضح ہو کہ جان سے کم تلف کرنے میں شبہ عمد نہیں ہے بلکہ زخم عمداً یا زخم خطاء ہے اسواسطے کہ شبہ عمد کا مرجع آلہ کی جانب ہے اور قتل ہی ایسی چیز ہے جو اختلاف آلہ کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے اور جان سے کم میں یہ اختلاف نہیں ہے کیونکہ اختلاف آلہ کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتا ہے تو سوائے زخم عمداً یا زخم خطاء کے کچھ باقی نہیں رہا۔ ولا قصاص بین الرجل والمرأۃ فیما دون النفس ولا بین الحر والعبد ولا بین العبدین خلافا للشافعی رح فی جمیع ذلک الا فی الحر یقطع طرف العبد ویعتبر الاطراف بالانفس لکونہا تابعۃ لہا ولنا ان الاطراف یسلک بہا مسلک الاموال فینعدم التماثل بالتفاوت فی القیمۃ وہو معلوم قطعا بتقویم الشرع فامکن اعتبارہ بخلاف التفاوت فی البطش لانہ لا ضابط لہ فاعتبر اصلہ وبخلاف الانفس لان المتلف ازہاق الروح ولا تفاوت فیہ۔ اور جان سے کم جرم کی صورت میں مرد وعورت کے درمیان قصاص نہیں ہے اور آزاد وغلام کے درمیان اور دو غلاموں کے درمیان بھی قصاص نہیں ہے اور ان سب صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے سوائے اس صورت کے کہ آزاد نے غلام کا کوئی عضو کاٹ ڈالا کہ اسمین قصاص نہیں ہے (اور یہی قول مالک واحمد واسحاق ہے) اور وہ اطراف اعضاء کو جان پر قیاس کرتے ہیں اسواسطے کہ اطراف تو جان کے تابع ہیں یعنی جیسے جان میں باہم قصاص جاری ہے ویسے ہی اطراف میں جاری ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اطراف کے ساتھ اموال کا برتاؤ کیا جاتا ہے یعنے اطراف بمنزلہ اموال کے قرار دیے جاتے ہیں تو قیمت میں متفاوت ہونے کی وجہ سے باہمی مماثلت نادارد ہوگی اور قیمت کا تفاوت بذریعہ تقویم شرع کے قطعاً معلوم ہے تو اس تفاوت کا اعتبار ممکن ہوا یعنی مرد کے ہاتھ کی قیمت پانچسو دینار اور عورت کے ہاتھ کی قیمت اس سے نصف شرع نے مقرر فرمائی ہے تو تفاوت معتبر ہے بخلاف گرفت میں تفاوت کے یعنی چھوٹے و بڑے ہاتھ میں گرفت کا تفاوت معتبر نہیں کیونکہ اسکے واسطے کوئی ضابطہ نہیں ہے لہٰذا اصل گرفت کا اعتبار کیا گیا۔ اور یوں ہی جانوں میں بھی تفاوت معتبر نہیں ہے کیونکہ قاتل نے روح تلف کردی اور اسمین کچھ تفاوت نہیں ہوتا۔ ویجب القصاص فی الاطراف بین المسلم والکافر للتساوی بینہما فی الارش۔ اور مسلمان وکافر کے درمیان اعضاے اطراف میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ دونوں کا جرمانہ برابر ہے۔ قال ومن قطع ید رجل من نصف الساعد او جرحہ جائفۃ فبرأ منہا فلا قصاص علیہ لانہ لا یمکن اعتبار المماثلۃ فیہ اذ الاول کسر العظم ولا ضابط فیہ وکذا البرء نادر فیفضی الثانی الی الہلاک ظاہرا۔ اگر ایک نے دوسرے کا ہاتھ آدھی کلائی سے کاٹ ڈالا یا اسکو زخم جائفہ پہونچایا پس وہ اس زخم سے اچھا ہوگیا تو مجروح پر قصاص نہیں ہے اسواسطے کہ اسمین مماثلت کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ کلائی کا کاٹنا تو ہڈی کا توڑنا ہوا اور ہڈی توڑنے میں کوئی ضابطہ نہیں ہے یعنے ایسا خاص طریقہ منضبط نہیں کہ جہان سے ہڈی توڑنا چاہو وہین سے ٹوٹے اور کم و بیش صدمہ نہ پہونچے تو اسمین قصاص نادارد ہوا اسی طرح دوسری صورت میں اچھا ہو جانا نادر ہے تو بظاہر قصاص کا زخم جائفہ اُسکی ہلاکت تک نوبت پہونچائیگا ف یعنی اگر قصاص میں دوسرے کو زخم جائفہ پہونچایا گیا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ بھی اچھا ہو جائے بلکہ بظاہر وہ ہلاک ہو جائیگا اسواسطے

Marfat.com

کہ زخم جائفہ سے اچھا ہو جانا بہت نادر و نایاب ہے پس مجروح کا اچھا ہو جانا بطور نادر واقع ہوا۔ اور جائفہ وہ زخم ہے جو انسان کے جوف و پیٹ تک پہونچا ہو۔ قال واذا کانت ید المقطوع صحیحۃ وید القاطع شلاء او ناقصۃ الاصابع فالمقطوع بالخیار ان شاء قطع الید المعیبۃ ولا شئی لہ غیرہا وان شاء اخذ الارش کاملا لان استیفاء الحق کملا متعذر فلہ ان یتجوز بدون حقہ ولہ ان یعدل الی العوض کالمثلی اذا انصرم عن ایدی الناس بعد الاتلاف ثم اذا استوفاہا ناقصا فقد رضی بہ فیسقط حقہ کما اذا رضی بالردی مکان الجید۔ اگر مقطوع کا ہاتھ تندرست تھا اور قاطع کا ہاتھ شل ہے یا اسکی انگلیاں ناقص ہیں تو مقطوع کو اختیار ہے کہ چاہے اُسی عیب دار ہاتھ کو قطع کرے یعنی اپنے ہاتھ کا قصاص اسی ناقص ہاتھ سے لے پھر اس سے زائد اسکو کچھ نہیں ملیگا اور اگر چاہے تو اپنے پورے ہاتھ کا جرمانہ لے اسواسطے کہ بھرپور اپنا حق وصول کرنا محال ہے کیونکہ کاٹنے والے کا ہاتھ ہی ناقص عیب دار ہے تو مقطوع کو یہ اختیار حاصل ہوا کہ چاہے اپنے حق سے کم پر چشم پوشی کرے اور چاہے اسکو چھوڑکر عوض کی جانب رجوع کرے جیسے کسی نے دوسرے کی مثلی چیز تلف کر دی اور اسکے بعد بازار میں اُسکا مثل نہیں ملتا ہے مگر ناقص موجود ہے تو حقدار کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے ناقص لے لے یا اُسکی قیمت وصول کرے پس ایسا ہی یہاں حکم ہے پھر اگر اُسنے ناقص ہاتھ سے اپنا قصاص لے لیا تو وہ اس قصاص پر راضی ہو گیا پس اُسکا حق ساقط ہو جائیگا جیسے کوئی حقدار اپنے کھرے کے عوض کھوٹا لینے پر راضی ہو گیا تو اُسکا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ ولو سقطت المؤفۃ قبل اختیار المجنی علیہ او قطعت ظلما فلا شئی لہ عندنا لان حقہ متعین فی القصاص وانما ینتقل الی المال باختیارہ فیسقط لفواتہ بخلاف ما اذا قطعت بحق علیہ من قصاص او سرقۃ حیث یجب علیہ الارش لانہ اوفی بہ حقا مستحقا فصارت سالمۃ لہ معنی۔ اور اگر کاٹنے والے کا ناقص وعیبی ہاتھ بھی ساقط ہو گیا قبل اسکے کہ مقطوع اسکا قصاص یا جرمانہ اختیار کرے یا اُسکا عیب دار ہاتھ کسی نے ظلما کاٹ ڈالا تو ہمارے نزدیک مقطوع کے واسطے کچھ نہوگا اسواسطے کہ مقطوع کا حق تو قصاص میں متعین تھا اور مال کی طرف جب ہی منتقل ہوتا تھا کہ وہ اُسکو پسند کرے پس محل قصاص ساقط ہونے سے اُسکا قصاص بھی جاتا رہا بخلاف اسکے اگر قاطع کا یہ ہاتھ بوجہ کسی حق واجبی قصاص یا سرقہ وغیرہ کے کاٹا گیا کہ ایسی صورت میں اُسپر مقطوع کے واسطے جرمانہ واجب ہوگا اسواسطے کہ قاطع نے بذریعہ اس ہاتھ کے ایک حق مستحق ادا کیا تو فی المعنی یہ ہاتھ اُسکے واسطے سالم رہا۔

ف خلاصہ یہ کہ اگر زید نے بکر کا ہاتھ عمداً کاٹا تو ہمارے نزدیک بکر کا حق صرف قصاص میں متعین ہے یعنی اُسکا استحقاق ہے کہ زید کا یہی ہاتھ قصاصاً کاٹے اگرچہ زید کا یہ ہاتھ ناقص یا شل ہو لیکن اُسکو اختیار ہے کہ چاہے قصاص چھوڑکر اپنے ہاتھ کی دیت وصول کرے پس اگر زید کا یہ ہاتھ خود ساقط ہو گیا یا کسی نے ظلما کاٹ ڈالا تو دیکھا جاوے کہ بکر نے قصاص لینا اختیار کیا تھا یا دیت لینا اختیار کی تھی یا ابھی کچھ اختیار نہیں کیا تھا پس اگر دیت اختیار کرنے کے بعد زید کا ہاتھ ضائع ہوا تو بکر کے واسطے دیت ملیگی اور اگر بکر نے قصاص اختیار کیا یا ہنوز کچھ اختیار نہیں کیا تھا کہ زید کا یہ ہاتھ ضائع ہوا تو بکر کا حق بھی ساقط ہو گیا اسواسطے کہ اُسکا اصل استحقاق اسی ہاتھ سے متعلق تھا اور مال سے تعلق اُسوقت ہوتا کہ وہ دیت اختیار کرتا حالانکہ اس سے پہلے اصلی محل استحقاق ضائع ہو گیا تو جب اصل ہی نہ رہا ہو تو اُس سے انتقال بھی ممکن نہیں ہے یہ سب اُس صورت میں کہ زید کا وہ ہاتھ خود بخود یا ظلما ساقط ہوا ہو اور اگر قصاص یا چوری کے مانند کسی ایسے حق سے ضائع ہوا جو اُسپر شرعاً لازم آیا تھا تو اس صورت میں بکر کا حق ساقط نہوگا کیونکہ زید نے بذریعہ اس ہاتھ کے ایک حق واجبی ادا کیا تو گویا یہ ہاتھ اُسکے واسطے سالم رہا تو اسکا عوض

Marfat.com

القصاص لامکان اعتبار المساواۃ بخلاف ما اذا قطع بعضها لانہ یتعذر اعتبارہا۔ یا بجز آزرہ کاٹ
میں کسی صورت میں قصاص نہیں ہے سوائے ایک صورت کے کہ اُسکے حشفہ یعنی سپارہ کاٹ ڈالا ہو تو قصاص واجب
ہوگا کیونکہ کاٹنے کی جگہ معلوم ہے جیسے جوڑ ہوتا ہے۔ اور اگر تھوڑا حشفہ یا تھوڑا آزرہ کا کاٹ گیا تو اسمیں قصاص نہیں ہے اسواسطے
کہ بعض کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے بخلاف کان کے کہ اگر وہ پورا یا تھوڑا کاٹ گیا تو اسمیں قصاص ہے اسواسطے کہ وہ سمٹتا
اور پھیلتا نہیں ہے اور اُسکی ایک حد معلوم ہے تو مساواۃ کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ اور ہونٹھ اگر پورے طور پر کاٹ لیا تو قصاص
واجب ہے کیونکہ مساوات کا اعتبار ممکن ہے بخلاف اسکے اگر تھوڑا ہونٹھ کاٹا تو قصاص نہیں ہو سکتا ہے اسواسطے کہ مساوات کا
اعتبار ممکن نہیں ہے۔

فصل۔ در بیان مصالحہ وغیرہ

قال واذا اصطلح القاتل واولیاء القتیل علی مال سقط القصاص ووجب المال قلیلا کان اوکثیرا
لقولہ تعالیٰ فمن عفی لہ من اخیہ شئی الایۃ علی ما قیل نزلت الآیۃ فی الصلح وقولہ علیہ السلام من قتل لہ
قتیل الحدیث۔ اگر قاتل سے جسپر قصاص واجب ہے اور اولیاء مقتول نے قصاص سے کسی نامزد مال پر صلح کی تو قصاص
ساقط ہو گیا اور مال مسمی واجب ہوا خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو بدلیل قولہ تعالیٰ فمن عفی لہ من اخیہ شئی الآیۃ بنا بر اس قول کے
کہ یہ آیت صلح میں نازل ہوئی ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام من قتل لہ قتیل الحدیث ف۔ حضرت عمر و ابن عباس و
ابن مسعود وغیرہم رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن عفی لہ۔ یعنی جس قاتل کو عفو کی گئی۔ من اخیہ شئی اُسکے
دینی بھائی کیطرف سے مقتول کے خون سے کوئی چیز۔ یعنی اولیاء مقتول میں سے بعض نے مقتول کے خون سے اُسکا قاتل
جو درحقیقت اُسکا دینی بھائی ہے اپنا حق قصاص معاف کیا حتی کہ دوسرے ورثہ قصاص نہیں لے سکتے بلکہ مال دیت
لے سکتے ہیں۔ فاتباع بالمعروف۔ تو اُنکو چاہیے کہ بطور معروف قاتل سے مطالبہ کریں یعنی اُنپر واجب ہے کہ بعد اپنے
حق کے بدلے زیادتی اور بدون سختی کے قاتل سے دیت وصول کریں۔ واداء الیہ باحسان۔ یعنی اور قاتل پر واجب ہے
کہ وہ ہر ایک حقدار کو اُسکا حق خوبصورتی کے ساتھ ادا کرے یعنی بدون کمی اور بدون تاخیر کے ادا کرے۔ پس یہ آیۃ دلیل
ہے کہ بعد عفو کے قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں خطبہ فتح مکہ میں یہ بھی مذکور ہے۔ ومن قتل لہ
قتیل الخ یعنے اگر کسی شخص کے اہل قرابت میں سے کوئی قتل کیا جاوے تو اولیاء وارثین مختار ہیں کہ دو باتوں میں سے
جسکو بہتر سمجھیں وہ اختیار کریں ایک یہ کہ اسکو دیت دیجاوے اور دوم یہ کہ اُسکے واسطے قصاص لیا جاوے۔ رواہ الائمۃ الستۃ
والمراد واللہ اعلم الاخذ بالرضاء علی ما بیناہ وہو الصلح بعینہ ولانہ حق ثابت للورثۃ یجری فیہ
الاسقاط عفوا فکذا تعویضا لاشتمالہ علی احسان الاولیاء واحیاء القاتل فیجوز بالتراضی والقلیل
والکثیر فیہ سواء لانہ لیس فیہ نص مقدر فیفوض الی اصطلاحہما کالخلع وغیرہ وان لم یذکروا حالا ولا مؤجلا
فہو حال لانہ مال واجب بالعقد والاصل فی امثالہ الحلول نحو المہر والثمن بخلاف الدیۃ لانہا
ما وجبت بالعقد۔ اور حدیث مذکور میں جو اختیار ولی مقتول کو دیا کہ چاہے دیت لے تو شاید واللہ اعلم اس سے مراد یہ ہے
کہ قاتل کی رضامندی سے دیت لے یعنی یہ غرض نہیں ہے کہ اگر قاتل اپنی جان دینے پر راضی ہو اور دیت دینے پر راضی نہ ہو
تو بھی وہ دیت لے سکتا ہے بلکہ مراد یہ کہ برضامندی قاتل لے سکتا ہے کیونکہ اُسکا اصل حق قصاص ہے جیسا کہ ہمنے سابق میں
بیان کیا اور برضامندی قاتل لینا یہی بعینہ صلح ہے۔ اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ قصاص ایسا حق ہے جو وارثوں کے واسطے
ثابت ہوتا ہے اور اسمیں عفو کے طور پر ساقط کرنا ہی جاری ہوتا ہے تو عوض لینے کے طور پر بھی ساقط کرنا جاری ہوگا یعنی بطور صلح

Marfat.com

بھی قصاص ساقط ہوسکتا ہی کیونکہ یہ معاوضہ متضمن ہی کہ اولیاء مقتول نے احسان کیا اور قاتل کی زندگی باقی رکھی
یہ باہمی رضامندی سے جائز ہی پھر مال صلح خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو دونوں برابر ہین اسواسطے کہ اس بارہ مین کوئی نص مقرر
نہین ہی یعنی کسی نص نے کوئی اندازہ محدود نہین کیا پس وہ ان دونون کے اتفاق رائے کے سپرد ہی جیسے خلع وغیرہ
مین ہوتا ہی یعنے شوہر وزوجہ جسقدر مال پر راضی ہون جائز ہی وعلی ہذا طلاق یا اعتاق بمال وغیرہ مین ہی۔ اور اگر قاتل
اور اولیاء مقتول نے صلح مین اس مال کا فی الحال یا میعادی ہونا بیان نہ کیا تو وہ فی الحال واجب الادا ٹھہرایا جائیگا
اسواسطے کہ یہ مال بھی ایسا مال ہی جو باہمی رضامندی کے عقد سے واجب ہوا ہی اور ایسے مال واجبہ مین اصل یہ ہی کہ
فی الحال واجب الادا ہوجیسے مہر ومبیع کے دام ہوتے ہین برخلاف مال دیت کے کہ وہ فی الحال نہین ہوتا بلکہ قسط
واجب ہوتا ہی اسواسطے کہ وہ بذریعہ عقد کے واجب نہین ہوا۔ قال وان کان القاتل حرا وعبدا فامر الحر
ومولی العبد رجلا بان یصالح عن دمهما علی الف درهم ففعل فالالف علی الحر والمولی نصفان
لان عقد الصلح اضیف الیهما - جامع صغیر مین ہی کہ اگر قاتل دو شخص ہون ایک آزاد دوسرا غلام ہو یعنی دونون
نے ملکر قتل کیا ہو پس قاتل آزاد نے اور غلام کے مولی نے ایک شخص مسمی زید کو حکم کیا کہ دونون قاتلون کے اون سے
اولیائے مقتول کے ساتھ ہزار درم پر صلح کرے پس زید نے ایسا کیا تو یہ ہزار درم اس آزاد اور مولائے غلام پر نصفا نصف
واجب ہونگے اسواسطے کہ عقد صلح ان دونون کی جانب مضاف ہی ف پس مال صلح دونون پر نصفا نصف قائم
ہوگا۔ واذا عفا احد الشرکاء من الدم او صالح من نصیبه علی عوض سقط حق الباقین عن القصاص
وکان لهم نصیبهم من الدیة واصل هذا ان القصاص حق جمیع الورثة وکذا الدیة خلافا لمالک
والشافعی رح فی الزوجین لهما ان الوراثة خلافة وهی بالنسب دون السبب لانقطاعه بالموت و
لنا انه علیه السلام امر بتوریث امرأة اشیم الضبابی من عقل زوجها اشیم ولانه حق یجری فیه الارث
حتی ان من قتل وله ابنان فمات احدهما عن ابن کان القصاص بین الصلبی وابن الابن
فیثبت لسائر الورثة والزوجیة تبقی بعد الموت حکما فی حق الارث او یثبت بعد الموت مستندا
الی سببه وهو الجرح - اگر ورثہ مقتول کو شرکاء مین سے ایک نے عفو کیا یا اپنے حصہ سے کسی قدر عوض پر صلح کرلی
تو باقیون کا حق قصاص ساقط ہوگیا اور اُنکے واسطے دیت مین سے اُنکا حصہ ملیگا۔ اور قاعدہ کلیہ اس باب مین یہ ہی کہ
قصاص سب وارثون کا حق ہی یعنے اگرچہ زوجہ یا شوہر ہو اور اسی طرح دیت بھی جملہ وارثون کا حق ہی اسمین امام مالک وشافعی
کا اختلاف دربارۂ شوہر وزوجہ ہی یعنے انکے نزدیک شوہر وزوجہ کا استحقاق نہین ہوتا اور انکی دلیل یہ ہی کہ وراثت تو خلافت
ہی اور یہ خلافت بذریعہ نسب ہوتی ہی اور بذریعہ سبب نہین ہوتی کیونکہ سببی رشتہ تو موت کی وجہ سے منقطع ہوگیا۔ اور ہماری
دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیم الضبابی رضی اللہ عنہ کی زوجہ کے واسطے اُسکے شوہر اشیم رض کی دیت سے
میراث دیئے جانے کا حکم فرمایا۔ رواہ احمد والاربعۃ ومالک وقال الترمذی حسن صحیح والطبرانی والدارقطنی۔ اور اس دلیل سے
کہ قصاص ودیت ایسا حق ہی جسمین میراث جاری ہوتی ہی حتی کہ اگر ایک شخص قتل کیا گیا اور اُسکے دو بیٹے ہین پھر ایک بیٹا اپنا
ایک بیٹا چھوڑ کر مرگیا تو مقتول کا قصاص اُسکے بیٹے اور پوتے کے درمیان مشترک ہوگا۔ پس جب یہ معلوم ہوا کہ حق قصاص و
دیت تمام وارثون کے واسطے ثابت ہی اور رشتہ زوجیت ایسا رشتہ ہی کہ میراث کے حق مین بعد موت کے بھی حکما باقی
رہتا ہی (اور امام مالک وشافعی نے جو حکم لگایا کہ منقطع ہوجاتا ہی وہ میراث کے حق مین مسلم نہین ہی) یا ہم یون کہتے ہین کہ
قصاص ودیت بعد موت کے اپنے سبب کی جانب مستند ثابت ہوگی اور اسکا سبب وہی زخم ہی جس سے قتل واقع ہوا ف

پس زخمی ہونے کے وقت زوجیت قائم تھی پس اگر شوہر زخمی ہو کر مرا تو زوجہ وارث ہے اور اگر زوجہ ہو تو شوہر وارث ہے
کیونکہ جس سبب سے قصاص یا دیت واجب ہوئی اس سبب کے وقت زوجیت موجود تھی تو شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک
کو حق قصاص و دیت حاصل ہوگا۔ واذا ثبت للجمیع فکل منہم یتمکن من الاستیفاء والاسقاط عفوا وصلحا
ومن ضرورۃ سقوط حق البعض فی القصاص سقوط حق الباقین فیہ لانہ لا یتجزی بخلاف ما اذا قتل
رجلین وعفا احد الولیین لان الواجب ہناک قصاصان من غیر شبہۃ لاختلاف القتل و
المقتول وہہنا واحد لاتحادہما واذا سقط القصاص ینقلب نصیب الباقین مالا لانہ امتنع لمعنی
راجع الی القاتل ولیس للعافی شیء من المال لانہ اسقط حقہ بفعلہ ورضاہ۔ اور جب حق قصاص
جمیع وارثوں کے واسطے ثابت ہوا تو ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ حق قصاص حاصل کرے یا اس حق کو بطور
عفو یا صلح کے ساقط کرے اور قصاص میں بعض کا حق ساقط ہونا بالضرور مستلزم ہے کہ باقیوں کا حق قصاص بھی
ساقط ہو کیونکہ قصاص ایسی چیز ہے جسکے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں بخلاف اسکے اگر دو شخصوں کو قتل کیا اور دونوں
مقتول کے ولیوں میں سے ایک نے عفو کیا تو دوسرے کو حق قصاص باقی ہے اسواسطے کہ یہاں دو قصاص بے شبہ
واجب ہوئے کیونکہ قتل اور مقتول مختلف ہیں اور یہاں صرف ایک ہی ہے کیونکہ ایک ہی مقتول پر ایک قتل واقع
ہوا ہے۔ پھر جب حق قصاص ساقط ہوا تو جنہوں نے عفو نہیں کیا انکا حصہ بدل کر مال ہو جائیگا اسواسطے کہ قصاص ایک
ایسے معنی کی وجہ سے ممتنع ہوا جو قاتل کی جانب راجع ہے یعنی اسکا خون فی الجملہ محترم ہو گیا۔ پھر عفو کرنے والے کے
واسطے اس مال میں سے کچھ نہوگا اسواسطے کہ اسنے اپنا حق اپنے فعل و اپنی رضامندی سے ساقط کیا۔ ثم یجب
ما یجب من المال فی ثلث سنین وقال زفر رح یجب فی سنتین فیما اذا کان بین الرجلین
وعفا احدہما لان الواجب نصف الدیۃ فیعتبر بما اذا قطعت یدہ خطأ ولنا ان ہذا بعض بدل الدم
وکلہ مؤجل الی ثلث سنین فکذلک بعضہ والواجب فی الید کل بدل الطرف وہو فی سنتین فی
الشرع ویجب فی مالہ لانہ عمد۔ پھر جو کچھ مال واجب ہوا وہ تین برس میں واجب الادا ہوگا اور زفر رح
نے فرمایا در صورتیکہ قصاص دو شریکوں میں مشترک ہو اور ایک نے عفو کر دیا تو مال دو سال میں واجب الادا ہوگا
اسواسطے کہ نصف دیت واجب ہوئی تو اسکا قیاس ایسی صورت پر ہوگا کہ جب خطاء سے اسکا ہاتھ کاٹ دیا ہو۔ اور
ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نصف مال اس کل مال کا نصف ہے جو عوض خون واجب ہوا تھا حالانکہ کل مال تین سال میں
واجب الادا تھا تو اسکا جزو بھی اسی میعاد میں واجب الادا ہوگا اور خطاء سے کٹے ہوئے ہاتھ پر اسکا قیاس اسوجہ سے
نہیں ہو سکتا کہ اسمیں پورے ہاتھ کا عوض واجب ہے حالانکہ وہ کل شرعاً دو سال میں واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ مال
واجب ہوا ہے وہ خود مجرم کے مال میں واجب ہوگا یعنی مددگار برادری اسکو نہیں اٹھاویگی اسواسطے کہ یہ جرم عمداً ہے
قال واذا قتل جماعۃ واحدا عمدا اقتص من جمیعہم لقول عمر رضی اللہ عنہ فیہ لو تمالأ علیہ اہل
صنعاء لقتلتہم ولان القتل بطریق التغالب غالب والقصاص مزجرۃ للسفہاء فیجب تحقیقا
لحکمۃ الاحیاء۔ اگر ایک جماعت نے ایک شخص کو عمداً مار ڈالا تو کل جماعت سے قصاص لیا جائیگا (اور یہ خلاف قیاس
کے قول ائمہ اربعہ واکثر علماء صحابہ وتابعین وغیرہم کا ہے) اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسی صورت
میں فرمایا کہ اگر اسکے قتل پر تمام اہل صنعاء جمع ہو جاتے اور اس دلیل سے کہ قتل کرنا اکثر اسی طور پر واقع ہوتا ہے کہ
چند لوگ مجتمع ہو کر مقتول پر غالب ہو کر قتل کرتے ہیں اور قصاص اسی واسطے مشروع ہے کہ بیوقوفوں کو زجر ہو اور یہاں تک

Marfat.com

واجب ہوگا تاکہ ان بیہودوں سے لوگوں کی جان بچانے کی حکمت پوری ہو ف یعنی قصاص کا یہی فائدہ ہے کہ قاتل
جو محرم خون بہانے میں بیباک ہوگیا ہو پست ہو تاکہ آیندہ لوگوں کے خون محفوظ رہیں اور اسی وجہ سے حضرت عمر
رضی اللہ عنہ نے جماعت صحابہ میں یہ حکم دیا اور کسی نے انکار نہیں کیا۔ رواہ مالک والشافعی ومحمد والبخاری والدارقطنی
اور اسی کے مانند ابن ابی شیبہ نے حضرت علی سے وعبدالرزاق نے ابن عباس سے روایت کیا اور عبدالرزاق نے
اہل صنعاء کا پورا قصہ یوں روایت کیا کہ صنعاء میں ایک عورت تھی جسکا نام زینب تھا اسکا شوہر سفر میں چلا گیا اور
اپنا لڑکا اصیل نامی دوسری بی بی سے تھا اسکے پاس چھوڑ گیا اور اس عورت کے چند آشنا پیدا ہوئے مگر وہ اس لڑکے
سے تنگ ہوئی پس اسنے اپنے یاروں و مددگاروں سے مشورہ کیا اور سب کی رائے قرار پائی کہ یہ لڑکا ہمکو فضیحت کریگا پس
سبھوں نے متفق ہوکر اسکو قتل کرکے چاہ غمدان میں ڈال دیا اور یہ سب مع عورت کے سات آدمی تھے پس جب وہ
مردہ گم ہوا تو یہی عورت جو قاتلہ اور اسکی سوتیلی ماں تھی نکل کر چلانے لگی اور چلانے میں کہتی جاتی کہ الٰہی جسنے اصیل کو
قتل کیا اسکا پاس ہو اور وہ پکڑا جاوے اور اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یعلی حاکم صنعاء تھے سبھوں
اشخاص نے اسکے بارہ میں لوگوں کو خطبہ سنایا کہ اسکی تحقیق وتفتیش کریں تو چند روز کے بعد ایک شخص پر غمدان کی جا
گذرا اور وہاں کیڑوں کے ہجوم سے اسنے جانا پس اسنے یعلی رضی اللہ عنہ کو خبر دی تو آپ لوگوں کو لیکر تشریف لے گئے
پس عورت کے یاروں میں سے ایک بولا کہ مجھے رسی میں لٹکاؤ پس اسنے اتر کر مقتول کی لاش کو کنوئیں کی کول میں چھپا
دیا پھر وہ نکلا اور اسنے کہا کہ میں نے وہاں کچھ نہیں پایا پس ایک شخص دیگر نے کہا کہ مجھے اتارو پس وہ اتر کر لاش
نکال لایا پس آخرکار اس عورت نے اقرار کیا اور اسکے یاروں نے بھی اقرار کیا۔ اور طحاوی وبیہقی کی روایت میں یہ کہ
پہلے اسکے یاروں میں سے ایک نے اقرار کیا پھر باقیوں نے اور اس عورت نے اقرار کیا پس یعلی رضی اللہ عنہ نے حضرت
عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم لکھا کہ ان سب کو قتل کردے پس اگر کل اہل صنعاء سب اسکے
قتل پر مجتمع ہوتے تو میں ان سب کو اسکے قصاص میں قتل کرتا۔ رواہ البیہقی والطحاوی ایضا۔ واذا قتل واحد
جماعۃ فحضر اولیاء المقتولین قتل لجماعتہم ولا شئی لہم غیر ذلک فان حضر واحد منہم قتل لہ وسقط حق الباقین
وقال الشافعی رح یقتل بالاول منہم ویجب للباقین المال وان اجتمعوا ولم یعرف الاول قتل
لہم وقسمت الدیات بینہم وقیل یقرع بینہم فیقتل لمن خرجت قرعتہ۔ اور اگر ایک شخص نے ایک جماعت
کو قتل کیا پھر مقتولوں کے اولیاء حاضر ہوئے تو اس سب جماعت کے واسطے وہ قاتل قتل کیا جائیگا اور سوائے اسکے
انکے واسطے کوئی دیت وغیرہ نہوگی (اور یہی قول مالک رح ہے ع) اور اگر اس جماعت میں سے ایک ہی حاضر ہوا
تو اسی کے واسطے قصاص لے لیا جائیگا اور باقیوں کا حق ساقط ہوگیا۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ اول مقتول
کے واسطے قتل کیا جاوے اور باقی مقتولین کے واسطے مال واجب ہوگا اور اگر اول معلوم نہو اور اولیاء مقتولین نے
مجتمع ہوکر دعویٰ کیا تو قاتل مذکور ان سب کے واسطے قتل کیا جاوے اور باقی مقتولوں میں سے ہر ایک کے واسطے دیت
واجب ہوگی اور سب دیتیں ان سب کے درمیان تقسیم کردی جائینگی اور بعض نے فرمایا کہ سب مقتولوں کے واسطے
قرعہ ڈالا جاوے پس جسکے نام قرعہ نکلے اسی کے واسطے یہ قاتل قتل کردیا جاوے ف مگر اس قاتل کا خون ان سبکے
واسطے پورا بدلہ ہوکر سب میں تقسیم نہیں ہوسکتا تو کسی توضیح کے واسطے ترجمہ کیا جاوے۔ لنا ان الموجود من
الواحد قتلات والذی یتحقق فی حقہ قتل واحد فلا تماثل وھو القیاس فی الفصل الاول الا انہ عرف
بالشرع۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ایک شخص سے کئی قتل سرزد ہوئے اور دوسرا اسکو دیکھ کر فقط ایک قتل ہے

Marfat.com

تو ہنوز اُسکے حق میں برابری نہیں ہوئی (پس بضرورت بذریعہ دیات کے برابری کیجائیگی) اور صورت اول میں بھی قیاس یہی تھا مگر وہ بذریعہ شرع معلوم ہوا **ف** یعنی جب ایک جماعت نے ایک شخص کو قتل کیا ہو تو قیاس مقتضی تھا کہ اُسکے قصاص مساوات میں صرف ایک ہی شخص قتل کیا جاوے ولیکن ہمنے شرع میں بذریعہ حکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جانا کہ اُسکے عوض میں جماعت قتل کیجائیگی پس ہمنے قیاس ترک کیا اور یہاں جبکہ ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کیا ہو تو قیاس مقتضی ہے کہ ہر ایک کے واسطے بدلا لیا جاوے اور شرع میں کوئی نص اسکے مخالف نہیں ہے تو قیاس کے موافق حکم باقی رہیگا اور چونکہ ایک جماعت کے واسطے ایک ہی شخص کو بار بار قتل کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ ایک قتل ہو سکتا ہے اور باقی دیات ہو سکتی ہیں پس اول کے واسطے قتل کیا جاوے اور باقیون کے واسطے دیات لیجاوین اور جب اول معلوم نہو تو کوئی وجہ ترجیح کی نہیں ہے پس ایک کے سوائے باقیون کے واسطے دیات لیجاوین اور اسطرح کیا جاوے کہ ایک بدلا اُسکا ان سب کے واسطے قتل کیا جائے اور دیات موجودہ ان سب میں تقسیم کردی جاوین۔ **ولنا ان کل واحد منہم قاتل بوصف الکمال فجاء التماثل اصلہ الفصل الاول اذ لو لم یکن کذلک لما وجب القصاص ولانہ وجد من کل واحد منہم جرح صالح للازہاق فیضاف الی کل منہم اذ ہو لا یتجزی ولان القصاص شرع مع المنافی لتحقق الاحیاء وقد حصل لقتلہ فاکتفی بہ**۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مقتولین کے اولیاء میں سے ہر ایک نے اُسکو قتل کیا تو ہر ایک نے اپنا پورا بدلا حاصل کر لیا تو برابری ہوگئی اور اسکی اصل وہی پہلی صورت ہے کیونکہ اگر ایسا نہو تو قصاص واجب نہو گا یعنی اگر جماعت میں اور واحد میں مماثلت نہو تو جماعت پر قصاص ہی نہ واجب ہو پس اسی طرح اُسکے برعکس بھی ہوگا اسواسطے کہ قصاص واجب ہے اور نیز یہ دلیل بھی جاری ہے کہ اولیاء مقتولین میں سے ہر ایک کی جانب سے ایسا زخم پایا گیا جو اُسکی روح نکالنے کے لائق ہے پس قتل کرنا انمین سے ہر ایک کی جانب منسوب ہوا کیونکہ یہ امر ٹکڑے ہونے کے لائق نہیں ہے اور نیز اس دلیل سے بھی کہ قصاص مع منافی مشروع ہے تاکہ احیاء ثابت ہو اور یہ بات اس قاتل کو قتل کرنے سے حاصل ہوگئی تو اسی پر اکتفا کیا جائیگا **ف** یعنی قصاص کے معنی یہ ہین کہ کسی شخص کو قتل کر دینا حالانکہ انسان کو قتل کرنا حرام ہے لیکن باوجود اسکے قصاصاً قتل کرنا اسواسطے مشروع ہے کہ قاتل بیباک سے لوگون کی جان بچے تو جب قاتل قتل کر دیا گیا تو قصاص حاصل ہوگیا پس یہ ضرورت باقی نہیں رہی کہ قاتل کے مال پر دیت بھی واجب کیجائے۔ **قال ومن وجب علیہ القصاص اذا مات سقط القصاص لفوات محل الاستیفاء فاشبہ موت العبد الجانی ویتاتی فیہ خلاف الشافعی رح اذ الواجب احدہما عندہ**۔ اگر ایک شخص پر قصاص واجب ہوا پس وہ اپنی موت سے مرگیا تو قصاص ساقط ہوگیا کیونکہ اسکی استیفاء قصاص کا محل جاتا رہا یعنی ولی مقتول کا اصل حق اُسکے قصاص سے متعلق تھا اور اسکے عوض مال اُسنے منظور نہین کیا تھا جب محل جاتا رہا تو قصاص بھی ساقط ہوگیا پس غلام مجرم کے مشابہ ہوگیا یعنی اگر کسی کے غلام نے دوسرے شخص کا غلام مار ڈالا حتی کہ مولائے مقتول کا حق اس غلام کی گردن سے متعلق ہوا پھر یہ غلام مرگیا تو اُسکا حق باطل ہوگیا اور وہ قاتل کے مولی سے کچھ نہیں لے سکتا ہے اسی طرح یہاں ولی مقتول بھی قاتل میت کے مال سے دیت نہیں لے سکتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اصل حق متعلق بقصاص ہے اور اسمین امام شافعی رح کا اختلاف ہونا چاہیے کیونکہ اُنکے نزدیک دیت یا قصاص میں سے ایک واجب ہے یعنی جب قصاص ممکن نہوا تو دیت ممکن ہے۔ **قال واذا قطع رجلان ید رجل واحد فلا قصاص علی واحد منہما وعلیہما نصف الدیۃ وقال الشافعی رح تقطع یداہما والمفروض اذا اخذا سکینا وامراہ علی یدہ حتی انقطعت لہ الاعتبار بالانفس والایدی تابعۃ لہا فاخذت حکمہا او یجمع بینہما بجامع الزجر ولنا ان کل**

Marfat.com

واحد منهما قاطع لبعض اليد لان الانقطاع حصل باعتمادهما والمحل متجزئ فيضاف الى كل واحد منهما البعض فلا مماثلة بخلاف النفس لان الانزهاق لا يتجزى ولان القتل بطريق الاجتماع غالب حذار الغوث والاجتماع على قطع اليد من المفصل في حيز الندرة لافتقاره الى مقدمات بطيئة فيلحقه الغوث۔ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو ان دونوں میں سے کسی پر قصاص نہیں ہے اور ان دونوں پر نصف دیت واجب ہوگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور فرض مسئلہ اس صورت میں ہے کہ دونوں نے ایک چھری پکڑ کر دونوں نے اسکے ہاتھ پر چلائی یہاں تک کہ اسکا ہاتھ کٹ گیا۔ امام شافعی اسکو جان پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر دو شخص ایک شخص کی جان ماریں تو دونوں سے قصاص لیا جاتا ہے اسی طرح ہاتھ کا یہی حکم ہے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور ہاتھ اپنے نفس کے تابع ہوتے ہیں تو انکو بھی نفس کا حکم دیا گیا جاوے کہ جیسے جان کا قصاص بغرض زجر ہے اسی طرح ہاتھ کاٹنے میں بھی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے تھوڑا ہاتھ کاٹا کیونکہ ہاتھ کٹنا دونوں کے بوجھ سے حاصل ہوا اور ہاتھ ایسا محل ہے جسکے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو دونوں میں سے ہر ایک کی جانب ایک جزو منسوب ہوا تو قصاص کی مماثلت ممکن نہیں ہے بخلاف جان مارنے کے کہ روح فنا ہونے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں (یا کہا جاوے کہ قصاص ایسے مقامات میں ہے جو اکثر واقع ہوتے ہیں اور اس طرح ہاتھ کاٹنا ایک واقعہ نادر ہے تو اسمیں حد قصاص نہ ہوگی) اسلئے کہ مجتمع ہو کر قتل کرنا اکثر واقع ہوتا ہے تاکہ دیر نہ لگے کہ فریادی آجاویں اور مجتمع ہو کر جوڑ سے ہاتھ کاٹنا ایک امر نادر ہے کیونکہ اس سے پہلے آہستگی کے امور ضروری ہیں مثلاً ہاتھ کو اپنے قابو میں لانا اور متفق ہو کر چھری کی گرفت کرنا پھر خاص کر جوڑ پر چلانا تو اسمیں سرعت ممکن نہیں پس مددگار پہنچ جاوینگے ف۔ پس ایسے فعل کے واسطے حد زجر کی ضرورت نہیں ہے

قال وعليهما نصف الدية لانه دية اليد الواحدة وهما قطعاها وان قطع واحد يميني رجلين فحضرا فلهما ان يقطعا يده ويأخذا منه نصف الدية يقتسمانه نصفين سواء قطعهما معا او على التعاقب وقال الشافعي في التعاقب يقطع بالاول وفي القران يقرع لان اليد استحقها الاول فلا يثبت الاستحقاق فيها للثاني كالرهن بعد الرهن وفي القران اليد الواحدة لا تفي بالحقين فترجح بالقرعة ولنا انهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان في حكمه كالغريمين في التركة والقصاص ملك الفعل يثبت مع المنافي فلا يظهر الا في حق الاستيفاء اما المحل فخلو عنه فلا يمنع ثبوت الثاني بخلاف الرهن لان الحق ثابت في المحل وصار كما اذا قطع العبد يمينيهما على التعاقب تستحق رقبته لهما وان حضر واحد منهما فقطع يده فللاخر عليه نصف الدية لان للحاضر ان يستوفي لثبوت حقه وتردد حق الغائب واذا استوفى لم يبق محل الاستيفاء فيتعين حق الآخر في الدية لانه اوفى به حقا مستحقا۔ اور ان دونوں ہاتھ کاٹنے والوں پر نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ ایک ہاتھ کی دیت ہے اور دونوں نے اس ہاتھ کو کاٹا تو ہر ایک پر نصف واجب ہوئی۔ اور ایک شخص نے دو شخصوں میں سے ہر ایک کا دایاں ہاتھ کاٹا پھر دونوں نے حاضر ہو کر دعوی کیا تو ان دونوں کو اختیار ہے کہ اسکا دایاں ہاتھ کاٹیں اور اس سے نصف دیت وصول کریں جسکو آپس میں برابر تقسیم کر لیں خواہ اسنے دونوں کا ہاتھ ایک ساتھ کاٹا ہو یا آگے پیچھے کاٹا ہو۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر آگے پیچھے کاٹا ہو تو پہلے کے عوض ہاتھ کاٹا جائے یعنی دوسرا دیت پاویگا اور اگر ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹا ہو تو قرعہ ڈالا جائیگا اسواسطے کہ قطع کے ہاتھ کا استحقاق مظلوم اول کو ثابت ہوا تو اسمیں دوسرے کا استحقاق ثابت نہ ہوگا جیسے رہن کے بعد رہن ہو یعنی اگر کوئی چیز ایک قرضخواہ کے پاس رہن کی پھر کسی طرح سے کسی دوسرے قرضخواہ کے پاس رہن کی تو اول ہی اسکا مستحق ہے

Marfat.com

اور دوسرا اُسکا مستحق نہوگا اور ایک ساتھ دونون کا ہاتھ کاٹنے کی صورت مین ایک ہی ہاتھ کے دونون شخص مستحق ہوئے حالانکہ اس سے دونون کا حق پورا ادا نہیں ہو سکتا لہذا دونون کیطرف سے قرعہ ڈالا جائیگا یعنے جسکے نام قرعہ نکلے وہ ہاتھ کاٹے اور دوسرا دیت پاویگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونون سبب استحقاق برابر ہین یعنی دقت مین آگے پیچھے ہونے سے کچھ فرق نہوگا بلکہ ہاتھ کاٹے جانے مین دونون یکسان ہین اور اسکے حکم قصاص مین بھی دونون برابر ہین جیسے میت کے قرضخواہ اسکے ترکہ مین برابر مستحق ہوتے ہین یعنی اگرچہ قرضہ آگے پیچھے لیا ہو مگر ترکہ مین دونون کا استحقاق برابر ہے۔ واضح ہو کہ قصاص تو ایک ملک فعل ہے جو باوجود امر منافی کے ثابت ہوتی ہے یعنے قصاص سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ غلام کو قتل یا مجروح کرنے کی اجازت ہو جائے باوجودیکہ نفس محترم ہوتا ہے تو یہ ملکیت فقط استیفاء قصاص کے حق مین ظاہر ہوگی اور محل قصاص تو وہ اسی ملکیت سے خالی ہے پس جبکہ ظالم کے بدن مین اول کی ملکیت نہیں ہے تو دوسرے کا حق قصاص ثابت ہونے سے مانع نہوگی بخلاف رہن کے کہ مرتہن کے واسطے حق استیفاء اُس محل مرہون مین ثابت ہوجاتا ہے تو اسی محل مرہون مین دوسرے مرتہن کا حق ثابت نہیں ہو سکتا اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے ایک غلام نے دو شخصون کا ہاتھ آگے پیچھے کاٹا تو اس غلام کی گردن کا استحقاق ان دونون کے واسطے حاصل ہوجاتا ہے۔ پھر اگر ان دونون مین سے فقط ایک حاضر ہوا تو اُسکے واسطے ہاتھ کاٹ دیا جائیگا اور دوسرے کے واسطے ظالم پر نصف دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ حاضر کا حق تو ثابت ہوگیا اور غائب کے حق مین ہنوز تردد ہے تو حاضر کو اپنا حق قصاص پورا کرلینے کا اختیار ہوا اور جب حاضر نے اپنا حق پورا کر لیا تو دوسرے کے واسطے قصاص پورا کرنے کا محل ہی نہیں رہا تو دوسرے کے حق مین دیت متعین ہوگئی اور یہ اسکا حق ساقط اسوجہ سے نہوگا کہ مجرم نے اس ہاتھ کے ذریعہ سے ایک حق ادا کیا جسکا ادا کرنا اُسپر واجب تھا فقط ذکر یہ ہاتھ اسکے واسطے مسلم رہا پس اُسکا عوض ادا کرنا واجب ہوا۔ قال واذا اقر العبد بقتل العمد لزمه القود وقال زفر رح لایصح اقراره لانه یلاقی حق المولی بالابطال فصار کما اذا اقر بالمال ولنا انه غیر متہم فیه لانه مضر به فیقبل ولان العبد مبقی علی اصل الحریة فی حق الدم عملا بالادمیة حتی لایصح اقرار المولی علیه بالحدود والقصاص وبطلان حق المولی بطریق الضمن فلا یبالی به۔ اگر غلام نے قتل عمد کا اقرار کیا تو اُسپر قصاص لازم آویگا (یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے) اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اُس غلام کا اقرار صحیح نہیں کیونکہ اس اقرار سے مولی کا حق مٹا جاتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے غلام نے مال کا اقرار کیا حالانکہ بالاتفاق مالی اقرار قبول نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام اس اقرار مین متہم نہیں ہے کیونکہ قتل ہونا اُسکے حق مین مضر ہے تو اُسکا قول قبول ہوگا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ خون کے حق مین غلام اپنی آزادی پر باقی رکھا گیا ہے کیونکہ وہ بھی آدمی ہے حتی کہ اگر اُسکا مولی اسکے لیے حدود وقصاص کا اقرار کرے تو صحیح نہیں ہوتا ہے اور رہا یہ کہ غلام کے اقرار سے مولی کا حق مٹتا ہے تو یہ مٹنا بطور ضمنی ہے پس اسکا خیال نہیں کیا جائیگا۔ ومن رمی رجلا عمدا فنفذ السہم منه الی آخر فماتا فعلیه القصاص للاول والدیة للثانی علی عاقلته لان الاول عمد والثانی احد نوعی الخطأ کانه رمی الی صید فاصاب آدمیا والفعل یتعدد بتعدد الاثر۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو عمداً تیر مارا اور وہ اُسکے بدن سے پار ہوکر ایک شخص دیگر کے لگا پس دونون مر گئے تو اول کے واسطے اُسپر قصاص واجب ہوگا اور دوسرے کے واسطے اُسکی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی کیونکہ قتل اول تو قتل عمد ہوا اور قتل دوم قتل خطائی دو قسمون مین سے ایک قسم ہے گویا اُسنے شکار کو تیر مارا پس وہ کسی آدمی کے لگا اور فعل کے جب آثار متعدد ہوئے تو وہ متعدد شمار ہوتا ہے۔

فصل دو فعل جرم کے بیان مین۔

Marfat.com

قال ومن قطع ید رجل خطأ ثم قتلہ عمدا قبل ان تبرأ یدہ او قطع یدہ عمدا ثم قتلہ خطأ او قطع یدہ خطأ فبرأت یدہ ثم قتلہ خطأ او قطع یدہ عمدا فبرأت ثم قتلہ عمدا فانہ یؤخذ بالامرین جمیعا والاصل فیہ ان الجمع بین الجراحات واجب ما امکن تتمیما للاول لان القتل فی الاعم یقع بضربات متعاقبۃ وفی اعتبار کل ضربۃ بنفسہا بعض الحرج الا ان لا یمکن الجمع فیعطی کل واحد حکم نفسہ وقد تعذر الجمع فی ہذہ الفصول فی الاولین لاختلاف حکم الفعلین وفی الآخرین لتخلل البرء وہو قاطع للسرایۃ حتی لو لم یتخلل وقد تجانسا بان کانا خطأین یجمع بالاجماع لامکان الجمع واکتفی بدیۃ واحدۃ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ خطأ سے کاٹ ڈالا پھر ہاتھ اچھا ہونے سے پہلے اسکو عمداً قتل کر دیا یا عمداً اس شخص کا ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے سے پہلے یا اچھا ہونے کے بعد اسکو خطأ سے قتل کیا۔ یا خطأ سے ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اچھا ہونے کے بعد اسکو خطأ سے قتل کر دیا یا عمداً اسکا ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے کے بعد اسکو عمداً قتل کر دیا تو یہ شخص دونوں فعلوں کی بابت ماخوذ ہوگا اور اس بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو متعدد جراحات کو ایک میں جمع کرنا واجب ہے تاکہ زخم اول کا تتمہ ہو جائے اسواسطے کہ اکثر واقعات قتل تو متعدد ضربات سے ہوتے ہیں جو یکے بعد دیگرے ہیں اور ہر ضرب کو بذات خود مستقل اعتبار کرنے میں کچھ حرج ظاہر ہے لیکن اگر یہ جراحات اس قسم کے ہوں کہ جنکا جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو ہر زخم کو علیٰحدہ اعتبار کر کے اسکا حکم عطا کیا جائیگا پس مسئلہ مذکورہ کی صورت میں یہی حال ہے کہ جمع کرنا متعذر ہے پس پہلی دونوں صورتوں میں اس وجہ سے متعذر ہے کہ دونوں فعلوں کا حکم مختلف ہے اور پچھلی دونوں صورتوں میں اس وجہ سے متعذر ہے کہ درمیان میں اچھا ہو گیا ہے اور درمیانی تندرستی اس امر سے مانع ہوتی ہے کہ زخم سرایت کرے حتی کہ اگر درمیان میں اچھا نہوا ہو اور دونوں فعل ایک ہی جنس ہوں مثلاً دونوں فعل خطا ہوں تو بالاجماع دونوں کو ایک میں جمع کر دیا جائیگا اسواسطے کہ جمع کرنا ممکن ہے اور جب جمع ہوا تو ایک ہی دیت پر اکتفا کیا جائیگا۔ وان کان قطع یدہ عمدا ثم قتلہ عمدا قبل ان تبرأ یدہ فان شاء الامام قال اقطعوہ ثم اقتلوہ وان شاء قال اقتلوہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا یقتل ولا تقطع یدہ لان الجمع ممکن لتجانس الفعلین وعدم تخلل البرء فیجمع بینہما۔ اور اگر ظالم نے اسکا ہاتھ پہلے کاٹا پھر ہاتھ اچھا ہونے سے پہلے عمداً اسکو قتل کر دیا تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے یہ حکم دے کہ اس ظالم کا ہاتھ کاٹو پھر اسکو قتل کر دو اور چاہے یہ حکم دے کہ اسکو قتل کر دو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ امام اسکو قتل کریگا اور ہاتھ نہیں کاٹے گا کیونکہ دونوں فعل کو ایک میں جمع کرنا ممکن ہے اسلیے کہ دونوں فعل ہمجنس ہیں اور درمیان میں صحت نہیں ہوئی پس ان دونوں کو جمع کریگا۔ ولہ ان الجمع متعذر اما للاختلاف بین الفعلین ہذین لان الموجب القود وہو یعتمد المساواۃ فی الفعل وذلک بان یکون القتل بالقتل والقطع بالقطع وہو متعذر واما لان الحز یقطع اضافۃ السرایۃ الی القطع حتی لو صدر من شخصین یجب القود علی الحاز فصار کتخلل البرء بخلاف ما اذا قطع وسری لان الفعل واحد وبخلاف ما اذا کانا خطأین لان الموجب الدیۃ وہی بدل النفس من غیر اعتبار المساواۃ ولان ارش الید انما یجب عند استحکام اثر الفعل وذلک بالحز القاطع للسرایۃ فیجتمع ضمان الکل وضمان الجزء فی حالۃ واحدۃ ولا یجتمعان اما القطع والقتل قصاصا یجتمعان۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کا جمع کرنا غیر ممکن ہے خواہ اسوجہ سے کہ ان دونوں فعلوں میں اختلاف ہے اسواسطے کہ مقتضائے فعل تو قصاص ہے اور قصاص میں فعل کا مساوی ہونا معتمد ہے اور اسکی یہی صورت ہے کہ قتل کے مقابلہ میں قتل کیا جائے اور ہاتھ کاٹنے کے مقابلہ میں ہاتھ کاٹا جائے حالانکہ یہ بات غیر ممکن ہے

یعنی مساوات اسوجہ سے غیر ممکن ہو کہ بعد قتل کے ہاتھ کاٹنا بیفائدہ ہو اور نیز اسوجہ سے جمع غیر ممکن ہو کہ سر جدا کرنا ہاتھ کی جانب سرایت کی نسبت روکتا ہو یعنے ہاتھ کاٹنے سے موت تک نوبت پہونچنا اسوجہ سے ممتنع ہو کہ مجرم نے بعد اسکے مظلوم کو قتل کر دیا تھا تو ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے موت نہیں ہو سکتی حتی کہ اگر عمداً ہاتھ کاٹنا اور قتل عمد دو شخصون سے واقع ہوا تو گردن کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوتا ہو (پس دونون فعل جدا ہو گئے) تو ایسا ہو گیا جیسے درمیان مین صحت حائل ہو گئی یعنے گویا دست بریدہ بعد صحت کے مقتول ہوا حالانکہ ایسی صورت مین بالاتفاق دونون جمع نہین کیے جاتے ہین بخلاف اسکے اگر مجرم نے ہاتھ کاٹا اور زخم سارے ہو کر اُسنے موت تک نوبت پہونچائی تو البتہ صرف قتل ہی پر اکتفا کیا جائیگا اسواسطے کہ فعل ایک ہی ہو۔ اور نیز بخلاف ایسی صورت کے جبکہ ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا دونون خطا سے واقع ہون یعنی اس صورت مین بھی بالاتفاق جمع کیا جائیگا اسواسطے کہ جرم خطا کا موجب تو دیت ہو اور وہ بدون اعتبار مساوات کے جان کا عوض ہوتی ہو۔ اور نیز اسواسطے کہ ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ جب ہی واجب ہوتا ہو کہ اس فعل کا اثر مستحکم ہو جاوے اور یہ اس مسئلہ مین جبھی ہوگا کہ مجرم نے اُسکی گردن کاٹ دی کہ جس سے ہاتھ کاٹنے کی سرایت کا احتمال جاتا رہا کل اور جزو دونون کا تاوان ایک ہی حالت مین مجتمع ہو جائیگا اور دونون فعل مجتمع نہین کیے جائینگے۔ رہا ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا تعاقباً مجتمع ہو جاتے ہین یعنے درصورتیکہ دونون فعل عمدی ہون۔ قال ومن ضرب رجلا مائة سوط فبرأ من تسعين ومات من عشرة ففيه دية واحدة لانه لما برأ منها لا تبقى معتبرة في حق الارش وان بقيت معتبرة في حق التعزير فبقي الاعتبار للعشرة وكذلك كل جراحة اندملت ولم يبق لها اثر على اصل ابي حنيفة رح وعن ابي يوسف رح في مثله حكومة عدل وعن محمد رح انه تجب اجرة الطبيب ۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو (ناحق) سو کوڑے مارے یعنی متفرق طور پر مارے پھر وہ نوے کوڑون سے اچھا ہو گیا یعنی ایسے طور پر اچھا ہوا کہ اسکا اثر بھی باقی نہین رہا اور آخر دس کوڑون سے مر گیا تو اسمین ایک ہی دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ جب وہ نوے کوڑون سے اچھا ہو گیا تو جرمانہ کے حق مین اُسکا اعتبار نہین رہا اگرچہ مجرم کو تعزیر دینے کے حق مین ہو پس آخری دس کوڑون کا اعتبار رہ گیا یعنی گویا فقط دس کوڑے مار کر ہلاک کیا تو ایک ہی دیت واجب ہوئی۔ اور اسی طرح ہر جراحت جو مندمل ہو گئی اور اُسکا اثر باقی نہین رہا تو بنا بر اصل امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ کے وہ جرمانہ دینے کے حق مین معتبر نہین رہتی ہو سوا امام ابو یوسف سے مروی ہو کہ ایسی صورت مین حکومت عدل واجب ہو اور امام محمد سے روایت ہو کہ طبیب کی اجرت واجب ہو ف یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جراحت کا اثر بالکل باقی نہین رہا لیکن مجروح کو جو درد و تکلیف حاصل ہوئی اُسکی مکافات لازم ہو اور چونکہ اسکے واسطے شرعاً کوئی جرمانہ مقرر نہین ہو تو اہل علم جمع کرکے حکم ٹھہرائے جائین تاکہ جو مقدار وہ قرار دین وہ مجرم پر واجب ہوگی اور بعض فقہاء نے کہا کہ ایک بار زخم کے قیمت اندازہ کیجائے اور دوسری بار بدون درد کے اندازہ کیجائے پس جو تفاوت ہو وہ واجب ہوگا ایسا ہی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہو ولیکن اصول کے موافق اسمین تامل ہو واللہ تعالے اعلم۔ اور امام محمد کے نزدیک دوا کی قیمت طبیب کی اجرت واجب ہوگی کیونکہ مجروح کو یہ تاوان فعل مجرم کی وجہ سے لازم آیا ہو۔ وان ضرب رجلا مائة سوط وجرحته وبقي له اثر تجب حكومة العدل لبقاء الاثر والارش انما يجب باعتبار الاثر في النفس اور اگر ایک شخص کو سو کوڑے مارے اور اسکا بدن مجروح کر دیا پھر وہ اچھا ہوا مگر اثر باقی رہا تو حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ اثر باقی رہا ہو اور جرمانہ ارش اس سبب سے واجب ہوگا کہ ارش تو جبھی واجب ہوتا ہو کہ نفس مین اثر باقی رہے۔ قال ومن قطع يد رجل فعفا المقطوعة يده عن القطع ثم مات من ذلك فعلى القاطع الدية في ماله

وان عفا عن القطع وما یحدث منہ ثم مات من ذلک فہو عفو عن النفس ثم ان کان خطأً فہو من الثلث وان کان عمدا فہو من جمیع المال وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا اذا عفا عن القطع فہو عفو عن النفس ایضا وعلی ہذا الخلاف اذا عفا عن الشجۃ ثم سری الی النفس ومات۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ عمداً یا خطأً قطع کیا پھر جسکا ہاتھ کاٹا گیا ہے اُسنے قطع سے عفو کر دیا یعنی جرم قطع معاف کر دیا پھر وہ اسی قطع کے صدمہ سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اپنے مال میں اُسکی دیت واجبہ ہوگی اور اگر اُس شخص نے جسکا ہاتھ کاٹا گیا ہے جرم قطع سے اور اُس چیز سے جو قطع کی وجہ سے پیدا ہو سب سے معاف کیا جو پھر وہ قطع کے اثر سے مرگیا تو یہ جان کے تاوان سے بھی عفو ہے پھر دیکھا جائے کہ اگر اُسکا ہاتھ کاٹنا بطور خطاء واقع ہوا تھا تو جسکا ہاتھ کاٹا گیا تھا اُسکا عفو کرنا اُسکے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا یعنی گویا وہ بمنزلہ مریض مرض الموت کے ہے۔ اور اگر ہاتھ کاٹنا عمداً واقع ہوا ہو تو یہ عفو اُسکے سب مال سے معتبر ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے (اور یہی قول شافعی و احمدؒ ہے) اور صاحبین نے فرمایا کہ صورت اول میں بھی جب اُسنے جرم قطع سے عفو کیا تو یہ جان ضائع ہونے سے بھی عفو ہے۔ اور اسی طرح اگر سر میں زخم پہونچایا پس مجروح نے عفو کیا پھر زخم سرایت کر گیا حتی کہ اُسکی جان جاتی رہی تو اسمیں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لہما ان العفو عن القطع عفو عن موجبہ وموجبہ القطع لو اقتصر والقتل اذا سری فکان العفو عنہ عفوا عن احد موجبیہ ایہما کان ولان اسم القطع یتناول الساری والمقتصر فیکون العفو عن القطع عفوا عن نوعیہ وصار کما اذا عفا عن الجنایۃ فانہ یتناول الجنایۃ الساریۃ والمقتصرۃ کذا ہذا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قطع سے عفو کرنا اُسکے موجب سے عفو ہے یعنی جو چیز اس سے واجب ہوا اُس سے عفو ہے اور اسکا موجب دو باتوں میں دائر ہے ایک یہ کہ اگر قطع سے ہاتھ اچھا ہوگیا تو قاطع کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور دوم یہ کہ اگر ہاتھ کا زخم سرایت کر گیا کہ اُسکی جان گئی تو ہاتھ کاٹنے والا قتل کیا جائے پس قطع سے عفو کرنا اُسکے ہر ایک موجب سے عفو ہے خواہ کوئی ہو اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قطع کا لفظ دو قسم کے قطع کو شامل ہے ایک وہ کہ ہاتھ ہی تک مقصود رہے یعنی باقی جسم سلامت رہے۔ اور دوم یہ کہ ہاتھ سے پھیل کر جان تک پہونچے پس قطع سے عفو کرنا اُسکی دونوں قسموں کو شامل ہے پس دونوں قسم سے عفو ہے اور یہ ایسا ہوگیا جیسے جنایت سے عفو کیا تو یہ ایسی جنایت کو شامل ہے جو تمام بدن میں پھیل جائے یعنی جس سے جان جاتی رہے اور ایسی جنایت کو بھی شامل ہے جو فقط موضع جرم تک مقصود رہے حالانکہ یہ دونوں قسم سے عفو ہوتا ہے پس اسی طرح قطع میں بھی دونوں قسم سے عفو ہو جائیگا۔ ولہ ان سبب الضمان قد تحقق وہو قتل نفس معصومۃ متقومۃ والعفو لم یتناولہ بصریحہ لانہ عفا عن القطع وہو غیر القتل وبالسرایۃ تبین ان الواقع قتل وحقہ فیہ ونحن نوجب ضمانہ وکان ینبغی ان یجب القصاص وہو القیاس لانہ ہو الموجب للعمد الا ان فی الاستحسان تجب الدیۃ لان صورۃ العفو اورثت شبہۃ وہی دارئۃ للقود ولا نسلم ان الساری نوع من القطع وان السرایۃ صفۃ لہ بل الساری قتل من الابتداء وکذا لا موجب لہ من حیث کونہ قطعاً فلا یتناولہ العفو۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قتل ثابت اور عفو نہیں ثابت ہے لیکن قصاص نہیں بلکہ استحساناً دیت ہے اسکا بیان یہ ہے کہ قصاص کا سبب یہاں متحقق ہوا اور وہ نفس معصوم متقوم کا قتل ہے رہا عفو تو یہ صریح لفظ میں شامل نہیں ہے کیونکہ مظلوم نے صرف قطع سے عفو کیا اور قطع دوسری چیز ہے اور قتل دوسری چیز ہے پھر جب قطع کی سرایت سے اسکی جان گئی تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ درحقیقت قتل واقع ہوا تھا اور مظلوم کا حق اسی قتل کے عوض میں تھا اور اُسنے قطع سے معاف کیا ہے۔ چنانچہ ہم اسکے عوض میں استحساناً دیت واجب کرتے ہیں حالانکہ قصاص واجب ہونا چاہیے تھا جبکہ

Marfat.com

قطع عمد ہی اور یہی قیاس ہی کیونکہ قتل جسکا موجب قصاص ہی لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر استحسانا دیت واجب ہوگی کیونکہ ظاہری عفو کی صورت سے ایک شبہہ پیدا ہوگیا اور شبہہ سے قصاص ساقط ہوجاتا ہی اور یہ جو تم نے کہا کہ جس قطع کی سرایت سے جان جاتی رہے وہ قطع کی ایک قسم ہی تو ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ قطع کی ایک قسم ہی اور سرایت کرنا قطع کی صفت ہی بلکہ ہم کہتے ہیں کہ سرایت سے ہوکر جنایت قتل ہی۔ اور اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اگر سرایت کوئی قسم قطع ہو تو اسکا کچھ موجب نہیں ہی پس عفو مذکور اسکو شامل نہوگا۔ بخلاف العفو عن الجنایۃ لانہ اسم جنس ویخالف العفو عن الشجۃ وما یحدث منہا لانہ صریح فی العفو عن السرایۃ والقتل ولو کان القطع خطأ فقد اجراہ مجری العمد فی ہذہ الوجوہ وفاقا وخلافا اذ لا یختلف ذلک الا انہ ان کان خطأ فہو من الثلث وان کان عمدا فہو من جمیع المال لان موجب العمد القود ولم یتعلق بہ حق الورثۃ لانہ لیس بمال فصار کما اذا اوصی باعارۃ ارضہ اما الخطأ فموجبہ المال وحق الورثۃ یتعلق بہ فیعتبر من الثلث۔ برخلاف جنایت سے عفو کے کیونکہ جنایت اسم جنس ہی تو وہ جان تک پھیلنے والی جنایت کو بھی شامل ہی پس قطع کا قیاس اسپر نہیں ہوسکتا اور بخلاف اسکے اگر زخم سے اور جو کچھ اس سے پیدا ہو اسکے اثر سے عفو کیا تو جان تک سرایت سے عفو ہوجائیگا کیونکہ یہ سرایت و قتل سے صریح عفو ہی۔ پھر یہ سب کلام اُس صورت مین کہ ہاتھ کاٹنا عمداً واقع ہوا ہو اور اگر خطا سے ہاتھ کاٹا تو امام محمد نے اسکو ان وجوہ اتفاقی و اختلافی سب مین بجائے قطع عمد کے جاری کیا چنانچہ لفظ مطلق شعر ہی لیکن اتنا فرق ہی کہ اگر قطع خطا سے عفو ہو تو مجروح کے تہائی مال سے یہ عفو معتبر ہوگا اور اگر قطع عمد ہو تو اسکا اعتبار کل مال سے ہوگا کیونکہ قطع عمد کا موجب یہ کہ قصاص واجب ہو اور اس سے کچھ وارثون کا حق متعلق نہیں ہی کیونکہ یہ مال نہیں ہی یعنی یہ فقط انتقام اور دل کی ٹھنڈک ہی اور مال نہیں ہی تو ایسا ہوگیا جیسے کسی میت نے وصیت کی ہو کہ میری زمین فلان شخص کو عاریت دیجائے۔ رہا قطع خطا تو وہ مال واجب کرتا ہی اور مال سے وارثون کا حق متعلق ہوتا ہی تو اس سے عفو فقط تہائی سے معتبر ہوگا۔ قال واذا قطعت المرأۃ ید رجل فتزوجہا علی یدہ ثم مات فلہا مہر مثلہا وعلی عاقلتہا الدیۃ ان کان خطأ وان کان عمدا ففی مالہا وہذا عند ابی حنیفۃ رح لان العفو عن الید اذا لم یکن عفوا عما یحدث منہ عندہ فالتزوج علی الید لا یکون تزوجا علی ما یحدث منہ ثم القطع اذا کان عمدا یکون ہذا تزوجا علی القصاص فی الطرف وہو لیس بمال فلا یصلح مہرا لاسیما علی تقدیر السقوط فیجب مہر المثل وعلیہا الدیۃ فی مالہا لان التزوج وان کان یتضمن العفو علی ما بیناہ ان شاء اللہ تعالی لکن عن القصاص فی الطرف فی ہذہ الصورۃ واذا سری تبین انہ قتل النفس ولم یتناولہ العفو فتجب الدیۃ وتجب فی مالہا لانہ عمد والقیاس ان یجب القصاص علی ما بیناہ۔ اگر ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ ڈالا پس مرد نے اس عورت سے اپنے ہاتھ پر نکاح کیا یعنی ہاتھ کا عوض جو واجب تھا اسکو نکاح کا عوض ٹھہرایا پھر یہ شخص اسی زخم سے مرگیا تو عورت کے واسطے مہر المثل واجب ہوگا یعنی جبکہ خطا واقع ہوا ہو اور عورت کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی بشرطیکہ ہاتھ کاٹنا خطا سے ہوا ہو اور اگر عمداً اُسنے ہاتھ کاٹا ہو تو دیت عورت کے مال مین واجب ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اسواسطے کہ ہاتھ سے عفو کرنا جب اس چیز سے عفو نہوا جو ہاتھ کے زخم سے پیدا ہو تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہاتھ پر نکاح کرنا اُس چیز پر نکاح نہوگا جو ہاتھ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہی یعنی جان کی دیت پر نکاح واقع نہوگا۔ پھر اگر ہاتھ کاٹنا عمداً ہو تو یہ نکاح ہاتھ کے قصاص پر واقع ہوگا حالانکہ یہ مال نہیں ہی تو وہ مہر نہیں ہوسکتا خصوص درصورتیکہ وہ قصاص ساقط بھی ہوگیا تو مہر المثل واجب ہوگا اور عورت پر اسکے مال مین دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ نکاح کرنا اگرچہ عفو کو متضمن ہی چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے لیکن قطع عمد کی صورت مین صرف ہاتھ کے قصاص

Marfat.com

سے ظاہر ہوا اور جب یہ قطع ساری ہو کر جان کی ہلاکت تک پہونچا تو ظاہر ہوا کہ یہ قطع نہیں بلکہ قتل نفس ہو پس اسکے عوض دیت
واجب ہوگی اور یہ دیت اس عورت کے مال میں قرار پاوے گی کیونکہ یہ قتل عمد واقع ہوا ہے اور قیاس یہ تھا کہ قصاص واجب
ہو جیسا کہ ہمنے اوپر بیان کیا ہے ف یعنی قتل عمد کا موجب قصاص ہے لیکن بوجہ شبہہ کے قصاص ساقط ہو گیا۔ و
اذا وجب لها مهر المثل وعليها الدية تقع المقاصة ان كانا على السواء وان كان في الدية فضل
ترده على الورثة وان كان في المهر ترده الورثة عليها واذا كان القطع خطأ يكون هذا تزوجا على
ارش اليد واذا سرى الى النفس تبين انه لا ارش لليد وان المسمى معدوم فيجب مهر المثل كما اذا
تزوجها على ما في اليد ولا شئ فيها ولا يتقاصان لان الدية تجب على العاقلة في الخطاء والمهر لها
اور جب عورت کے واسطے مہر المثل واجب ہوا اور عورت پر دیت واجب ہوئی پس دونون برابر ہون تو دونون مین مقاصہ
واقع ہو جائیگا اور اگر دیت مین کچھ زیادتی ہو جسقدر زیادہ ہے وہ عورت اُسکے وارثون کو واپس دیگی اور اگر مہر مین کچھ زیادتی
ہو تو ورثہ اُس عورت کو واپس دینگے اور اگر یہ قطع خطا سے واقع ہوا ہو تو یہ نکاح اس ہاتھ کے جرمانہ پر واقع ہوگا۔ پھر جب
قطع سے اُسکی جان تک زخم ساری ہوا یعنی جان جاتی رہی تو ظاہر ہوا کہ ہاتھ کے واسطے کچھ ارش نہیں ہے اور جو مہر مسمی ٹھہرا
تھا وہ ندارد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا جیسے کسی عورت سے اس امر پر نکاح کیا کہ جو میرے ہاتھ مین ہے وہ تیرا مہر ہے حالانکہ ہاتھ
مین کچھ نہین تھا تو مہر المثل واجب ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ اس صورت مین دیت و مہر المثل مین مقاصہ نہین ہوگا اسواسطے
کہ خطا کی صورت مین دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور مہر خود اس عورت کے واسطے واجب ہوگا۔ قال ولو تزوجها
على اليد وما يحدث منها او على الجناية ثم مات من ذلك والقطع عمد فلها مهر مثلها لان هذا تزوج على القصاص
وهو لا يصلح مهرا فيجب مهر المثل على ما بيناه وصار كما اذا تزوجها على خمر او خنزير ولا شئ عليها لانه لما جعل
القصاص مهرا فقد رضي بسقوطه بجهة المهر فيسقط اصلا كما اذا اسقط القصاص بشرط ان يصير مالا فانه يسقط
اصلا وان كان خطأ يرفع عن العاقلة مهر مثلها۔ اور اگر عورت سے اس ہاتھ کے قطع پر اور جو اس سے پیدا ہو دونون
پر نکاح کیا یا جنایت پر نکاح کیا پھر اسی زخم سے مرگیا حالانکہ ہاتھ کاٹنا عمدی تھا تو عورت کے واسطے مہر المثل واجب ہوگا کیونکہ
یہ قصاص پر نکاح ہے اور وہ مہر نہین ہو سکتا تو مہر المثل واجب ہوگا جیسا کہ ہمنے سابق مین بیان کیا ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے عورت
سے شراب خمر یا سور پر نکاح کیا تو مہر المثل واجب ہوا کرتا ہے اور عورت پر دیت یا قصاص کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ مرد نے جب قصاص
کو مہر قرار دیا تو بجہت مہر کے اسکے ساقط ہونے پر راضی ہو گیا تو اسکا حق مطلقاً ساقط ہو جائیگا یعنی اگرچہ جہت مہر باقی
نہ رہی جب بھی ساقط ہو جائیگا جیسے کسی نے اس شرط پر قصاص ساقط کیا کہ وہ مال ہو جاوے تو قصاص ساقط ہو جائیگا
یعنی اگر قاتل اسکے بعد دیت منظور نکرے تو بھی قصاص ساقط ہو جائیگا اور اگر یہ قتل خطا ہو تو عورت کی مددگار برادری سے
بقدر اسکے مہر المثل کے ساقط ہو جائیگا۔ ولهم ثلث ما ترك وصية لان هذا تزوج على الدية وهي تصلح مهرا
الا انه يعتبر بقدر مهر المثل من جميع المال لانه مريض مرض الموت والتزوج من الحوائج الاصلية و
لا يصح في حق الزيادة على مهر المثل لانه محاباة فيكون وصية ويرفع عن العاقلة لانهم يتحملون عنها فمن
المحال ان ترجع عليهم بموجب جنايتها وهذه الزيادة وصية لهم لانهم من اهل الوصية لانهم ليسوا بقتلة
فان كانت تخرج من الثلث تسقط وان لم تخرج يسقط ثلثه وقال ابو يوسف ومحمد رح كذلك الجواب فيما
اذا تزوجها على اليد لان العفو عن اليد عفو عما يحدث منه عندهما فاتفق جوابهما في الفصلين۔ پھر جیسے
مددگار برادری کے ذمہ سے بقدر عورت کے مہر المثل کے ساقط ہوا اور باقی پوری دیت تک کی تہائی بھی عاقلہ کے واسطے

وصیت ہوگی یعنی بعد مہر المثل کے جسقدر دیت باقی رہی اسکا ایک تہائی بھی مددگار برادری کے ذمہ سے ساقط ہوگا اسواسطے کہ نکاح مذکورہ دیت پر واقع ہوا ہو تو یہ بمنزلہ عفو ہو حالانکہ مرد مذکور مرض الموت میں تھا تو صرف تہائی بطور وصیت جائز ہوگی اور دیت ایسی چیز ہو کہ وہ مہر ہو سکتی ہو لیکن اتنی بات جاننا چاہیے کہ عفو دیت میں سے بقدر مہر المثل کے پورے مال سے معتبر ہوگا کیونکہ نکاح کرنا حوائج اصلیہ میں سے ہو اور مہر المثل سے زیادہ میں عفو صحیح نہیں ہو اسواسطے کہ مرد مذکور مرض الموت میں ہو اور مہر المثل سے زیادتی محابات ہو پس یہ بطور وصیت جائز ہوگی اور یہ مددگار برادری سے ساقط کیجائیگی یعنی مہر المثل کل اور باقی کی تہائی بطور وصیت کے مددگار برادری سے ساقط کیا جائیگا کیونکہ عورت کی طرف سے مددگار برادری والے یہ بوجھ اوٹھاتے ہیں پس یہ امر محال ہو کہ عورت اپنی مددگار برادری سے وہ مال واپس لے جو عورت کے جرم سے واجب ہوا ہو جبکہ یہ تہائی جو بطور زیادت ہو عاقلہ کے واسطے بطور وصیت ہو جائیگی اسواسطے کہ وہ لوگ وصیت کی لیاقت رکھتے ہیں کیونکہ وہ لوگ اس شخص کے قاتل نہیں ہیں پس اگر تہائی سے یہ زیادتی نکلتی ہو تو ساقط ہو جائیگی اور اگر نہ نکلے تو اسکی تہائی ساقط ہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ اگر مرد مذکور نے اس عورت سے ہاتھ کے قطع پر نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہو اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک قطع سے عفو کرنا اسکی سرایت سے بھی عفو ہو تو خطاء اور عمد دونوں صورتوں میں صاحبین کا جواب واحد ہو ف۔ اگرچہ جنایت سے عفو یا سرایت پر نکاح ہو۔ **قال ومن قطعت یدہ فاقتص له من الید ثم مات فانه یقتل المقتص منه لانه تبین ان الجنایة کانت قتل عمد وحق المقتص له القود واستیفاء القطع لایوجب سقوط القود کمن له القود اذا استوفی طرف من علیه القصاص وعن ابی یوسف انه یسقط حقه فی القصاص لانه لما اقدم علی القطع فقد ابرأه عما وراءه ونحن نقول انما اقدم علی القطع ظنا منه ان حقه فیه وبعد السرایة تبین انه فی القود فلم یکن مبرئا عنه بدون العلم به۔** اگر ایک شخص زید کا ہاتھ عمداً کاٹ لیا پھر قاطع سے زید کے واسطے ہاتھ کا قصاص لے لیا گیا پھر سرایت زخم کی وجہ سے زید مر گیا تو قاطع اسکے قصاص میں قتل کیا جائیگا کیونکہ زید کی موت سے سرایت ظاہر ہوئی کہ قاطع کا جرم قتل عمد تھا اور زید کا حق درواقع قصاص تھا اور ہاتھ کاٹنے کا قصاص لینا اسکے قصاص قتل کو ساقط نہیں کرتا ہو جیسے اگر ایک شخص کے واسطے دوسرے پر حق قصاص واجب ہوا پھر اسنے اسکا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیا تو اسکا حق قصاص ساقط نہوگا اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہو کہ زید کا حق قصاص ساقط ہو جائیگا اسواسطے کہ زید نے جب ہاتھ کاٹنے پر اقدام کیا یعنی ہاتھ کا قصاص لینے پر اقدام کیا تو قاطع کو اسکے ماسوے سے بری کیا اور ہم کہتے ہیں کہ زید نے قصاص قطع پر اسواسطے اقدام کیا تھا کہ وہ اسی قدر اپنا حق گمان کرتا تھا حالانکہ سرایت زخم کے بعد ظاہر ہوا کہ اسکا حق قصاص قتل ہو تو یہ حکم نہیں دیا جائیگا کہ بلا جانے اسنے قصاص سے معاف کیا ہو۔ **قال ومن قتل ولیه عمدا فقطع ید قاتله ثم عفا وقد قضی له بالقصاص اولم یقض فعلی قاطع الید دیة الید عند ابی حنیفة رح وقالا لاشیء علیه لانه استوفی حقه فلا یضمنه وهذا لانه استحق اتلاف النفس بجمیع اجزائها ولهذا لو لم یعف لا یضمنه وکذا اذا سری وما برأ او ما عفا وما سری او قطع ثم حز رقبته قبل البرء او بعده وصار کما اذا کان له قصاص فی الطرف فقطع اصابعه ثم عفا لا یضمن الاصابع وله انه استوفی غیر حقه لان حقه فی القتل وهذا قطع وابانة وکان القیاس ان یجب القصاص الا انه سقط للشبهة فان له ان یتلفه تبعا واذا سقط وجب المال وانما لا یجب فی الحال لانه یحتمل ان یصیر قتلا بالسرایة فیکون مستوفیا حقه وملک القصاص فی النفس ضروری لا یظهر الا عند الاستیفاء او العفو او الاعتیاض لما انه تصرف فیه فاما قبل ذلک لم یظهر لعدم الضرورة بخلاف ما اذا سری لانه استیفاء**

واما اذا لم یعف وما سری قلنا انما یتبین کونہ قطعاً بغیر حق بالبرء حتی لو قطع وما عفا وبرأ فالصحیح انہ علی ہذا الخلاف واذا قطع ثم حز رقبتہ قبل البرء فہو استیفاء ولو حز بعد البرء فہو علی ہذا الخلاف ہو الصحیح والاصابع وان کانت تابعۃ قیاماً بالکف فالکف تابعۃ لہا غرضاً بخلاف الطرف لانہا تابعۃ للنفس من کل وجہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کا ولی عمداً قتل کیا گیا مثلاً زید کا مورث عمداً مارا گیا پس زید نے اُسکے قاتل کا ہاتھ کاٹا پھر اُسکو قتل سے معاف کر دیا خواہ اُسکے واسطے قصاص کا حکم دیا گیا تھا یا نہیں دیا گیا تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زید پر اُسکے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ کچھ نہیں واجب ہوگا اسواسطے کہ اُسنے اپنا حق حاصل کیا تو وہ ضامن نہوگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اُسکو قاتل کی جان بجمیع اجزاء تلف کرنے کا استحقاق حاصل تھا (اور انہیں اجزاء میں سے ہاتھ بھی ہے) اور اسی واسطے اگر اُسنے عفو نہ کیا ہو تو کچھ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے کا زخم ساری ہوا کہ جان جاتی رہی اور اچھا نہوا یا ہاتھ کا زخم ساری نہیں ہوا اور اُسنے عفو نہیں کیا یا اُسنے ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے کے بعد یا اچھے ہونے سے پہلے گردن کاٹ دی تو بھی صاحبین کے نزدیک وہ ضامن نہوگا اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے اُسکو ہاتھ کے قصاص کا حق حاصل تھا پس اُسنے انگلیاں کاٹیں پھر عفو کیا تو وہ انگلیوں کا ضامن نہیں ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ زید نے اپنے حق کے سوائے دوسری چیز حاصل کی اسواسطے کہ اُسکو قتل کا استحقاق حاصل تھا حالانکہ یہاں اُسنے ہاتھ کاٹ کر الگ کر دیا پھر قیاس یہ تھا کہ زید پر اس ہاتھ کا قصاص واجب ہو لیکن بوجہ شبہہ کے قصاص ساقط ہوگیا کیونکہ اُسکو جان لینے کے ذیل میں ہاتھ تلف کرنے کا اختیار تھا اور جب قصاص ساقط ہوا تو مال واجب ہوگا جو اچھے ہوجانے کے بعد واجب الادا ہوگا اور فی الحال اسواسطے نہیں واجب ہوتا ہے کہ شاید ہاتھ کا زخم سرایت کرکے اُسکے قتل تک نوبت پہنچا دے تو زید اپنا استحقاق پورا لینے والا ہو جائیگا یعنی ہاتھ کاٹنے کو تمام ان اُسی قتل کا لازم ہو کہ قاتل منکر ہاتھ کاٹنے سے نہ مرے اور اگر مرگیا تو گویا اُسنے قصاص میں قتل کر دیا اور واضح ہو کہ قاتل کے نفس میں قصاص کی ملکیت بقدر ضرورت ہے یعنی ولی مقتول کو نفس قاتل کی ملکیت مطلقاً حاصل نہیں ہے بلکہ ضرورۃً ہے جسکا ظہور قصاص حاصل کرنے کے وقت یا عفو کرنے کے وقت یا عوض لینے کے وقت ہوتا ہے کیونکہ یہ ہر ایک اُسکی نفس میں تصرف ہے اور اس سے پہلے یہ ملکیت بوجہ ضرورت کے ظاہر نہوگی بخلاف اسکے اگر ہاتھ کاٹنا ساری ہوگیا اور وہ مرگیا تو اسوجہ سے ضامن نہیں ہوتا کہ اُسنے اپنا حق قصاص حاصل کر لیا اور اگر اُسنے عفو نہیں کیا اور زخم ساری نہیں ہوا تو بالاتفاق ضامن نہوتا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ناحق ہاتھ کاٹنا اُسوقت ظاہر ہوگا کہ زخم اچھا ہو جائے حتی کہ اگر اُسنے ہاتھ کاٹا اور قصاص عفو نہیں کیا اور زخم اچھا ہوگیا تو صحیح یہ ہے کہ اسمیں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام رحؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور اگر اُسنے ہاتھ کاٹا پھر اچھے ہونے سے پہلے اُسکی گردن کاٹی تو یہ استیفاء قصاص ہے اور اگر اُسنے اچھے ہونے کے بعد گردن کاٹی تو اسمیں بھی اختلاف ہے یعنی امام رحؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور یہی صحیح ہے اور واضح ہو کہ انگلیاں اگرچہ وجود میں ہتھیلی کے تابع ہیں تو مقصود کی راہ سے ہتھیلی بھی انگلیوں کے تابع ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک ایک دوسرے کے تابع ہے بخلاف ہاتھ پاؤں وغیرہ کے کہ یہ ہر طرح سے جان کے تابع ہیں۔ قال ومن لہ القصاص فی الطرف اذا استوفاہ ثم سری الی النفس ومات یضمن دیۃ النفس عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یضمن لانہ استوفی حقہ وہو القطع ولا یمکن التقیید بوصف السلامۃ لما فیہ من سد باب القصاص اذ الاحتراز عن السرایۃ لیس فی وسعہ فصار کالامام والبزاغ والحجام والمامور بقطع الید۔ اور جس شخص کے واسطے اطراف یعنی ہاتھ پاؤں وغیرہ میں سے کسی کا قصاص واجب ہو چنانچہ اُسنے اپنا قصاص لے لیا یعنی ہاتھ کاٹ لیا پھر اس زخم کی سرایت سے اُسکی جان

Marfat.com

جاتی رہی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قصاص لینے والا اسکی جان کی دیت کا ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ضامن ہوگا (اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے) اسواسطے کہ قصاص لینے والے نے اپنا حق یعنے ہاتھ کاٹنا حاصل کرلیا اور اُسکے ساتھ یہ قید نہیں ممکن ہے کہ جسکا ہاتھ کاٹا ہے تو وہ سلامت رہے کیونکہ ایسی قید لگانے مین قصاص کا دروازہ بند ہوجائیگا اسواسطے کہ سرایت سے بچاؤ اُسکے اختیار مین نہیں ہے تو ایسا ہوگیا جیسے امام و بزاغ و حجام و جلاد جو ہاتھ کاٹنے کے واسطے مامور ہو ف یعنی مثلاً امام المسلمین نے کسی چور وغیرہ کا ہاتھ کاٹا اور وہ زخم کی سرایت سے مرگیا تو امام ضامن نہیں ہے۔ اور اسی طرح بزاغ یعنے جانورون کا نشتر مارنے والا یا حجام یعنے پچھنے لگانے والا اگر دستور کے موافق کام کرے پھر زخم کی سرایت سے تلف ہو تو تاوان نہیں ہوتا ہے اور اسی طرح اگر قاضی نے جلاد کو چور کا ہاتھ کاٹنے کے واسطے حکم کیا یا مثلاً زید کے ہاتھ مین آکلہ پیدا ہوگیا اور اُسنے طبیب کو حکم دیا کہ میرا ہاتھ کاٹ دے پس اگر اُسکی سرایت سے جان تلف ہو تو تاوان نہیں ہے اسی طرح یہان جسنے قصاص لیا اُسنے اپنا حق حاصل کرلیا اور ساری ہونا اُسکے اختیار مین نہیں ہے پس وہ ضامن نہوگا ولہ انہ قتل بغیر حق لان حقہ فی القطع وہذا وقع قتلا ولہذا لو وقع ظلما کان قتلا ولانہ جرح افضی الی فوات الحیوۃ فی مجری العادۃ وہو مسمی القتل الا ان القصاص سقط للشبہۃ فوجب المال بخلاف ما استشہدا بہ من المسائل لانہ مکلف فیہا بالفعل اما تقلدا کالامام او عقدا کما فی غیرہ منہا۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ یہ قتل بغیر حق ہے کیونکہ اُسکا حق تو ہاتھ کاٹنے مین تھا حالانکہ یہ قتل واقع ہوگیا اسی واسطے اگر ظلماً واقع ہوتا ہو تو قصاص واجب ہوتا ہے یعنے اگر عمداً ہاتھ کاٹا اور وہ سرایت کرکے جان جانے تک پہونچا تو قصاص واجب ہے اور اس دلیل سے بھی کہ یہ ایسی جراحت واقع ہوئی کہ عادت کے موافق جان جانے تک نوبت آئی اور قتل کے معنی یہی ہین لیکن قصاص اسوجہ سے ساقط ہوا کہ شبہہ موجود ہے تو مال واجب ہوا بخلاف اُن مسائل کے جنسے صاحبین نے استدلال کیا ہے یعنے حجام و بزاغ وغیرہ کہ ہمیں ہاتھ کاٹنے والا اس فعل پر مامور ہے خواہ بطور خلافت جیسے امام وقاضی ہے اور یا بطور اجارہ جیسے حجام و بزاغ ہے ف اور اسپر اعتراض کیا گیا کہ مامور ہونے سے استحقاق سے زیادہ کوئی امر حاصل نہیں ہوتا پس فرق مشکل ہے واللہ تعالے اعلم۔ فالواجبات لا تتقید بوصف السلامۃ کالرمی الی الحربی وفیما نحن فیہ لا التزام ولا وجوب اذ ہو مندوب الی العفو فیکون من باب الاطلاق فاشبہ الاصطیاد۔ اور جو امور واجبی ہون انمین سلامتی کی قید نہیں ہوتی ہے جیسے حربی کو تیر مارنا یعنی اسمین یہ قید نہیں ہے کہ وہان کسی مسلمان کو نہ لگے اور رہا یہ قصاص کا مسئلہ جسمین ہم گفتگو کرتے ہین اسمین التزام نہیں اور نہ وجوب ہے اسواسطے کہ عفو کرنا مندوب ہے پس قصاص از قسم اطلاق ہے یعنے اجازت و اباحت ہے پس یہ شکار مارنے کے مشابہ ہوا یعنے شکار مارنے مین یہ شرط ہے کہ معصوم کی جان سلامت رہے حتی کہ اگر شکار کا تیر کسی آدمی کے لگا تو وہ ضامن ہوگا اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے مین جان گئی تو وہ ضامن ہے۔

باب الشہادۃ فی القتل

یہ باب قتل مین گواہی دینے کے بیان مین ہے

قال ومن قتل ولہ ابنان حاضر وغائب فاقام الحاضر البینۃ علی القتل ثم قدم الغائب فانہ یعید البینۃ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعید وان کان خطأ لم یعدہا بالاجماع وکذلک الدین یکون لابیہما علی آخر۔ اگر زید عمداً مقتول ہوا اور اُسکے دو بیٹے ہین ایک حاضر ہے اور دوسرا غائب ہے پس حاضر نے قاتل پر

گواہ قائم کیے پھر غائب بھی حاضر ہوا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ گواہون کا اعادہ کرے اور صاحبین کے نزدیک اعادہ نہین کریگا پس یہ صورت اختلافی ہی اور اگر قتل مذکور خطا کا قتل ہو تو بالاجماع اعادہ نہین ہی اور اسی طرح انکے باپ کا اگر کسی پر قرضہ ہو تو بھی بالاجماع اعادہ نہین ہی ف اور قاتل تا وقت حاضر ہونے غائب کے بالاجماع قید رکھا جائیگا اور جب تک غائب حاضر نہو تب تک بالاجماع قصاص کا حکم نہین دیا جائیگا کیونکہ غائب کی غیر حاضری مین حاضر کو بالاجماع قصاص لینے کا اختیار نہین ہی۔ الکفایہ۔ پس اختلافی صورت صرف قتل عمد مین غائب کے گواہ اعادہ کرنے مین ہی۔ لهما فی الخلافية ان القصاص طريقه طريق الوراثة كالدين وهذا لانه عوض عن نفسه فيكون الملك فيه لمن له الملك فی المعوض كما فی الدية ولهذا لو انقلب مالا يكون للميت ولهذا يسقط بعفوه بعد الجرح قبل الموت فينتصب احد الورثة خصما عن الباقين۔ مسئلہ خلافیہ مین صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ قصاص ایسی چیز ہی جو بطریق وراثت کے عمل مین لایا جاتا ہی جیسے قرضہ ہوتا ہی یعنی پہلے مورث کی ملک حاصل ہوتی ہی پھر وارث کی ملک حاصل ہوتی ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ قصاص تو مقتول کی جان کا عوض ہوتا ہی تو جسکے واسطے معوض یعنی جان مین ملکیت حاصل ہی اُسی کے واسطے عوض یعنی قصاص مین ملکیت حاصل ہوگی جیسے دیت مین ہوتا ہی اور اسی واسطے اگر قصاص بدل کر مال ہو جاوے تو وہ میت کے واسطے ہوگا اور اسی واسطے اگر میت نے بعد مجروح ہونے کے قاتل کو عفو کر دیا پھر مرا تو قصاص ساقط ہو جاتا ہی پس قصاص کی صورت مین سب وارثون کی طرف سے ایک وارث خصم ہو سکتا ہی ف یعنی جیسے قرضہ کی صورت مین اگر قرضخواہ کسی ایک وارث کو کچہری مین لایا تو یہ وارث اپنے ساتھی وارثون کی طرف سے بھی مدعا علیہ ہو جائیگا یعنی قرضخواہ کے واسطے جو حکم اس حاضر پر دیا جاوے وہ جملہ وارثون پر نافذ ہوگا چنانچہ کتاب القضاء مین مذکور ہوا پس اسی طرح جب قصاص بھی بمنزلہ قرضہ کے ہی اور میت کی طرف سے ایک وارث حاضر ہوا اور اسنے قاتل پر قصاص ثابت کر دیا تو سب وارثون کے واسطے یہی ثبوت کافی ہی اور وارث غائب کو دوبارہ گواہ پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہین ہی اور یہی صاحبین کا قول ہی اور امام کے نزدیک گواہ اعادہ کرنے کی ضرورت ہی۔ وله ان القصاص طريقه طريق الخلافة دون الوراثة الا ترى ان ملك القصاص يثبت بعد الموت والميت ليس من اهله بخلاف الدين والدية لانه من اهل الملك فی الاموال كما اذا نصب شبكة وتعلق بها صيد بعد موته فانه يملكه واذا كان طريقه الاثبات ابتداء لا ينتصب احدهم خصما عن الباقين فيعيد البينة بعد حضوره - اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہی کہ طریقہ قصاص تو طریقہ خلافت ہی اور طریقہ وراثت نہین ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ مقتول کو قصاص کے بعد ملکیت حاصل ہوتی ہی حالانکہ میت کو یہ لیاقت نہین ہی پس یہ اسی واسطے ہی کہ اُسکا خلیفہ اُسکے قائم مقام موجود ہی بخلاف قرضہ و دیت کے کیونکہ میت کو اموال مین ملکیت کی لیاقت حاصل ہی (لہذا میت کو اُسی کے مال سے کفن دیا جاتا اور اُسی کے مال سے اُسکے قرضے ادا کیے جاتے ہین تو اُسکا مال ابھی باقی ہی) اور جیسے ایک چڑیمار نے ایک جال لگایا اور چڑیمار کی موت کے بعد اُسمین شکار پھنسا تو چڑیمار اس شکار کا مالک ہوگا اگرچہ مر گیا ہی اور جب یہ بات معلوم ہوئی کہ قصاص کا طریقہ ابتدائی اثبات ہی تو ایک وارث باقی وارثون کی جانب سے خصم نہین ہو سکتا لہذا غائب جب حاضر ہو تو وہ اپنی گواہی کا اعادہ کریگا۔ فان اقام القاتل البينة ان الغائب قد عفا فالشاهد خصم ويسقط القصاص لانه ادعى على الحاضر سقوط حقه فی القصاص الى مال ولا يمكنه اثباته الا باثبات العفو من الغائب فينتصب الحاضر خصما عن الغائب وكذلك عبد بين رجلين قتل عمدا واحد الرجلين غائب فهو على هذا لما بينا۔ پھر قاتل نے اس حاضر پر اپنے گواہ قائم کیے کہ وارث غائب نے مجھے خون عفو کیا ہی تو اُسکے گواہ مسموع ہونگے اور وارث

حاضر اُسکا خصم قرار دیا جائیگا اور قاتل سے قصاص ساقط ہو جائیگا کیونکہ اس قاتل نے اس حاضر پر گویا یہ دعویٰ کیا کہ تیرا حق قصاص ساقط ہو کر مال کی جانب منتقل ہو گیا اور قاتل ہے اس دعویٰ کا اثبات صرف اسی طور پر کرسکتا ہے کہ غائب کی جانب سے عفو کرنا ثابت کرے پس اس بارہ میں جو وارث حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے خصم ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو اور یہ غلام عمداً قتل کیا گیا اور دونوں مالکوں میں سے ایک حاضر ہے اور ایک غائب ہے تو اس میں بھی ایسا ہی حکم ہے جیسا مذکور ہوا۔ قال فان کانت الاولیاء ثلثة فشهد اثنان منهم علی الآخر انه قد عفا فشهادتهما باطلة وهو عفو منهما لانهما یجران بشهادتهما الی انفسهما نفعا وهو انقلاب القود مالا۔ پھر اگر مقتول کے اولیاء تین شخص ہوں اور انمیں سے دو وارثوں نے حاضر ہو کر تیسرے وارث پر یہ گواہی دی کہ اُسنے قصاص عفو کیا ہے تو ان دونوں کی گواہی باطل ہے بلکہ یہ ان دونوں کی طرف سے عفو قرار دیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اس گواہی کے ذریعہ سے اپنی ذات کے واسطے نفع کھینچتے ہیں اور نفع یہ ہے کہ قصاص بدل کر مال ہو جائے۔ فان صدقهما القاتل فالدية بينهم اثلاثا معناه اذا صدقهما وحده لانه لما صدقهما فقد اقر بثلثی الدية لهما فصح اقراره الا انه يدعی سقوط حق المشهود عليه وهو ينكر فلا يصدق ويغرم نصيبه۔ اور اگر قاتل نے ان دونوں وارثوں کی تصدیق کی تو کل دیت ان تینوں وارثوں میں تین تہائی منقسم ہوگی اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ فقط قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کی ہو یعنی وارث سوم نے تکذیب کی تو ان سب میں دیت تین تہائی ہوگی اسواسطے کہ جب قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کی تو اُسنے دو تہائی دیت کا ان دونوں کے واسطے اقرار کیا تو اُسکا اقرار صحیح ہوا لیکن وہ تیسرے وارث کا حق ساقط ہونے کا مدعی ہے جسپر گواہی دی گئی ہے حالانکہ تیسرا مدعی اس سے منکر ہے تو اُسپر دعویٰ قاتل کی تصدیق نہوگی پس اُسکے حصہ دیت کا ضامن ہوگا۔ وان كذبهما فلا شيء لهما وللآخر ثلث الدية معناه اذا كذبهما القاتل ايضا وهذا لانهما اقرا علی انفسهما بسقوط القصاص فقبل وادعيا انقلاب نصيبهما مالا فلا يقبل الا بحجة وينقلب نصيب المشهود عليه مالا لان دعواهما العفو عليه وهو منكر بمنزلة ابتداء العفو منهما فی حق المشهود عليه لان سقوط القود مضاف اليهما وان صدقهما المشهود عليه وحده غرم القاتل ثلث الدية للمشهود عليه لاقراره له بذلك۔ اور اگر قاتل نے ان دونوں گواہوں کی تکذیب کی تو انکے واسطے کچھ نہوگا اور تیسرے کے واسطے تہائی دیت ملیگی اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جیسے تیسرے وارث نے جسپر ان دونوں نے گواہی دی ہے ان دونوں کو جھوٹا بتلایا ویسے ہی قاتل نے بھی ان دونوں کو جھٹلایا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اپنی ذات پر قصاص ساقط ہونے کا اقرار کیا تو انکا اقرار قبول ہوگا پھر ان دونوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ انکا حصہ قصاص بدل کر مال ہو گیا تو یہ بغیر حجت کے قبول نہوگا لیکن جس وارث پر انھوں نے گواہی دی ہے تو اُسکا حق قصاص بدل کر مال ہو جائیگا اسواسطے کہ ان دونوں کی طرف سے تیسرے پر عفو کا دعویٰ کرنا حالانکہ وہ منکر ہے ایسا قرار دیا گیا کہ ان دونوں کی طرف سے ابتداء عفو ہے کیونکہ قصاص کا ساقط ہونا انھیں دونوں کی طرف منسوب ہے اور اگر تیسرے وارث نے ان دونوں کی گواہی کی تصدیق کی لیکن قاتل نے تکذیب کی تو تیسرے وارث کے واسطے قاتل اُسکے حصہ دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ قاتل اُسکے واسطے اُسکے حصہ دیت کا اقرار کرنے والا ہو گیا۔ قال واذا شهد الشهود انه ضربه فلم يزل صاحب فراش حتی مات فعليه القود اذا كان عمدا لان الثابت بالبينة كالثابت معاينة وفی ذلك القصاص علی ما بيناه والشهادة علی قتل العمد تتحقق علی هذا الوجه لان الموت بسبب الضرب انما يعرف اذا صار بالضرب صاحب فراش حتی مات وتاويله اذا شهدوا انه ضربه بشیء جارح۔ اگر گواہوں نے زید پر گواہی دی کہ اسنے بکر کو مارا پس وہ برابر بچھونے پر پڑا رہا یہاں تک کہ مرگیا

Marfat.com

تو زید پر قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ ضرب عمد ہو اسواسطے کہ جو امر بگواہی ثابت ہو وہ ایسا ہی ہے جیسے آنکھون دیکھے ثابت ہوا
حالانکہ آنکھون دیکھے کی صورت مین قصاص واجب ہی جیساکہ ہمنے ابتداء کتاب مین بیان کیا اور قتل عمد پر گواہی اسی طرح پر
ہوتی ہی کیونکہ ضرب کی وجہ سے موت اسی طور پر پہچانی جاتی ہی کہ جب ضرب سے وہ بستر سے لگ گیا یہانتک کہ مر گیا اور مسئلہ کی تاویل یہ ہی کہ
کہ قصاص اُسوقت واجب ہوگا جب گواہون نے یون گواہی دی کہ اُسنے مجروح کرنے والی چیز سے عمداً قتل کیا اور یہ اُسوقت ہی کہ
دونون گواہ مختلف نہون۔ قال واذا اختلف شاہدا القتل فی الایام او فی البلد او فی الذی کان بہ القتل فہو باطل
لان القتل لا یعاد ولا یکرر والقتل فی زمان او فی مکان غیر القتل فی زمان او مکان آخر والقتل بالعصا غیر القتل
بالسلاح لان الثانی عمد والاول شبہ العمد ویختلف احکامہما فکان علی کل قتل شہادۃ فرد وکذا اذا قال احدہما
قتلہ بالعصا وقال الآخر لا ادری بای شئ قتلہ فہو باطل لان المطلق یغایر المقید۔ اور اگر قتل کے دونون
گواہون نے دن مین یا شہر مین یا اُس آلہ مین جس سے قتل واقع ہوا ہی اختلاف کیا تو یہ گواہی باطل ہی یعنی مثلاً ایک نے
کہا بروز جمعہ قتل کیا اور دوسرے نے کہا کہ بروز دوشنبہ قتل کیا یا ایک نے کہا کہ شہر لکھنؤ مین اور دوسرے نے کہا کہ شہر فیض آباد
مین قتل کیا یا ایک نے کہا کہ ہتھیار سے مارا اور دوسرے نے کہا کہ لٹھ سے مارا تو یہ باطل ہی اسواسطے کہ قتل کا اعادہ و تکرار
نہین ہوسکتی اور جو قتل کہ ایک وقت یا ایک جگہ مین ہو وہ اُس قتل سے جو دوسرے وقت مین یا دوسری جگہ مین ہو مغایر ہوگا
اور اسی طرح لاٹھی سے قتل دوسرا ہی اور ہتھیار سے قتل دیگر ہی کیونکہ ہتھیار کا قتل تو قتل عمد ہی اور لاٹھی کا قتل شبہ العمد ہی
اور ان دونون کے احکام مین اختلاف ہی تو ہر ایک قتل پر صرف ایک گواہ رہگیا۔ اور اسی طرح اگر ایک گواہ نے کہا کہ اُسنے
لاٹھی سے قتل کیا اور دوسرے نے کہا کہ مجھے یہ نہین معلوم کہ کس چیز سے قتل کیا تو بھی باطل ہی اسواسطے کہ مطلق اور مقید
مین مغایرت ہی۔ قال وان شہدا انہ قتلہ وقالا لا ندری بای شئ قتلہ ففیہ الدیۃ استحساناً والقیاس ان
لا تقبل ہذہ الشہادۃ لان القتل یختلف باختلاف الآلۃ فجہل المشہود بہ وجہ الاستحسان انہم شہدوا
بقتل مطلق والمطلق لیس بمجمل فیجب اقل موجبیہ وہو الدیۃ ولانہ یحمل اجمالہم فی الشہادۃ علی
اجمالہم بالمشہود علیہ سترا علیہ واولوا کذبہم فی نفی العلم بظاہر ما ورد باطلاقہ فی اصلاح ذات البین
وہذا فی معناہ فلا یثبت الاختلاف بالشک ویجب الدیۃ فی مالہ لان الاصل فی الفعل العمد فلا یلزم
العاقلۃ۔ اور اگر دونون گواہون نے اسطرح گواہی دی کہ اِس قاتل زید نے بکر کو قتل کیا ہی اور دونون نے کہا کہ ہم
نہین جانتے کہ کس چیز سے قتل کیا ہی تو اس صورت مین استحساناً دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ ایسی گواہی قبول
نہو کیونکہ آلہ قتل مختلف ہونے سے حکم قتل بھی مختلف ہوجاتا ہی حالانکہ بیان جس چیز سے قتل کیا وہ مجہول ہی۔ استحسان
کی وجہ یہ ہی کہ انھون نے قتل مطلق کی گواہی دی اور مطلق کچھ مجمل نہین ہی (بلکہ مبہم ہی) پس قتل کے دونون موجب یعنی
قصاص و دیت مین سے جو کمتر ہی وہ واجب ہوگا اور وہ دیت ہی۔ اور اس دلیل سے کہ گواہی مین گواہون کا اجمال کرنا
اس امر پر محمول ہوگا کہ اُنھون نے قاتل پر احسان کیا تاکہ اُسکے حق مین پردہ پوشی ہو (حالانکہ آلہ قتل اُنکو معلوم تھا۔ اگر
کہا جائے کہ پھر انھون نے جھوٹھ بولا تو فاسق ہوئے جواب یہ کہ فاسق نہونگے) اور نجاننے مین اپنے دروغ کی انھون نے
تاویل اُس حدیث سے نکالی جو باہمی مسلمانون کی اصلاح کے لیے جھوٹھ بولنے کی اجازت مین وارد ہی کہ اُسکو ظاہر اطلاق
پر محمول کیا اور یہ امر بھی اصلاح کے معنی مین قرار دیا پس جب شک ہی کہ انھون نے ایسا کیا ہو تو شک کی وجہ سے گواہی
کا اختلاف ثابت نہوگا اور یہ دیت اس قاتل کے مال مین واجب ہوگی کیونکہ فعل مین اصل یہ ہی کہ عمد ہو (پس خطاء ہونا
بدلیل چاہیے حالانکہ اسکی دلیل موجود نہین) تو یہ دیت مددگار برادری پر لازم نہوگی ف۔ واضح ہو کہ مجمل و مطلق مین

Marfat.com

فرق ہی کیونکہ مجمل وہ ہی جسمین چند معانی کا اشتباہ ہو اور فی الحال معلوم نہو۔ پھر اگر کسی دلیل سے کوئی معنی متعین ہون تو اسپر عمل ہوتا ہی اور مطلق وہ ہی کہ اُسکے معنی معلوم ہوتے ہین لیکن اُسکے تحت مین کئی فرد مختلف اصناف کے مندرج ہوتے ہین تو کسی فرد کو لے لیا جاوے بہرحال مطلق پر عمل ہو جائیگا کیونکہ ذات معلوم ہی جیسے اللہ تعالےٰ نے قوم موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ اذبحوا البقرۃ۔ تو بقرہ مطلق ہی کہ سپید یا سُرخ یا زرد کسی رنگ کی ہو اور جوان و بڑھی وغیرہ کسی سن کی ہو اور ہل چلانے والی کسی قسم کی ہو لہذا اسپر عمل ممکن ہی اسی واسطے حدیث مین آیا کہ اس حکم کے وقت بنی اسرائیل جس کسی گائے کو قربان کرتے جائز ہو جاتا۔ لیکن ان لوگون نے سختی کی تو اللہ تعالےٰ نے انپر سخت کر دیا یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کہتے رہے کہ فافعلوا ما تؤمرون۔ یعنی جو تمکو حکم دیا گیا اسپر عمل کرو۔ مگر انھون نے بار بار پوچھا کہ ادع لنا ربک الخ یعنی بار بار پوچھا کہ سن کیا ہی اور رنگ کیا ہی اور کام میں مستعمل ہو یا بالو ہو حتی کہ امر شدید ہو گیا حتی کہ اللہ تعالےٰ نے ذکر فرمایا فذبحوھا وما کادوا یفعلون۔ یعنی ان لوگون نے ایسی گائے تلاش کر کے ذبح کی اور قریب نہین تھا کہ ذبح کرین یعنی گرانی قیمت کی وجہ سے اسپر عمل کرتے نہین نظر آتے تھے۔ دوسری مثال یہ کہ اللہ تعالےٰ نے ہمپر کفارۂ ظہار مین۔ تحریر رقبہ۔ کا حکم دیا حالانکہ مملوک آدمی مین مومن و کافر دونون ہوتے ہین پس ہم لوگ جائز رکھتے ہین کہ چاہے مومن آزاد کرے یا کافر آزاد کرے جائز ہی۔ اور مجمل کی مثال جیسے کسی نے کہا کہ زید کا مجھپر کچھ حق ہی تو یہ محض مجمل ہی حتی کہ گالی و قذف وغیرہ بھی حق ہوتا ہی اور اسپر عمل ممکن نہین ہی۔ علی ما قالوا۔ اور جس حدیث کی طرف اشارہ کیا کہ اصلاح باہمی مین جھوٹ بولنا بظاہر حدیث جائز ہی اسکے معنی یہ ہین کہ اہل عدل و انصاف باہم ملکر دونون دشمنون مین صلح کرائین کہ ہر ایک سے دوسرے کو اچھی بات پہونچاوین مثلاً زید و بکر مین دشمنی ہی پس اہل عدل نے زید سے کہا کہ تجھے جانا کہ بکر تمکو اپنا مہربان بھائی جانتا ہی اور تم اسکو دشمن سمجھتے ہو و علی ہذا بکر کی طرف بھی ایسا ہی زید سے پہونچایا اور یہ امر اصل ہی کہ اہل ایمان باہم بھائی بھائی اور مومنین باہم ایک دوسرے پر مہربان ہین اور رہا شدہ اسکے۔ حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ مین ہی کہ کیا مین تمکو ایسی بات نہ بتلاؤن جو دنون کو روزہ رکھنے اور راتون کو عبادت کرنے سے افضل ہو عرض کیا گیا کہ ہان یا رسول اللہ ضرور فرمایئے آپ نے فرمایا کہ وہ باہمی اصلاح ہی اور فرمایا کہ باہمی فساد ہی دین کا مونڈنے والا ہی۔ رواہ الترمذی و صححہ و ابن حبان و البخاری فی الادب و احمد وغیرہم۔ اور کثرت طرق سے بدرجۂ شہرت ہی واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ قال واذا اقر رجلان کل واحد منہما انہ قتل فلاناً فقال الولی قتلتماہ جمیعاً فلہ ان یقتلہما وان شہدوا علی رجل انہ قتل فلاناً وشہد آخرون علی آخر بقتلہ وقال الولی قتلتماہ جمیعاً بطل ذلک کلہ والفرق ان الاقرار والشہادۃ یتناول کل واحد منہما وجود کل القتل ووجوب القصاص وقد حصل التکذیب فی الاول من المقر لہ وفی الثانی من المشہود لہ غیر ان تکذیب المقر لہ المقر فی بعض ما اقر بہ لا یبطل اقرارہ فی الباقی وتکذیب المشہود لہ الشاہد فی بعض ما شہد بہ یبطل شہادتہ اصلا لان التکذیب تفسیق وفسق الشاہد یمنع القبول اما فسق المقر لا یمنع صحۃ الاقرار۔ اگر دو شخصون مین سے ہر ایک نے اقرار کیا کہ مین نے فلانہ شخص مثلاً زید کو قتل کیا ہی پس زید کے ولی نے کہا کہ تم دونون نے اُسکو قتل کیا ہی تو اسکو اختیار ہی کہ ان دونون کو قتل کرے یعنی دونون سے قصاص لے اور اگر دو گواہون نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اسنے زید کو قتل کیا ہی اور دوسرے دو گواہون نے دوسرے شخص پر گواہی دی کہ اسنے زید کو قتل کیا ہی اور زید کے ولی نے کہا کہ تم دونون نے اسکو قتل کیا ہی تو یہ سب باطل ہو گیا اور اقرار و گواہی مین فرق یہ ہی کہ اقرار و گواہی مین سے ہر ایک مشتمل ہی کہ ہر ایک مقر یا مشہود علیہ سے پورا قتل اور وجوب قصاص پایا گیا پھر اقرار کی صورت مین مقر لہ یعنی ولی کی طرف سے تکذیب پیدا ہوئی یعنی اس

سے پورا قتل نہیں بلکہ اُسنے دو وزن کو قاتل ٹھہرایا اور دوسری صورت یعنی گواہی میں بھی ولی کی طرف سے تکذیب پائی گئی یعنے اُسنے دو وزن کو قاتل ٹھہرایا حالانکہ ہر فریق گواہ نے جسپر گواہی دی اُسی کو پورا قاتل ٹھہرایا تھا تو گویا اپنے گواہ کی تکذیب کی اور یوں کہا کہ گواہ جھوٹے ہیں بلکہ تم دو وزن ملکر اُسکے قاتل ہو مگر اقرار و گواہی میں فرق یہ نکلا کہ اقرار ایسی چیز ہے کہ مقر لہ اگر مقر کے بعض اقرار میں تکذیب کرے تو اس سے اقرار باطل نہیں ہوتا ہے کیونکہ جھوٹے مقر سے بھی اقرار جائز ہے اور اگر مشہود لہ و مدعی نے اپنے گواہ کی اُسکی بعض گواہی جھٹلایا تو گواہی بالکل باطل ہوجاتی ہے کیونکہ اُسکو جھٹلانا تفسیق ہے یعنے گویا کہا کہ یہ گواہ فاسق ہے حالانکہ گواہ کا فاسق ہونا اُسکی گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اور رہا مقر کا فاسق ہونا اُسکے اقرار صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اقرار صحیح رہا۔

باب فی اعتبار حالة القتل

یہ باب حالت قتل کو اعتبار کرنے کے بیان میں ہے۔

قال ومن رمی مسلما فارتد المرمی الیہ والعیاذ باللہ ثم وقع بہ السہم فعلی الرامی الدیۃ عند ابی حنیفۃ وقالا لاشئی علیہ لانہ بالارتداد اسقط تقوم نفسہ فیکون مبریا للرامی عن موجبہ کما اذا ابراہ بعد الجرح قبل الموت ولہ ان الضمان یجب بفعلہ وہو الرمی اذلا فعل منہ بعدہ فیعتبر حالۃ الرمی والمرمی الیہ فیہا متقوم ولہذا یعتبر حالۃ الرمی فی حق الحل حتی لا یحرم بردۃ الرامی بعد الرمی وکذا فی حق التکفیر حتی جاز بعد الجرح قبل الموت والفعل وان کان عمدا فالقود سقط للشبہۃ ووجبت الدیۃ۔ اگر ایک نے دوسرے مسلمان کو تیر مارا مثلاً زید نے بکر کو تیر مارا پھر جسکو تیر مارا وہ مرتد ہوگیا نعوذ باللہ من ذلک۔ پھر بعد مرتد ہونے کے یہ تیر اُسکے بدن کو لگا کہ وہ مرگیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تیر مارنے والے پر دیت واجب ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ اُسپر کچھ نہیں واجب ہوگا (اور یہی قول مالک وشافعی و احمد ہے۔ع) **ف** اور تصویر مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً بکر ایک جماعت ثقات مسلمانوں میں باتیں کرتا اور دین کے بارہ میں جھگڑتا ہے اور زید دور ہے پھر بکر نے اپنے باطنی کفر کو ظاہر کیا اور اسلام سے پھر گیا اور زید اس سے واقف نہیں مگر زید نے تیر پھینکا اور تیر مذکور بکر کے اُسوقت لگا کہ وہ مرتد ہوگیا تھا چنانچہ ان عادل گواہوں نے یہ گواہی ادا کی تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک زید دیت کا ضامن ہے جو مرتد کے وارثوں کو ملیگی اور صاحبین کے نزدیک زید پر کچھ نہیں اور یہی ائمہ ثلثہ رح کا مذہب ہے۔م۔ کیونکہ بکر نے مرتد ہونے کی وجہ سے اپنا تقوم ذاتی ساقط کردیا تو وہ زید کو تاوان فعل سے بری کرنے والا ہوگیا جیسے مجروح قبل موت کے بری کردے تو وہ بری ہوجاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تاوان بوجہ فعل زید کے واجب ہوا یعنی تیر مارنے سے تاوان واجب ہے کیونکہ زید کی طرف سے بعد تیر پھینکنے کے کوئی فعل نہیں پایا گیا تو تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہوگی اور تیر پھینکنے کی حالت میں بکر کی ذات متقوم تھی یعنے اُسوقت بکر مسلمان تھا اور چونکہ تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہوتی ہے لہذا شکار حلال ہونے میں بھی تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہے چنانچہ اگر کسی نے تسمیہ پڑھکر تیر پھینکا پھر نعوذ باللہ مرتد ہوگیا پھر یہ تیر اُس شکار کے لگا تو وہ حلال رہیگا اور بعد پھینکنے کے اُسکے مرتد ہوجانے سے شکار حرام نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم کفارہ دینے کے حق میں ہے حتی کہ اگر کسی مسلمان کو خطا سے مجروح کیا پھر اُسکی موت سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کردیا تو جائز ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ پھینکنے والے کا فعل اگرچہ فعل عمد ہے لیکن شبہہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوا اور اُسکے مال میں دیت واجب ہوئی۔ ولو رمی الیہ وہو مرتد فاسلم ثم وقع بہ السہم فلاشئی علیہ فی قولہم جمیعا وکذا اذا رمی حربیا فاسلم

لان الرمی ما انعقد موجبا للضمان لعدم تقوم المحل فلا ینقلب موجبا لصیرورتہ متقوما بعد ذلک
اور اگر یہ صورت واقع ہو کہ زید نے بکر کی جانب ایسی حالت مین تیر پھینکا کہ بکر مرتد تھا پس وہ مسلمان ہوگیا پھر اُسکے تیر لگا اور مرگیا تو بالاجماع ابوحنیفہ و صاحبین کے قول مین زید پر کچھ واجب نہوگا۔ اور اسی طرح اگر زید نے کسی حربی کی جانب تیر پھینکا پس وہ مسلمان ہوگیا پھر یہ تیر اُسکے لگا اور مرگیا تو بھی بالاتفاق زید پر کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ یہ پھینکنا موجب ضمان منعقد نہین ہوا کیونکہ محل یعنے مرتد یا حربی کچھ محل متقوم نہین تھا تو بعد اُسکے متقوم ہوجانے کے زید کا فعل بدل کر موجب ضمان نہوگا۔ قال وان رمی عبدا فاعتقہ مولاہ ثم وقع السہم بہ فعلیہ قیمتہ للمولی عند ابی حنیفۃ رح۔ اگر زید نے کسی غلام کو تیر مارا اور ہنوز تیر اُس تک نہین پہونچا تھا کہ غلام کے مولی نے اُسکو آزاد کردیا پھر اُسکے تیر لگا کہ وہ مرگیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک زید پر اس غلام کی قیمت اُسکے مولے کے واسطے واجب ہوگی۔ وقال محمد رح علیہ فضل ما بین قیمتہ مرمیا الی غیر مرمی وقول ابی یوسف رح مع قول ابی حنیفۃ رح لہ ان العتق قاطع للسرایۃ واذا انقطعت بقی مجرد الرمی وہو جنایۃ ینتقص بہا قیمۃ المرمی الیہ بالاضافۃ الی ما قبل الرمی فیجب ذلک۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ تیر مارنے والے پر غلام مرمی اور غیر مرمی دونون حالتون کی قیمت کا فرق واجب ہوگا۔ اور ابویوسف رح کا قول امام ابوحنیفہ رح کے ساتھ ہے امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنا قاطع سرایت ہے اور جب سرایت منقطع ہوئی تو خالی تیر پھینکنا رہگیا اور تیر پھینکنا ایک جرم ہے جس سے غلام کی قیمت مین جسکی جانب تیر پھینکا ہے کمی آجاتی ہے بہ نسبت اُس حالت کے جو تیر پھینکنے سے پہلے تھی تو یہی فرق واجب ہوگا ف۔ واضح ہو کہ اگر ایک غلام کا ہاتھ کاٹا یا مجروح کیا پھر مولی نے اُسکو آزاد کردیا پھر اسکے بعد زخم نے سرایت کی کہ وہ مرگیا تو بعد آزادی کے سرایت کرنے سے کچھ نہین واجب ہوتا ہے یعنی نہ دیت واجب ہوتی ہے اور نہ قیمت واجب ہوتی ہے بلکہ نقصان واجب ہوتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا کیونکہ جب تیر اُسکی جانب متوجہ ہوا تو گویا وہ موت کے کنارہ لگا گویا زخمی ہوا پھر جب مولی نے اُسکو آزاد کردیا پھر تیر لگا تو گویا بعد آزادی کے زخم سرایت کرگیا پس دیکھا جاوے کہ تیر پھینکے جانے سے پہلے اُسکی کیا قیمت تھی اور بعد تیر متوجہ ہونے کے کیا قیمت ہے پس جو کچھ فرق ہو یہی واجب ہوگا۔ ولہما انہ یصیر قاتلا من وقت الرمی لان فعلہ الرمی وہو مملوک تلک الحالۃ فتجب قیمتہ بخلاف القطع والجرح لانہ اتلاف لبعض المحل وانہ یوجب الضمان للمولے وبعد السرایۃ لو وجب شیئ لوجب للعبد فتصیر النہایۃ مخالفۃ للبدایۃ اما الرمی قبل الاصابۃ لیس باتلاف شیئ لانہ لا اثر لہ فی المحل وانما قلت الرغبات فیہ فلا یجب بہ ضمان فلا تتخالف النہایۃ والبدایۃ فیجب قیمتہ للمولے وزفر رح وان کان یخالفنا فی وجوب القیمۃ نظرا الی حالۃ الاصابۃ فالحجۃ علیہ ما حققناہ۔ اور امام ابوحنیفہ و ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ تیر مارنے والا تیر پھینکنے کے وقت سے قاتل ہوجائیگا اسواسطے کہ تیر پھینکنا اُسکا فعل ہے اور غلام اس حالت مین مملوک ہے تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی برخلاف قطع و جرح کے کیونکہ یہ بعض محل کا اتلاف ہے اور یہ مولی کے واسطے ضمان واجب کرتا ہے اور زخم سرایت کرنے کے بعد اگر کوئی چیز واجب ہو تو وہ غلام کے واسطے واجب ہے تو انتہا مین یہ ابتدا سے مخالف ہوجائیگا اسواسطے کہ سرایت کے بعد کچھ واجب نہین ہوتا ہے اور تیر مارنا جب تک نہ پہونچے تب تک اتلاف نہین ہے اسواسطے کہ محل مین کوئی اثر اسکا نہین پیدا ہوا ہے بلکہ اس غلام کے خرید مین رغبت کم ہوگئی کہ اسکی وجہ سے کوئی تاوان واجب نہین ہوگا تو ابتدا سے انتہا مین مخالفت نہوئی تو اس غلام کی قیمت اُسکے مولی کے واسطے واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ اگرچہ تیر پہونچنے کی حالت پر نظر کرکے قیمت واجب ہونے مین ہماری مخالفت کرتے ہین مگر جو ہمنے تحقیق کیا وہ اُنکے اوپر حجت ہے۔

Marfat.com

قال ومن قضی علیہ بالرجم فرماہ رجل ثم رجع احد الشہود ثم وقع بہ السہم فلا شئی علی الرامی لان المعتبر حالۃ الرمی وہو مباح الدم فیہا۔ اگر ایک شخص پر رجم کیے جانے کا حکم دیا گیا پھر ایک شخص نے اسکی جانب تیر پھینک مارا پھر ہنوز تیر نہیں لگا تھا کہ زنا کے گواہوں میں سے ایک پھر گیا (حتی کہ رجم نہیں رہا) پھر یہ تیر اُسکے لگا اور وہ مرگیا تو پھینکنے والے پر کچھ واجب نہوگا کیونکہ تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہے اور اس حالت میں اسکا خون مباح تھا۔ واذا رمی المجوسی صیدا ثم اسلم ثم وقعت الرمیۃ بالصید لم یوکل وان رماہ وہو مسلم ثم تمجس والعیاذ باللہ اکل لان المعتبر حالۃ الرمی فی حق الحل والحرمۃ اذ الرمی ہو الذکاۃ فتعتبر الاہلیۃ والسلب بہا عندہ۔ اگر مجوسی نے شکار کو تیر مارا پھر تیر لگنے سے پہلے وہ مسلمان ہوگیا پھر شکار کو تیر لگا تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا اور اگر مسلمان ہونے کی حالت میں اُسنے تیر پھینکا پھر شکار تک پہونچنے سے پہلے وہ نعوذ باللہ مجوسی ہوگیا پھر شکار کے تیر لگا تو یہ شکار کھایا جائیگا کیونکہ شکار کے حرام یا حلال ہونے کے حق میں تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہے کیونکہ پھینکنا ہی ذبح ہے تو پھینکنے ہی کے وقت ذبح کی لیاقت یا عدم لیاقت معتبر ہے۔ ولو رمی المحرم صیدا ثم حل فوقعت الرمیۃ بالصید فعلیہ الجزاء وان رمی حلال صیدا ثم احرم فلا شئی علیہ لان الضمان انما یجب بالتعدی وہو رمیۃ فی حالۃ الاحرام وفی الاول ہو محرم وقت الرمی وفی الثانی حلال فلہذا افترقا واللہ اعلم بالصواب۔ اگر ایک شخص نے جو احرام میں ہے شکار کو تیر پھینکا پھر احرام سے خارج ہوگیا پھر یہ تیر شکار کو لگا تو اُس پر جزائے صید واجب ہوگی۔ اور اگر ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ وہ حلال ہے پھر تیر پہونچنے سے پہلے احرام باندھ لیا پھر شکار کو تیر لگا تو اس پر کچھ واجب نہوگا کیونکہ شکار کا جرمانہ تو جبھی واجب ہوتا ہے کہ احرام میں تعدی سرزد ہو اور یہ جبھی ہوگا کہ حالت احرام میں تیر مارے اور یہاں پہلی صورت میں تیر مارنے کے وقت وہ محرم ہے اور دوسری صورت میں تیر مارنے کے وقت حلال ہے لہذا دونوں کے حکم میں فرق ہوگیا واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

کتاب الدیات

یہ کتاب دیتوں کے بیان میں ہے۔

قال وفی شبہ العمد دیۃ مغلظۃ علی العاقلۃ وکفارۃ علی القاتل وقد بیناہ فی اول الجنایات۔ شبہ عمد کے قتل میں قاتل کی مددگار برادری پر دیت مغلظہ اور قاتل پر کفارہ ہے اور ہم نے اسکو کتاب الجنایات میں بیان کیا ہے۔ ف۔ اور یہی ظاہر مذہب شافعی و احمد ہے۔ قال وکفارتہ عتق رقبۃ مؤمنۃ لقولہ تعالی فتحریر رقبۃ مؤمنۃ الآیۃ۔ اور شبہ عمد کا کفارہ یہ ہے کہ ایک بردہ مومنہ آزاد کرے کیونکہ اللہ تعالے نے قتل خطا کے بارے میں قاتل کو حکم دیا کہ رقبہ مومنہ آزاد کرے۔ فان لم یجد فصیام شہرین متتابعین بہذا النص۔ پھر اگر بردہ مومنہ نہ پاوے تو اسی آیت کے حکم سے دو مہینے پے درپے روزے رکھے۔ ولا یجزئ فیہ الاطعام لانہ لم یرد بہ نص والمقادیر تعرف بالتوقیف ولانہ جعل المذکور کل الواجب بحرف الفاء او لکونہ کل المذکور علی ما عرف۔ اور اس کفارہ میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا کافی نہیں ہے (اگرچہ کفارہ ظہار میں کافی ہے) کیونکہ کھانا دینے کے واسطے کوئی نص وارد نہیں ہوئی حالانکہ مقادیر کا پہچاننا شارع کے آگاہ کرنے پر منحصر ہے اور اس دلیل سے کہ نص میں حرف فاء کے بعد جو مذکور کیا یہی کل واجب ہے یا اسوجہ سے کہ یہی کل مذکور ہے چنانچہ اصول الفقہ میں یہ بحث معلوم ہوچکی ہے۔ ویجزئہ رضیع احد ابویہ مسلم لانہ مسلم بہ والظاہر سلامۃ اطرافہ ولا یجزی ما فی البطن

Marfat.com

لانہ لم تعرف حیاتہ ولا سلامتہ۔ اور اس کفارہ میں ایسا دودھ پیتا بچہ جائز ہے جسکے والدین میں سے کوئی مسلمان ہو کیونکہ یہ بچہ بھی اسی کے تابع ہو کر مسلمان ٹھہرایا جائیگا اور یہ کافی ہے کہ بظاہر اسکے اطراف سلامت ہیں اور جو بچہ پیٹ میں ہے اسکا آزاد کرنا کافی نہیں ہے کیونکہ اسکی زندگی یا اطراف کی سلامتی ابھی معلوم نہیں ہے۔ قال وھو الکفارۃ فی الخطأ لما تلوناہ ودیۃ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح مائۃ من الابل ارباعا خمس وعشرون بنت مخاض وخمس وعشرون بنت لبون وخمس وعشرون حقۃ وخمس وعشرون جذعۃ وقال محمد والشافعی رح اثلاثا ثلثون جذعۃ وثلثون حقۃ واربعون ثنیۃ کلھا خلفات فی بطونہا اولادھا لقولہ علیہ السلام الا ان قتیل خطأ العمد قتیل السوط والعصا وفیہ مائۃ من الابل اربعون منہا فی بطونہا اولادھا وعن عمر وزید رض ثلثون حقۃ وثلثون جذعۃ ولان دیۃ شبہ العمد اغلظ وذلک فیما قلنا ولہما قولہ علیہ السلام فی نفس المؤمن مائۃ من الابل وما رویاہ غیر ثابت لاختلاف الصحابۃ رض فی صفۃ التغلیظ وابن مسعود رض قال بالتغلیظ ارباعا کما ذکرنا وھو کالمرفوع فیعارض بہ۔ اور یہی کفارہ قتل خطا کی صورت میں ہے بدلیل اس آیت کے جو ہمنے اوپر تلاوت کی اور شبہ العمد کی دیت امام ابوحنیفہ وابویوسف رح کے نزدیک سو اونٹ ہیں اسطرح کہ چار قسم کے چاہیں از انجملہ پچیس بنت مخاض ہیں اور پچیس بنت لبون ہیں اور پچیس حقہ ہیں اور پچیس جذعہ ہیں۔ اور امام محمد وشافعی نے فرمایا کہ تین قسم کے اونٹ باعتبار دانتوں کے لیے جاویں تیس جذعہ وتیس حقہ وچالیس ثنیہ کہ سب خلفہ ہوں جنکے پیٹوں میں انکی اولاد ہو یعنی یہ چالیس سب اونٹنیاں ہوں جو جننے کے قابل ہوں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار ہو کہ خطاء عمد کا مقتول وہ ہے جو کوڑے وعصا سے مقتول ہوا اور اسکی دیت میں سو اونٹ ہیں جنمیں سے چالیس ایسی اونٹنیاں ہوں جنکے پیٹوں میں انکی اولاد ہے رواہ ابن حبان وغیرہ۔ اور حضرت عمر وزید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے تیس حقہ وتیس جذعہ کی روایت ہے۔ اور اس دلیل سے کہ شبہ العمد کی دیت بہ نسبت خطا کے زیادہ سخت ہے اور سختی اسی صورت میں ہوگی جو ہمنے بیان کیا اور ابوحنیفہ وابویوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نفس مومن کی دیت میں سو اونٹ ہیں رواہ ابن حبان والنسائی وابن خزیمہ وغیرہم۔ اور جو حدیث امام شافعی ومحمد نے روایت کی وہ ثابت نہیں ہے کیونکہ تغلیظ کی صفت میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے تغلیظ کو چار قسم کے اسنان میں بیان کیا جسطرح ہمنے ذکر کیا ہے اور یہ بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے پس اسکے ساتھ معارضہ قائم ہوگا ف مخفی نہیں کہ تعارض نہ وارد ہے کیونکہ سو اونٹ تو اس حدیث میں بھی موجود ہیں جو امام محمد وشافعی نے روایت کی اور دونوں میں موافقت ہے لیکن امام محمد کی حدیث میں تفصیل زائد موجود ہے اور اسی کے موافق حضرت عمر وزید کا قول ہے پس اگر عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اسکے مخالف ثابت ہو تو متروک ہوگا اسواسطے کہ حدیث مرفوع کا معارضہ کسی قول سے نہیں ہو سکتا۔ قال ولا یثبت التغلیظ الا فی الابل خاصۃ لان التوقیف فیہ فان قضی بالدیۃ فی غیر الابل لم تتغلظ لما قلنا۔ اور واضح ہو کہ دیت کی سختی فقط اونٹوں میں ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹوں ہی کے بارہ میں شارع کی طرف سے آگاہی دی گئی پس اگر سوائے اونٹوں کے کسی چیز سے دیت کا حکم دیا گیا تو اسمیں تغلیظ نہیں ہو سکتی ہے بدلیل مذکورۂ بالا۔ قال وقتل الخطاء تجب بہ الدیۃ علی العاقلۃ والکفارۃ علی القاتل لما بینا من قبل قال والدیۃ فی الخطأ مائۃ من الابل اخماسا عشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون ابن مخاض وعشرون حقۃ وعشرون جذعۃ وھذا قول ابن مسعود رض وانما اخذنا نحن والشافعی بہ لروایۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی فی

Marfat.com

فتیل قتل خطأ اخماسا علی نحو ما قال ولان ما قلناه اخف فکان الیق بحالة الخطأ لان الخاطی معذور غیر ان عند الشافعی رح یقضی بعشرین ابن لبون مکان ابن مخاض والحجة علیہ ما رویناہ۔ اور جو قتل خطاء مین واقع ہو اُسکی دیت مددگار برادری پر واجب ہوتی ہے اور کفارہ کا بردہ آزاد کرنا قاتل پر واجب ہوتا ہے بدلیل مذکورۂ بالا یعنی ابتداء کتاب الجنایات وغیرہ مین آیت سے استدلال بیان کر دیا اور قتل خطاء کی دیت سو اونٹ ہین جنمین پانچ قسم کے اسنان ہین یعنی بیس بنت مخاض اور بیس بنت لبون اور بیس ابن مخاض اور بیس حقہ اور بیس جذعہ ہین اور یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ رواہ ابو داؤد وسکت عنہ المنذری۔ اور یہی عمرو بن حزم کے فرمان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین مذکور ہے۔ اور ہمنے و شافعی نے اس قول کو اسواسطے اختیار کیا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے قول کے مثل خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول خطاء کی دیت مین اسی طرح پانچ اسنان کا حکم دیا تھا اور اس دلیل سے جو ہمنے بیان کیا ہے یہ زیادہ ہلکا ہے دیہ حالت خطاء سے زیادہ مناسب ہے اسواسطے کہ خطاء کار معذور ہوتا ہے لیکن شافعی کے نزدیک اسقدر فرق ہے کہ بجاے بیس ابن مخاض کے بیس ابن لبون ہین اور جو روایت ہمنے بیان کی وہ امام شافعی کے قول پر حجت ہے ف خطابی نے معالم السنن مین کہا کہ سواے شافعی کے مین یہ کسی کا قول نہین جانتا ہون۔ قال ومن العین الف دینار ومن الورق عشرة الاف درہم وقال الشافعی رح من الورق اثنا عشر الفا لما روی ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم قضی بذلک ولنا ما روی عن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم قضی بالدیۃ فی قتیل بعشرة الاف درہم وتاویل ما روی انہ قضی من دراہم کان وزنہا وزن ستة وقد کانت کذلک۔ اور اگر اونٹون کے سواے سونے و چاندی سے یہ دیت ادا کیجاے پس اگر سونے سے ہو تو ایک ہزار دینار ہین اور اگر چاندی سے ہو تو دس ہزار درم ہین یعنی وزن سبعہ کے دس ہزار درم ہین و یہی قول ثوری و ابو ثور ہے) اور امام شافعی (و مالک و احمد و اسحاق) نے فرمایا کہ چاندی سے بارہ ہزار درم ہین کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسی مقدار کا حکم دیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی و ابن ماجہ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مقتول کے حق مین دس ہزار درم کا حکم دیا اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اُسکی تاویل یہ ہے کہ بارہ ہزار درم بوزن ستہ تھے اور سابق مین درم اسی طرح کے تھے ف یعنی سابق مین ہر دس درم کا وزن چھ مثقال ہوتا تھا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بمشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہ اختلاف مٹا کر ہر دس درم کا وزن سات مثقال قائم کر دیا لیکن شیخ مصنف نے جو روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کی وہ حدیث مرفوع نہین بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے ایسا ہی امام محمد نے آثار مین روایت کیا لیکن اس سے معارض وہ ہے جو عبد الرزاق نے بسند صحیح عمر بن عبد العزیز سے روایت کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بمشورت صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہ فرمان لکھا کہ سونے والون پر ہزار دینار ہین اور چاندی والون پر بارہ ہزار درم ہین اور بسند صحیح مکحول رح سے بھی اسی کے مثل روایت کیا اور اسمین اگرچہ انقطاع ہے لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار مین بھی تاویل کی بارہ ہزار کی روایت بوزن ستہ ہے پس اختلاف رفع ہو گیا واللہ تعالے اعلم۔ قال لا تثبت الدیۃ الا من ہذہ الانواع الثلثة عند ابی حنیفة رح وقالا منہا ومن البقر مائتا بقرة ومن الغنم الفا شاة ومن الحلل مائتا حلة کل حلة ثوبان لان عمر رضی اللہ عنہ ہکذا جعل علی اہل کل مال منہا ولہ ان التقدیر انما یستقیم بشیء معلوم المالیة وہذہ الاشیاء مجہولة المالیة ولہذا

Marfat.com

لا تقدیر بہا ضمان و التقدیر بالابل عرف بالآثار المشہورۃ عدمنا ہا فی غیرہا و ذکر فی المعاقل انہ لو صالح علی الزیادۃ علی مائتی حلۃ او مائتی بقرۃ لا یجوز و ہذا آیۃ التقدیر بذلک ثم قیل ہو قول الکل فیرتفع الخلاف وقیل ہو قولہما - اور دیت کا ثبوت سوائے ان انواع ثلاثہ یعنی سوائے اونٹ و سونے و چاندی کے کسی دوسرے مال سے نہیں ہوتا ہے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ان تینوں اقسام سے دیت کی تقدیر ہوتی ہے اور گایوں سے دو سو گائے اور بکریوں سے ایک ہزار بکریاں ہیں اور حلہ سے دو سو حلہ ہیں کہ ہر حلہ دو کپڑے ہوں اسواسطے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان مالوں میں سے ہر مال والے پر اسی طرح مقدر فرمایا رواہ محمد بن الحسن فی الآثار - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز سے مقدر کرنا جبھی ٹھیک ہوتا ہے کہ اسکی مالیت معلوم ہو اور یہ چیزیں گائے و بکری و حلہ ایسی چیزیں ہیں کہ انکی مالیت مجہول ہے اور اسی وجہ سے ان چیزوں کے ساتھ میں کسی تاوان کا اندازہ نہیں کیا جاتا ہے ہاں اونٹ کی مالیت بھی غیر معلوم ہے لیکن اونٹ کے ساتھ اندازہ کرنا ہمکو آثار مشہورہ سے معلوم ہوا کہ یہ آثار کسی دوسرے مال کی بابت موجود نہیں ہیں - اور واضح ہو کہ امام محمد نے کتاب المعاقل میں بیان کیا کہ اگر ولی مقتول نے دو سو حلہ یا دو سو گائے سے زیادہ پر صلح ٹھہرائی تو جائز نہیں ہے اور یہ مسئلہ دلیل ہے کہ دو سو حلہ یا دو سو گائے سے دیت کی تقدیر شرعی ہے یعنے صلح جبھی زیادتی سے جائز نہیں ہوتی کہ تقدیر شرعی سے زیادہ ہو تو معلوم ہوا کہ دو سو حلہ یا دو سو گائے کی تقدیر شرعی ہے پھر بعض مشائخ نے کہا صلح جائز نہ ہونے کا مسئلہ امام ابو حنیفہ و صاحبین سب کا قول ہے پس اگر ایسا ہو تو اختلاف اٹھ جائیگا اور بعض نے فرمایا کہ صلح کا مسئلہ صرف صاحبین کا قول ہے ف ۔ تو اندازہ مذکور صرف صاحبین کا قول ہو گا جسکی بنا پر صلح جائز نہ ہوگی اور مترجم کہتا ہے کہ ظاہر یہی اصح ہے اسواسطے کہ امام محمد نے آثار میں بطریق ابو حنیفہ باسناد صحیح حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ چاندی والوں پر دیت دس ہزار درم ہے اور سونے والوں پر ایک ہزار دینار ہے اور گائے والوں پر دو سو گائیں اور اونٹ والوں پر ایک سو اونٹ اور بکریوں والوں پر ایک ہزار بکریاں اور حلہ والوں پر دو سو حلہ ہیں - ہ - پھر امام محمد نے کہا کہ ہم ان سب کو اختیار کرتے ہیں اور ابو حنیفہ ہمیں صرف اونٹ و درم و دینار کا اندازہ دیتے تھے - ہ - پس اس سے ظاہر ہے کہ صلح کا مسئلہ صرف بقول صاحبین ہے واللہ تعالیٰ اعلم - قال ودیۃ المرأۃ علی النصف من دیۃ الرجل وقد ورد ہذا اللفظ موقوفا علی علی رضی اللہ عنہ ومرفوعا الی النبی علیہ السلام وقال الشافعی رح ما دون الثلث لا تتنصف وامامہ فیہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ والحجۃ علیہ ما رویناہ بعمومہ ولان حالہا انقص من حال الرجل ومنفعتہا اقل وقد ظہر اثر النقصان فی التنصیف فی النفس فکذا فی اطرافہا واجزائہا اعتبارا بہا وبالثلث وما فوقہ - امام محمد نے مبسوط میں کہا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے اور یہ لفظ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول وارد ہوا - رواہ البیہقی عن النخعی عنہ منقطعا و عن الشعبی عنہ منقطعا - اور یہ حکم حدیث مرفوع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں وارد ہوا (لیکن صحیح نہیں ہے) اور امام شافعی نے فرمایا کہ جس عضو کی دیت بقدر تہائی دیت مرد کے ہو اسمیں عورت کے واسطے تنصیف نہ ہوگی اور اس مسئلہ میں شافعی کے لیے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پیشوا ہیں (اگرچہ شافعی رح کے نزدیک تقلید صحابی حجت نہیں ہے) ولیکن ہمنے جو روایت بیان کی وہ اپنے عموم کے ساتھ شافعی پر حجت ہے یعنے اسمیں مطلقاً مرد سے عورت کی دیت نصف ہے اور اس قیاس کی دلیل سے کہ عورت کا حال بہ نسبت مرد کے ناقص ہے اور عورت کی منفعت بھی مرد سے کمتر ہے اور بالاتفاق جان کی دیت کی تنصیف میں عورت کا ناقص ہونا ظاہر ہوا پس اسی طرح دیگر اجزاء و اطراف میں بھی بقیاس دیت نفس کے اور بقیاس تہائی و زائد کے بھی تنصیف جاری ہوگی ف ۔ خلاصہ یہ کہ بالاجماع جان کی دیت میں مرد

Marfat.com

عورت کی دیت آدھی ہے اور اس پر جمیع علماء متفق ہیں جیسا کہ ابن المنذر و ابن عبد البر نے اجماع نقل کیا اور جان کے سوائے ہاتھ پاؤں وغیرہ کی دیت میں اگر ایسا عضو ہو جسکے جرمانہ کی مقدار تہائی دیت تک پہونچے تو اسمیں بھی عورت کے واسطے مرد سے نصف جرمانہ ہوگا اور اسمیں بھی امام شافعی کا اتفاق ہے اور اگر جرمانہ کی مقدار تہائی دیت سے کم ہو تو بھی ہمارے نزدیک عورت کے واسطے نصف ہوگی اور شافعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں۔ اور یہ سب مسلمان مرد و عورت کا بیان تھا

قال و دیۃ المسلم والذمی سواء وقال الشافعی رح دیۃ الیہودی والنصرانی اربعۃ الاف درہم ودیۃ المجوسی ثمان مائۃ درہم وقال مالک رح دیۃ الیہودی والنصرانی ستۃ آلاف درہم لقولہ علیہ السلام عقل الکافر نصف عقل المسلم والکل عندہ اثنا عشر الفا مسلمان کی دیت اور ذمی کی دیت ہمارے نزدیک برابر ہے (اور یہی حربی مستامن کا حکم ہے نکافی) اور امام شافعی (و احمد) نے کہا کہ یہود و نصرانی کی دیت چار ہزار درم ہیں اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درم ہیں اور امام مالک نے کہا کہ یہودی و نصرانی کی دیت چھ ہزار درم ہے۔ اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔ رواہ الاربعۃ عن عبد اللہ بن عمرو و کذا احمد و اسحاق والبزار و رواہ الطبرانی عن ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ اور مسلمان کی پوری دیت امام مالک کے نزدیک بارہ ہزار درم ہے **ف** تو اسکا نصف چھ ہزار درم دیت کافر ہوگی اور چونکہ اس حدیث کی روایت نسائی و احمد وغیرہ میں دیعت اہل ذمہ و اہل کتاب و کافر معاہدی آیا لہذا امام مالک نے یہود و نصاری کی تخصیص کی۔ **وللشافعی رح ماروی ان النبی علیہ السلام جعل دیۃ النصرانی والیہودی اربعۃ آلاف درہم ودیۃ المجوسی ثمان مائۃ درہم** اور امام شافعی کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آپ نے نصرانی و یہودی کی دیت چار ہزار درم اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درم قرار دی **ف** چنانچہ عبد الرزاق نے کتاب العقل میں عمرو بن شعیب سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہر مسلمان پر جسنے کسی مرد کتابی کو قتل کیا ہو چار ہزار درم مفروض کئے اس اسناد میں تابعی و صحابی دونوں ساقط ہیں۔ اور شافعی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی حکم روایت کیا اور رواہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ والیہ اشعار الترمذی۔ اور یہی حکم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے شافعی و ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا اور یہی قول ابن ابی شیبہ نے عمرو بن دینار و نافع و عطاء و عکرمہ و حسن رحمہ اللہ تعالی سے روایت کیا۔ **ولنا قولہ علیہ السلام دیۃ کل ذی عہد فی عہدہ الف دینار وکذلک قضی ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما وما رواہ الشافعی رح لم یعرف راویہ ولم یذکر فی کتب الحدیث وما رویناہ اشہر مما رواہ مالک فانہ ظہر بہ عمل الصحابۃ رضی اللہ عنہم** ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ معاہدے کی دیت اپنے عہد پر قائم ہونے کی حالت میں ہزار دینار ہے یعنے مسلمان کے برابر ہے رواہ ابوداؤد مرسلا عن سعید بن المسیب۔ اور ایسا ہی حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نے حکم فرمایا ہے۔ رواہ محمد فی الآثار اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اُسکا راوی معلوم نہیں اور کتب حدیث میں مذکور نہیں اور امام مالک نے جو روایت کی اُس سے ہماری حدیث زیادہ مشہور ہے کیونکہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ظاہر ہوا ہے **ف** اوپر معلوم ہوا کہ حدیث مالک رح احسن الاسناد ہے اور یہی قول ایک جماعت تابعین کا ہے اور امام شافعی رح کی روایت بھی مذکور و معلوم ہے اور یہی قول حضرت عمر رض و عثمان و ایک جماعت تابعین کا ہے اور ہماری دلیل بھی معلوم مذکور ہے اور ابن عبد البر نے استذکار میں نقل کیا کہ یہی قول سفیان الثوری و زہری و ایک جماعت صحابہ و تابعین کا ہے۔

Marfat.com

فصل فیما دون النفس

یہ فصل جان سے کم کی دیت کے بیان میں ہے یعنی ہاتھ پاؤں، آنکھ کان ناک وغیرہ اطراف کی دیت کے بیان میں ہے قال فی النفس الدیۃ وقد ذکرناہ ۔ قدوری نے فرمایا کہ نفس تلف کرنے میں دیت لازم ہوتی ہے شیخ نے کہا کہ ہم اسکو بیان کر چکے ۔ قال وفی المارن الدیۃ وفی اللسان الدیۃ وفی الذکر الدیۃ والاصل فیہ ماروی سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام قال فی النفس الدیۃ وفی اللسان الدیۃ وفی المارن الدیۃ ۔ ترجمہ ناک کے بارہ میں دیت ہے اور زبان میں دیت واجب ہے اور آلہ مرد میں دیت واجب ہے اور اصل اس بارہ میں وہ حدیث ہے جو سعید بن المسیب رحمہ اللہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جان تلف کرنے میں دیت ہے اور زبان کاٹنے میں دیت ہے اور ناک کا نرمہ کاٹنے میں دیت ہے ف یعنی جبکہ قتل عمداً فعل عمد نہو لیکن اصحاب تخریج کو یہ روایت نہیں ملی ۔ وہکذا فی الکتاب الذی کتبہ رسول اللہ علیہ السلام لعمرو بن حزم رضی اللہ عنہ ۔ اور یوں ہی یہ حکم اُس فرمان میں مذکور ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے واسطے لکھا تھا ف ۔ اس فرمان کو ائمہ فقہاء نے قبول کیا ہے اور ابن حبان وغیرہ نے اسکی تصحیح کی اور امام شافعی نے اپنے رسالہ میں لکھا کہ علماء تابعین نے جبھی اسکو قبول کیا کہ جب اُنکے نزدیک یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان شریف ہے اور ابن عبدالبر نے فرمایا کہ علماء تاریخ کے نزدیک یہ فرمان مشہور اور ائمہ فقہاء کے نزدیک معروف ہے پس مشابہ تواتر ہونے کی وجہ اسکی اسناد کی کوئی ضرورت نہیں ہے پھر یہ فرمان شریف جامع ابواب فقہ ہے اور اسمین سے ایک جزو کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہو چکا اور دربارہ دیات کے اسمین مذکور ہے کہ تلف نفس کے بارہ میں سو اونٹ ہیں اور ناک اگر پوری کاٹ لیجائے تو اُسمین بھی سو اونٹ ہیں اور جو زخم کہ ام الدماغ تک پہونچا ہو اُسمین تہائی دیت ہے اور جو زخم کہ جوف تک پہونچا ہو اُسمین بھی تہائی دیت ہے اور آنکھ میں پچاس اونٹ اور ہاتھ میں پچاس اونٹ اور پاؤں میں پچاس اونٹ ہیں اور یہان کی ہر ایک اُنگلی کے بارہ میں دس اونٹ ہیں اور دانت کے بارہ میں پانچ ہیں اور جس زخم سے ہڈی کھل جائے اُسمین پانچ ہیں۔ ھ ۔ اور دیگر طرق مشہورہ میں زیادات بھی مذکور ہیں چنانچہ زبان کاٹنے میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے اور پیٹھ کے بارہ میں دیت ہے اور خصیتین کے بارہ میں دیت ہے اور آلہ مرد کے بارہ میں دیت ہے اور یہ کہ عورت کے عوض مرد قتل کیا جائیگا۔ رواہ نسائی وغیرہ ۔ والاصل فی الاطراف انہ اذا فوت جنس منفعۃ علی الکمال او ازال جمالا مقصودا فی الآدمی علی الکمال یجب کل الدیۃ لاتلافہ النفس من وجہ وہو ملحق بالاتلاف من کل وجہ تعظیما للآدمی اصلہ قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بالدیۃ کلہا فی اللسان والانف ۔ اور اطراف کے بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب اُسنے کسی عضو کی منفعت کامل زائل کر دی یا آدمی میں جو جمال مقصود ہے وہ پورا مٹا دیا تو پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ اُسنے ایک راہ سے نفس کو تلف کر دیا اور آدمی میں یہ امر بوجہ تعظیم انسانی کے پورا نفس تلف کرنے کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے اور اسکی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فیصلہ ہے کہ آپ نے زبان و ناک کے بارہ میں پوری دیت کا حکم فرمایا ۔ وعلی ہذا ینسحب فروع کثیرۃ فنقول فی الانف الدیۃ لانہ ازال الجمال علی الکمال وہو مقصود وکذا اذا قطع المارن او الارنبۃ لما ذکرنا ولو قطع المارن مع القصبۃ لا یزاد علی دیۃ واحدۃ لانہ عضو واحد وکذا اللسان لفوات منفعۃ مقصودۃ وہو النطق وکذا فی قطع بعضہ اذا منع الکلام لتفویت منفعۃ مقصودۃ وان

كانت الآلة قائمة - اور اس قاعدہ پر بہت سے فروع نکلتے ہیں چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ ناک کے بانسہ میں دیت کاملہ ہے کیونکہ اُسنے جمال کو پورے طور سے زائل کر دیا حالانکہ یہ جمال مقصود تھا اور اسی طرح اگر ناک کا نرمہ یا ناک کا کوئی حصّا کاٹا تو بھی اسی دلیل سے پوری دیت واجب ہوگی اور اگر اُسنے ناک کے نرمہ کے ساتھ بانسا بھی کاٹ ڈالا تو ایک دیت سے زیادہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ یہ ایک ہی عضو ہے اور یہی حکم زبان میں ہے کیونکہ منفعت مقصودہ یعنی گویائی جاتی رہی۔ اور اسی طرح اگر زبان میں سے ایک ٹکڑا کاٹ ڈالا پس اگر گویائی زائل ہو تو دیت واجب ہوگی کیونکہ اُس سے منفعت مقصودہ فوت ہوئی اگرچہ آلہ زبان فی الجملہ قائم ہے۔ ولو قدر على التكلم ببعض الحروف قيل يقسم على عدد الحروف وقيل على عدد حروف تتعلق باللسان فبقدر ما لا يقدر يجب وقيل ان قدر على اداء اكثرها يجب حكومة عدل لحصول الافهام مع الاختلال وان عجز عن اداء الاكثر يجب كل الدية لان الظاهر انه لا تحصل منفعة الكلام وكذا الذكر لانه يفوت به منفعة الوطي والايلاد واستمساك البول والرمي به ودفق الماء والايلاج الذي هو طريق الاعلاق عادة وكذا في الحشفة الدية كاملة لان الحشفة اصل في منفعة الايلاج والدفق والقصبة كالتابع له۔ اور زبان کاٹا ہوا فقط بعض حروف بول سکتا ہو تو اسمین مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے کہا کہ دیت کو شمار حروف پر تقسیم کیا جائے یعنی اٹھائیس حروف پر تقسیم کر کے جسقدر حروف بول سکتا ہے اُنکا حصہ ساقط کیا جائے اور باقی اُسپر لازم کیا جائے اور بعض نے کہا کہ صرف اُن حروف پر تقسیم کیا جائے جنکا تعلق زبان سے ہے یعنی مثلاً جملہ حروف میں سے دس ایسے حروف ہیں جو زبان سے نکلتے ہیں پس دیت انھیں پر تقسیم ہوکر جو نہ نکلیں اُنکا حصہ واجب کیا جائے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر وہ اکثر حروف ادا کر سکتا ہو تو اسمین حکومت عدل واجب ہے کیونکہ اختلال کے ساتھ سمجھانا ممکن ہے اور اگر وہ اکثر حروف ادا کرنے سے عاجز ہوا تو پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ ظاہراً اُسکو منفعت کلام حاصل نہوگی اور یہی حکم آلہ مرد کا ہے کہ اُسکی وجہ سے وطی کی اور حاملہ کرنے کی اور پیشاب روکنے و پھینکنے کی اور پانی یعنی منی کودنے کی اور داخل کرنے کی جو عادۃً حاملہ کرنے کا طریقہ ہے منفعت جاتی ہے اور اسی طرح حشفہ یعنی سپارہ کاٹ ڈالنے میں بھی پوری دیت واجب ہے کیونکہ داخل کرنے و منی کودنے کی منفعت میں یہی اصل ہے اور ڈنڈی بمنزلہ اسکے تابع کے ہے۔ قال وفي العقل اذا ذهب بالضرب الدية لفوات منفعة الادراك اذ به ينتفع بنفسه في معاشه ومعاده - اگر مارنے سے عقل جاتی رہے تو دیت واجب ہوگی کیونکہ فہم ادراک کی منفعت جاتی رہی کیونکہ عقل ہی کے ذریعہ سے وہ اپنے نفس کو دنیا و آخرت کے کام میں لگاتا ہے۔ وكذا اذا ذهب سمعه او بصره او شمه او ذوقه لان كل واحد منها منفعة مقصودة وقد روي ان عمر رضي الله عنه قضى باربع ديات في ضربة واحدة ذهب بها العقل والكلام والسمع والبصر۔ اور اسی طرح اگر اُسکی شنوائی یا بینائی یا قوت شامہ یا ذوق جاتی رہی تو بھی پوری دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ ان میں سے ہر ایک منفعت مقصودہ ہے اور روایت ہے کہ ایک چوٹ کی وجہ سے عقل و کلام و سماعت و بصارت جاتی رہی تھی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چار دیتوں کا حکم فرمایا ف رواہ عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ باسناد حسن۔ لیکن اسمین سماعت و عقل و گویائی و قوت جامع ہے۔ ورواہ البیہقی و عبد اللہ بن احمد۔ قال وفي اللحية اذا حلقت فلم تنبت الدية لانه يفوت به منفعة الجمال - اور اگر داڑھی مونڈ ڈالی گئی پھر نہ جمی تو اسمین دیت واجب ہوگی کیونکہ اس سے منفعت جمال زائل ہو جاتی ہے۔ قال وفي شعر الراس الدية لما قلنا وقال مالك وهو قول الشافعي رح تجب فيهما حكومة عدل لان ذلك زيادة في الآدمي ولهذا يحلق شعر الراس كله واللحية بعضها في بعض

Marfat.com

البلاد وصار کشعر الصدر والساق ولہذا یجب فی شعر العبد نقصان القیمۃ - اور سر کے بال مونڈ
ڈالنے میں دیت واجب ہوگی بدلیل مذکورہ کہ اس سے جمال زائل ہو جاتا ہے اور امام مالک و شافعی نے فرمایا کہ داڑھی
اور سر کے بال دونوں میں حکومت عدل واجب ہے اسواسطے کہ یہ دونوں چیزیں تو آدمی میں زوائد ہیں اور اسی وجہ
سے بعض ملکوں میں سر کے کل بال اور داڑھی کے تھوڑے بال مونڈنے کی عادت ہے اور اسکا حکم ایسا ہوگیا جیسے سینہ
یا پنڈلی کے بال ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اگر غلام کی داڑھی مونڈی تو نقصان قیمت کا تاوان واجب ہوتا ہے
ولنا ان اللحیۃ فی وقتہا جمال وفی حلقہا تفویتہ علی الکمال فتجب الدیۃ کما فی الاذنین الشاخصین
وکذا شعر الراس جمال الا تری ان من عدمہ خلقۃ یتکلف فی سترہ بخلاف شعر الصدر والساق
لانہ لا یتعلق بہ جمال واما لحیۃ العبد فعن ابی حنیفۃ رح انہ یجب فیہا کمال القیمۃ والتخریج علی
الظاہر ان المقصود بالعبد المنفعۃ بالاستعمال دون الجمال بخلاف الحر - اور ہماری دلیل یہ ہے
کہ داڑھی اپنے وقت میں جمال ہے اور اُسکو پورے طور پر مونڈ ڈالنے میں ایک جمال مٹانا لازم آتا ہے تو پوری دیت واجب
ہوگی جیسے دونوں اُبھرے ہوئے کانوں میں واجب ہوتی ہے اور ایسے ہی سر کے بال بھی جمال ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو
کہ جس کے سر میں پیدائشی بال نہوں وہ تکلف سے اپنا سر چھپاتا ہے بخلاف سینہ و پنڈلی کے بالوں کے کہ انکے متعلق
کوئی جمال نہیں اور رہا غلام کی داڑھی مونڈنے کا مسئلہ تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اسمیں پوری قیمت واجب
ہوگی لیکن یہ روایت نوادر ہے اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے تخریج مسئلہ یہ ہے کہ غلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اُسکو کام
میں لگا کر منفعت حاصل کیجائے اور اُس سے جمال مقصود نہیں ہوتا ہے بخلاف مرد آزاد کے - قال وفی الشارب
حکومۃ عدل وہو الاصح لانہ تابع للحیۃ فصار کبعض اطرافہا ولحیۃ الکوسج ان کان علی ذقنہ
شعرات معدودۃ فلا شیء فی حلقہ لان وجودہ یشینہ ولا یزینہ - اور مونچھیں مونڈ ڈالنے میں حکومت
عدل واجب ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ مونچھیں تو داڑھی کے تابع ہوتی ہیں تو ایسا ہوگیا جیسے داڑھی کے کنارے
ہیں اور کوسہ کی داڑھی مونڈنے میں دیکھا جاوے کہ اگر اُسکی ٹھوڑی پر گنتی کے چند بال ہوں تو اُنکے مونڈنے میں
کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ اس سے زینت نہیں بلکہ عیب ہوتا ہے - وان کان اکثر من ذلک وکان علی
الخد والذقن جمیعا لکنہ غیر متصل ففیہ حکومۃ عدل لان فیہ بعض الجمال - اور اگر ایک کوسہ کی
داڑھی میں اس سے زیادہ بال ہوں اور گال و ٹھوڑی دونوں پر ہوں لیکن برابر ملے ہوئے نہوں تو اسمیں حکومت
عدل واجب ہے کیونکہ اسمیں بھی کچھ جمال موجود ہے - وان کان متصلا ففیہ کمال الدیۃ لانہ لیس بکوسج و
فیہ معنی الجمال وہذا کلہ اذا فسدت المنبت فان نبتت حتی استوی کما کان لا یجب شیء لانہ
لم یبق اثر الجنایۃ ویؤدب علی ارتکابہ ما لا یحل وان نبتت بیضاء فعن ابی حنیفۃ رح انہ لا یجب
شیء فی الحر لانہ یزیدہ جمالا وفی العبد تجب حکومۃ عدل لانہ ینقص قیمتہ وعندہما تجب حکومۃ
عدل لانہ فی غیر اوانہ یشینہ ولا یزینہ ویستوی العمد والخطاء علی ہذا الجمہور - اور اگر کوسہ کی داڑھی
برابر ملی ہوئی ہو تو اُسکے مونڈنے میں پوری دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ یہ شخص کوسہ نہیں ہے اور اسمیں جمال
کے معنی موجود ہیں اور یہ سب جو بیان ہوا اُس صورت میں ہے کہ داڑھی مونڈنے یا نوچنے سے منبت خراب ہوگیا اور
اگر خراب نہوا بلکہ داڑھی جمی حتی کہ جیسی تھی پوری ہوگئی تو کچھ جرمانہ واجب نہیں ہوگا اسواسطے کہ جرم کا اثر باقی نہیں رہا
لیکن مرتکب جرم کو ایسا حرام فعل کرنے کی وجہ سے سزا دیجائیگی اور اگر دوبارہ سپید داڑھی جمی ہو تو ابو حنیفہ سے

روایت ہے کہ مرد آزاد کی صورت میں کچھ واجب نہوگا کیونکہ اس سے جمال بڑھ جائیگا اور غلام کی صورت میں حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ اس سے غلام کی قیمت گھٹ جائیگی اور صاحبین کے نزدیک آزاد کی صورت میں بھی حکومت عدل واجب ہوگی اسواسطے کہ بے وقت داڑھی سپید ہو جانے میں زینت نہیں بلکہ عیب ہے۔ پھر واضح ہو کہ داڑھی یا سر مونڈنے میں خطاء و عمد برابر ہیں یعنے اگر عمداً ایسا کرے تو بھی دیت ہی واجب ہوگی اور جمہور علماء اسی قول پر ہیں

وفی الحاجبین الدیۃ وفی احدہما نصف الدیۃ وعند مالک والشافعی رحمہما اللہ تجب حکومۃ عدل وقد مر الکلام فیہ فی اللحیۃ۔ اور دونوں بھوؤں کے بارے میں دیت واجب ہے اور ایک بھوں میں نصف دیت واجب ہے اور امام مالک و شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک حکومت عدل واجب ہے اور طرفین کے مسائل داڑھی کے مسئلہ میں گزر چکے۔ قال وفی العینین الدیۃ وفی الیدین الدیۃ وفی الرجلین الدیۃ وفی الشفتین الدیۃ وفی الاذنین الدیۃ وفی الانثیین الدیۃ کذا روی فی حدیث سعید ابن المسیب رضی اللہ عنہ عن النبی علیہ السلام۔ اور دونوں آنکھوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں ہاتھوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں پاؤں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں ہونٹوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں کانوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں خصیتین کے بارہ میں پوری دیت ہے ایسا ہی سعید بن المسیب رحمہ اللہ تعالے کی حدیث مرسل میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ ف۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ میں نے یہ پوری حدیث نہیں پائی لیکن بیہقی نے سعید بن المسیب سے روایت کی کہ دیت کے بارہ میں سنت اسطرح جاری ہوئی کہ آدمی میں پوری دیت ہے اور خصیتین میں پوری دیت ہے اور یہ سب حدیث عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ میں البتہ مذکور ہے یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمان اہل یمن کے نام لکھکر عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے ساتھ بھیجا تھا اسمیں مذکور ہے کہ جان تلف کرنے میں پوری دیت ہے اور ناک اگر پوری کاٹ لے تو پوری دیت ہے اور زبان میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے اور خصیتین میں دیت ہے اور آلہ تناسل میں دیت ہے اور پیٹھ میں دیت ہے اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے آخر تک اور اسکا بقیہ آیندہ انشاء اللہ تعالی آویگا رواہ النسائی۔ اور اسکو ابن حبان وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ قال وفی کل واحد من ہذہ الاشیاء نصف الدیۃ وفیما کتبہ النبی علیہ السلام لعمرو بن حزم وفی العینین الدیۃ وفی احدہما نصف الدیۃ ولان فی تفویت الاثنین من ہذہ الاشیاء تفویت جنس المنفعۃ او کمال الجمال فیجب کل الدیۃ وفی تفویت احدہما تفویت النصف فیجب نصف الدیۃ۔ اور ان جفت اعضاء میں سے اگر ایک ہی تلف کیا [illegible] جیسے آنکھ یا ایک ہاتھ یا ایک پاؤں وغیرہ تو نصف دیت واجب ہوگی اور جو فرمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے واسطے لکھا تھا اسمیں مذکور ہے کہ دونوں آنکھوں میں پوری دیت ہے اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے (اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے اور ایک پاؤں میں نصف دیت ہے) اور اس دلیل سے کہ ان چیزوں میں سے دونوں کو تلف کر دینے میں جنس منفعت یا پورا جمال مٹانا لازم آتا ہے تو پوری دیت واجب ہوگی اور دونوں میں سے ایک تلف کرنے میں نصف نقصان ہے تو نصف دیت واجب ہوگی۔ قال وفی ثدیی المرأۃ الدیۃ لما فیہ من تفویت جنس المنفعۃ۔ اور عورت کی دونوں چھاتیوں میں پوری دیت واجب ہے یعنے دونوں پستان تلف کرنے میں دیت کامل ہے کیونکہ اسنے جنس منفعت تلف کی۔ وفی احدہما نصف دیۃ المرأۃ لما بینا بخلاف ثدیی الرجل حیث تجب حکومۃ عدل لانہ لیس فیہ تفویت جنس المنفعۃ

Marfat.com

واجمال - اور دونون مین سے ایک پستان کاٹنے مین عورت کی نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ جنے بیان کردیا کہ اس سے نصف نقصان پہونچانا لازم آتا ہی بخلاف مرد کے دونون پستان تلف کرنے کے کہ اسمین دیت نہین بلکہ حکومت عدل واجب ہی کیونکہ اس سے جنس منفعت یا جمال تلف کرنا لازم نہین آتا۔ وفی حلمتی المرأة الدیة کاملة لفوات جنس منفعة الارضاع وامساک اللبن وفی احدہما نصفہا لما بینا۔ اور پستان عورت کی دونون بھٹنیان کاٹنے مین پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دودھ پلانے اور دودھ روکنے کی پوری منفعت جاتی رہی اور اگر بھٹنیون مین سے ایک بھٹنی کاٹی تو نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ ہمنے بیان کیا کہ اسمین نصف منفعت تلف کرنا لازم آتا ہی

ف ـــ واضح ہو کہ آنکھ کی پلکون کو عربی مین اہداب کہتے ہین اور جس کنارہ پر پلکین جمی ہین انکو اشفار کہتے ہین

قال وفی اشفار العینین الدیة وفی احدہا ربع الدیة قال رضی اللہ عنہ یحتمل ان مرادہ الاہداب مجازا کما ذکر محمد رح فی الاصل للمجاورة کالراویة للقربة وہی حقیقة فی البعیر وہذا لانہ یفوت بہ الجمال علی الکمال وجنس المنفعة وہی منفعة دفع الاذی والقذی عن العین اذ ہو یندفع بالہدب واذا کان الواجب فی الکل کل الدیة وہی اربعة کان فی احدہا ربع الدیة وفی ثلثة منہا ثلثة ارباعہا ویحتمل ان یکون مرادہ منبت الشعر والحکم فیہ ہکذا - اور دونون آنکھون کے اشفار تلف کرنے مین پوری دیت واجب ہوگی یعنے جبکہ رونہ جمین (الزیلعی) اور ایک مین چوتھائی دیت واجب ہی۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ شاید مصنف نے اشفار کی لفظ سے مجازاً اہداب مراد لیے ہون جاسکے کہ دونون مین مجاورت ہی جیسے امام محمد نے مبسوط مین یون ہی ذکر کیا ہی جیسے راویہ کے لفظ سے مجازاً مشک مراد لیتے ہین حالانکہ درحقیقت راویہ اُس اونٹ کو کہتے ہین جسپر پانی کی مشکین لادی جاتی ہین پھر اس حکم کی وجہ ہی کہ اُسنے جمال کو پورے طور پر ضایع کیا اور جنس منفعت کو بھی ضایع کیا اور منفعت یہ ہی کہ خس وخاشاک وگرد وغبار سے آنکھ محفوظ رہے اور اسکا دفیہ اہداب ہی سے ہوتا ہی اور جبکہ چارون اشفار مین پوری دیت واجب ہوئی تو ایک مین چوتھائی دیت واجب ہوگی اور تین تلف کرنے مین تین چوتھائی دیت واجب ہوگی اور شاید مصنف کی مراد لفظ اشفار سے وہ کنارہ ہو جہان بال اُگتے ہین اور اُسکے قطع کرنے مین بھی یون ہی حکم ہی

ف ـــ یعنی اگر چارون کنارے کاٹے تو پوری دیت ہی اور ہر ایک مین چوتھائی دیت ہی۔ ولو قطع الجفون باہدابہا ففیہ دیة واحدة لان الکل کشئی واحد وصار کالمارن مع القصبة - اور اگر پپوٹے پلکون کو مع اہداب کے کاٹ ڈالا تو اسمین ایک ہی دیت واجب ہی اسواسطے کہ سب بمنزلہ ایک چیز کے ہین اور اسکا حکم ایسا ہوگیا جیسے ناک کا نرمہ بانسہ کے ہی۔ قال وفی کل اصبع من اصابع الیدین والرجلین عشر الدیة لقولہ علیہ السلام فی کل اصبع عشر من الابل ولان فی قطع الکل تفویت جنس المنفعة وفیہ دیة کاملة وہی عشر فتنقسم الدیة علیہا - اور ہاتھون وپاؤن کی اُنگلیون مین سے ہر ایک انگلی کے واسطے دیت کا دسوان حصہ واجب ہی اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر ایک انگلی کے واسطے دس اونٹ ہین اور اس دلیل سے کہ کل اُنگلیان کاٹ ڈالنے مین جنس منفعت مٹانا لازم ہی حالانکہ ایسی صورت مین پوری دیت واجب ہوتی ہی اور سب اُنگلیان دس ہین تو پوری دیت ان سب پر تقسیم ہوگی

ف ـــ تو ہر انگلی کے مقابلہ مین دیت کا دسوان حصہ لازم ہوگا اسی واسطے سو اونٹ کا دسوان حصہ دس اونٹ ہر ایک اُنگلی کے واسطے لازم ہین خواہ اُنگلی چھوٹی ہو یا بڑی ہو خواہ داہنی ہو یا بائین ہو چنانچہ فرمایا۔ قال والاصابع کلہا سواء لاطلاق الحدیث ولانہا سواء فی اصل المنفعة فلا تعتبر الزیادة فیہ کالیمین مع الشمال وکذا اصابع الرجلین

Marifat.com

لانہ یفوت بقطع کلہا منفعۃ البطش فتجب الدیۃ کاملۃ ثم فیہما عشر اصابع فتنقسم الدیۃ علیہا اعشارا۔ اور انگلیان سب برابر ہین اسواسطے کہ حدیث مین اطلاق ہے یعنے مطلقا ہر انگلی کے واسطے دسوان حصہ دیت واجب کیا اور کوئی قید نہین فرمائی اور اس دلیل سے کہ اصل منفعت مین سب انگلیان برابر ہین تو اسمین زیادتی کا کچھ اعتبار نہوگا جیسے بائین کے ساتھ دہنے کا کچھ اعتبار نہین اور اسیطرح پاؤن کی انگلیون مین بھی یہی حکم ہے اسواسطے کہ ان سب کے کاٹ ڈالنے مین رفتار کی منفعت جاتی رہتی ہے تو پوری دیت واجب ہوگی پھر دونون ہاتھون مین یا دونون پیرون مین دس انگلیان ہین تو پوری دیت ان سب پر دس حصہ ہوکر تقسیم ہوگی۔ قال وفی کل اصبع فیہا ثلثۃ مفاصل ففی احدہا ثلث دیۃ الاصبع وما فیہا مفصلان ففی احدہما نصف دیۃ الاصبع وہو نظیر انقسام دیۃ الید علی الاصابع۔ اور ہر ایک انگلی جسمین تین پورے ہین ایک پور کاٹنے مین انگلی کی دیت کا تہائی واجب ہوگا اور جس انگلی مین صرف دو پورے ہین تو ایک پور کاٹنے مین انگلی کی دیت کا نصف واجب ہوگا اور یہ بٹوارہ اُس بٹوارہ کی نظیر ہے جو ہاتھ کی دیت اُسکی انگلیون پر تقسیم کیجاتی ہے ف لیعنی جیسے ایک ہاتھ کی دیت پچاس اونٹ اسکی پانچ انگلیون پر تقسیم ہوکر ہر انگلی کے واسطے دس دس اونٹ تقسیم ہوتے ہین اسی طرح ہر انگلی کے مقابلہ مین جو دس اونٹ واجب ہین وہ اسکے پورون پر تقسیم ہونگے پس اگر تین پورے ہون تو ہر پور کے واسطے دس کی تہائی اور اگر دو پورے ہون تو دس کا نصف واجب ہوگا۔ قال وفی کل سن خمس من الابل لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی موسے الاشعری رضی اللہ عنہ وفی کل سن خمس من الابل والاسنان والاضراس سواء لاطلاق ما رویناہ ولما روی فی بعض الروایات والاسنان کلہا سواء ولان کلہا فی اصل المنفعۃ سواء فلا یعتبر التفاضل کالایدی والاصابع وہذا اذا کان خطأ فان کان عمدا ففیہ القصاص وقد مر فی الجنایات۔ اور ہر دانت کے واسطے پانچ اونٹ ہین کیونکہ ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر دانت مین پانچ اونٹ ہین۔ رواہ ابو داؤد۔ یعنی ہر دانت کی دیت مین پانچ اونٹ ہین اور دانت اور داڑھین یکسان ہین بدلیل اطلاق حدیث اور بدلیل اُس لفظ کے جو بعض روایات مین آیا کہ دانت سب برابر ہین اور اس دلیل سے کہ اصل منفعت مین سب دانت برابر ہین تو آپس کی فضیلت کا اعتبار نہوگا جیسے ہاتھون و انگلیون مین اعتبار نہین ہوتا ہے اور یہ سب اُس صورت مین ہے کہ اسنے دانت یا داڑھ کو خطا سے اکھاڑا ہو اور اگر اُسنے عمداً ایسا کیا تو اسمین قصاص واجب ہوگا اور یہ حکم جنایات مین گذر چکا۔ قال ومن ضرب عضوا فاذہب منفعتہ ففیہ دیۃ کاملۃ کالید اذا شلت والعین اذا ذہب ضوءہا لان المتعلق تفویت جنس المنفعۃ لا فوات الصورۃ ومن ضرب صلب غیرہ فانقطع ماؤہ تجب الدیۃ لتفویت جنس المنفعۃ۔ اور اگر کسی نے دوسرے کے کسی عضو مین اسطرح مارا کہ اُسکی منفعت جاتی رہی تو اسمین پوری دیت واجب ہوگی چنانچہ اگر ہاتھ مین مارا کہ وہ شل ہوگیا یا آنکھ مین مارا کہ اُسکی روشنی جاتی رہی تو پوری دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ جس امر سے پوری دیت متعلق ہے وہ یہی ہے کہ جنس منفعت ندارد ہو اور ظاہری صورت مٹ جانا ضرور نہین ہے۔ اور اگر کسی نے دوسرے کی پیٹھ مین مارا کہ اُسکا پانی منقطع ہوگیا یعنی مادہ منی جاتا رہا تو دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ اُسنے جنس منفعت زائل کردی۔ وکذا لو احدبہ لانہ فوت جمالا علی الکمال وہو استواء القامۃ فلو زالت الحدوبۃ لا شیء علیہ لزوالہا عن اثر۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص کی پیٹھ کبڑی کردی تو بھی پوری دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ جمال پورے طور پر زائل کردیا اور وہ قد کا سیدھا ہونا۔ پھر اگر کبڑا پن جاتا رہا تو مجرم پر کچھ واجب

Marfat.com

ہوگا کیونکہ اسکا جرم بغیر اثر کے زائل ہو گیا ف۔۔۔ ولیکن مجرم کو سزاے تعزیری دیجائیگی۔

فصل فی الشجاج

یہ فصل شجاج کے بیان مین ہے۔

ف۔۔۔ جو زخم سر و چہرہ پر ہو وہ شجہ کہلاتا ہے اور ان کے سواے کسی جگہ ہو وہ جراحت کہلاتا ہے۔ قال الشجاج عشرۃ الحارصۃ وہی التی تحرص الجلد اے تخدشہ ولا تخرج الدم والدامعۃ وہی التی تظہر الدم ولا تسیلہ کالدمع فی العین والدامیۃ وہی التی تسیل الدم والباضعۃ وہی التی تبضع الجلد اے تقطعہ والمتلاحمۃ وہی التی تاخذ فی اللحم والسمحاق وہی التی تصل الی السمحاق وہی جلدۃ رقیقۃ بین اللحم وعظم الراس والموضحۃ وہی التی توضح العظم اے تبینہ والہاشمۃ وہی التی تکسر العظم والمنقلۃ وہی التی تنقل العظم بعد الکسر اے تحولہ والآمۃ وہی التی تصل الی ام الراس وہو الذی فیہ الدماغ۔ شجاج دس قسم کے ہوتے ہین اول حارصہ وہ شجہ ہے جو کھال مین خراش پیدا کردے یعنی اُس سے کھال چھل جائے اور خون نہ نکلے۔ دوم دامعہ۔ وہ شجہ ہے کہ خون ظاہر کرے مگر بہاوے نہین جیسے آنکھ کے اندر آنسو ہوتا ہے۔ سوم دامیہ۔ وہ شجہ ہے جو خون جاری کرے۔ چہارم باضعہ۔ وہ شجہ ہے جو کھال پھاڑ کر گوشت تک پہونچے (المحیط والبدائع) پنجم متلاحمہ۔ وہ شجہ ہے کہ باضعہ سے زیادہ گوشت تک پہونچے (البدائع۔ ش) ششم سمحاق۔ وہ شجہ ہے جو سمحاق تک پہونچا ہو اور سمحاق ایک رقیق جھلی ہے جو سر کی ہڈی اور گوشت کے درمیان حائل ہے۔ ہفتم موضحہ۔ وہ شجہ ہے جو ہڈی کو واضح کرے یعنی کھول دے۔ ہشتم ہاشمہ۔ وہ شجہ ہے جو ہڈی کو توڑ دے۔ نہم منقلہ۔ وہ شجہ ہے کہ ہڈی توڑ دینے کے بعد اُسکو منتقل کرے یعنی اپنی جگہ سے ہٹا دے۔ دہم آمہ۔ وہ شجہ ہے جو ام الراس تک پہونچا ہو اور ام الراس وہ ہڈی ہے جسکے اندر دماغ ہے ف۔۔۔ اب رہا انکے احکام کا بیان جو آیندہ مذکور ہے۔ قال ففی الموضحۃ القصاص ان کانت عمدا لما روی انہ علیہ السلام قضی بالقصاص فی الموضحۃ ولانہ یمکن ان ینتہی السکین الی العظم فیتساویان فیتحقق القصاص۔ پس شجہ موضحہ مین قصاص واجب ہے بشرطیکہ عمداً ہو اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا کہ آپ نے شجہ موضحہ مین قصاص کا حکم فرمایا اور اس دلیل سے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ہڈی تک چھری پہونچے پس دونون آدمی برابر ہو جاوینگے تو قصاص متحقق ہو جائیگا ف۔۔۔ طاؤس رحمہ اللہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ملکیت نکاح سے پہلے طلاق نہین ہے اور سواے موضحہ کے دیگر جراحات مین قصاص نہین ہے۔ رواہ البیہقی۔ اور حسن بصری اور عمر بن عبد العزیز سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سواے موضحہ کے قصاص کا حکم نہین دیا۔ رواہ عبد الرزاق۔ اور یہ سب روایات مرسل ہین۔ اور بعد تائید کے بالاتفاق حجت ہین خصوص جبکہ قیاس اس سے مخالف نہین ہے۔ قال ولا قصاص فی بقیۃ الشجاج لانہ لا یمکن اعتبار المساواۃ فیہا لانہ لا حد ینتہی السکین الیہ ولان فیما فوق الموضحۃ کسر العظم ولا قصاص فیہ وہذہ روایۃ عن ابی حنیفۃ رح وقال محمد رح فی الاصل وہو ظاہر الروایۃ یجب القصاص فیما قبل الموضحۃ لانہ یمکن اعتبار المساواۃ فیہ اذ لیس فیہ کسر العظم ولا خوف ہلاک غالب فیسبر غور الجراحۃ ثم تتخذ حدیدۃ بقدر ذلک فیقطع بہا مقدار ما قطع فیتحقق استیفاء القصاص۔ اور باقی

Marfat.com

شجاج میں قصاص نہیں ہے یعنے موضحہ سے پہلے جو اقسام مذکور ہیں یا موضحہ کے بعد جو اقسام مذکور ہیں ان میں سے کسی میں قصاص نہیں ہے اسواسطے کہ انمیں مساوات کا اعتبار ممکن نہیں ہے اسلیے کہ کوئی حد متعین نہیں جہان چھری ٹھہرے اور اسلیے کہ موضحہ کے بعد جو تین قسمیں مذکور ہیں انمیں ہڈی ٹوٹ جاتی ہے حالانکہ ہڈی ٹوٹ جانے میں قصاص نہیں ہوتا ہے پھر واضح ہو کہ یہ ابوحنیفہ رح سے ایک روایت ہے اور امام محمد نے مبسوط میں لکھا اور یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے کہ موضحہ سے پہلے جو اقسام مذکور ہیں انمیں قصاص واجب ہوتا ہے اسواسطے کہ انمیں مساوات اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اسمیں ہڈی نہیں ٹوٹی اور نہ غالب خوف ہلاک ہے پس ایک سلائی سے زخم کا گہراؤ دریافت کیا جائے پھر اسی قدر دھار دار ایک چیز لیکر اسکے ذریعہ سے اسی قدر قطع کیا جائے جتنا مجرم نے کاٹا ہے تو قصاص متحقق ہو جائیگا **ف** اگر کہا جائے کہ یہ روایت اس حدیث مرسل سے مخالف ہوگی جو اوپر مذکور ہوئی جواب یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا والجروح قصاص - تو ہر جراحت کے واسطے قصاص لیا جائیگا لیکن یہ انھیں جراحات میں ممکن ہے جنمیں قصاص یعنے مساوات ممکن ہو تو حدیث مرسل ایسے جراحات کے بارہ میں ہوگی جنمیں قصاص ممکن نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ سمحاق و باضعہ و اسکے مانند شجاج میں جبکہ عمداً ہوں یا خطاء ہوں اسطرح کہ قصاص لینا ممکن نہو تو اسمیں حکومت عدل واجب ہے امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور یہی عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کیا کہ موضحہ سے کم میں حکومت عدل واجب ہے - اور معنی یہ کہ جس صورت میں قصاص ممکن نہو واللہ تعالے اعلم - **قال وفیما دون الموضحۃ حکومۃ العدل لانہ لیس فیھا ارش مقدر ولا یمکن اھدارہ فوجب اعتبارہ بحکم العدل وھو ماثور عن النخعی و عمر بن عبد العزیز** رح - اور ماسوائے موضحہ میں حکومت عدل واجب ہے یا یہ مراد ہو کہ موضحہ سے کم اثر کے زخم میں حکومت عدل واجب ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انکے بارہ میں کوئی جرمانہ مقدر نہیں ہے اور بالکل رائگان کرنا بھی ممکن نہیں ہے تو حکومت عدل کے ساتھ اعتبار کرنا واجب ہے اور یہی ابراہیم نخعی و عمر بن عبد العزیز سے مروی ہے **ف** لیکن عمر بن عبد العزیز سے روایت نہیں ملتی ہے - **قال وفی الموضحۃ ان کانت خطأ نصف عشر الدیۃ وفی الھاشمۃ عشر الدیۃ وفی المنقلۃ عشر الدیۃ ونصف عشر الدیۃ وفی الآمۃ ثلث الدیۃ وفی الجائفۃ ثلث الدیۃ فان نفذت فھما جائفتان ففیھما ثلثا الدیۃ لما روی فی کتاب عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام قال وفی الموضحۃ خمس من الابل وفی الھاشمۃ عشر وفی المنقلۃ خمسۃ عشر وفی الآمۃ ویروی المامومۃ ثلث الدیۃ وقال علیہ السلام فی الجائفۃ ثلث الدیۃ وعن ابی بکر رضی اللہ عنہ انہ حکم فی جائفۃ نفذت الی الجانب الآخر بثلثی الدیۃ ولانھا اذا نفذت نزلت منزلۃ جائفتین احدھما من جانب البطن والاخری من جانب الظھر وفی کل جائفۃ ثلث الدیۃ فلھذا وجب فی النافذۃ ثلثا الدیۃ** - اور شجۂ موضحہ میں اگر خطار سے واقع ہو تو دسوین حصہ کا نصف واجب ہے اور شجہ ہاشمہ میں دسوان حصہ دیت کا واجب ہے اور شجہ منقلہ میں دیت کا دسوان حصہ اور دسوین کا نصف واجب ہے اور شجۂ آمہ میں دیت کی تہائی واجب ہے اور شجۂ جائفہ میں دیت کی تہائی واجب ہے اور اگر شجۂ جائفہ دونون جانب پھوٹ جائے تو یہ دو جائفہ ہیں پس انمیں دیت کی دو تہائی واجب ہوگی اسواسطے کہ عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے فرمان میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس فرمان میں ذکر فرمایا کہ شجہ موضحہ میں پانچ اونٹ واجب ہیں اور شجہ ہاشمہ میں دس اونٹ واجب ہیں اور شجہ منقلہ میں پندرہ اونٹ واجب ہیں اور شجہ آمہ میں اور بعض روایت میں

دوسرہ مین تہائی دیت واجب ہی سکا رواہ النسائی و ابن حبان وغیرہم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زخم جائفہ مین تہائی دیت واجب ہی رواہ ابن ابی شیبہ عن مکحول مرسلا والبزار من حدیث عمر رض - ن - اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آپ نے ایسے زخم جائفہ مین جو دوسری جانب نافذ ہوگیا تھا دو تہائی دیت دینے کا حکم فرمایا - رواہ عبد الرزاق عن ابن المسیب من وجوہ والطبرانی والبیہقی - ق - اور دلیل قیاس یہ ہی کہ زخم جائفہ جب دوسری جانب ٹوٹ گیا تو یہ بمنزلہ دو زخم جائفہ کے قرار پایا کہ ان دونون مین سے ایک پیٹ کی جانب سے پھوٹا اور دوسرا پیٹھ کی جانب سے پھوٹا ہی اور ہر زخم جائفہ کے واسطے تہائی دیت واجب ہوتی ہی - ک - لہذا جائفہ نافذہ مین دو تہائی دیت واجب ہوئی - وعن محمد رح انہ جعل متلاحمۃ قبل الباضعۃ وقال ہی التی یتلاحم فیہا الدم ویسود وما ذکرناہ بدأ مروی عن ابی یوسف رح وہذا اختلاف عبارۃ لا یعود الی معنی وحکم - اور امام محمد رحمہ اللہ علیہ سے روایت ہی کہ انھون نے شجہ متلاحمہ کو شجہ باضعہ سے پہلے قرار دیا ہی اور فرمایا کہ شجہ متلاحمہ وہ ہوتا ہی جسمین خون اکٹھا ہوکر سیاہ پڑجائے اور ہمنے جو قول پہلے بیان کیا یہ امام ابو یوسف رح سے مروی ہی اور اختلاف مذکور صرف اختلاف عبارت ہی جسکا مرجع کسی معنی یا حکم کی جانب نہین ہی لیئے اس سے اختلاف معنی یا حکم نہین پیدا ہوتا ہی - وبعد ہذا شجۃ اخری تسمی الدامغۃ وہی التی تصل الی الدماغ وانما لم یذکرہا لانہا تقع قتلا فی الغالب لا جنایۃ مقتصرۃ منفردۃ بحکم علی حدۃ ثم ہذہ الشجاج تختص بالوجہ والراس لغۃ وما کان فی غیر الوجہ والراس یسمی جراحۃ والحکم مرتب علی الحقیقۃ فی الصحیح حتی لو تحققت فی غیرہما نحو الساق والید لا یکون لہا ارش مقدر وانما تجب حکومۃ العدل لان التقدیر بالتوقیف وہو انما ورد فیما یختص بہما ولانہ انما ورد الحکم فیہا لمعنی الشین الذی یلحقہ ببقاء اثر الجراحۃ والشین یختص بما یظہر منہا فی الغالب وہو العضوان ہذان لا سواہما - اور واضح ہو کہ ان دس شجاج کے بعد ایک شجہ دیگر ہی جسکو دامغہ کہتے ہین اور یہ ایسا شجہ ہی جو دماغ تک پہونچا ہو اور امام رحمہ اللہ نے اسکو اسواسطے ذکر نہین فرمایا کہ وہ غالباً قتل واقع ہوتا ہی اور خالی اکیلی جنایت نہین واقع ہوتی جسکا حکم علیحدہ ہو یعنی اسکا حکم وہی ہی جو قتل کرنے کے واسطے حکم ہی - پھر واضح ہو کہ یہ شجاج لغت مین مخصوص بچہرہ و سر ہین (اور یہی ائمہ ثلاثہ واکثر ائمہ فقہاء کا قول ہی) اور جو زخم کہ سوائے چہرہ و سر کے ہو اسکو جراحت کہتے ہین اور حکم کا ترتب صحیح قول مین حقیقت لغویہ پر ہی لیئے لغت کی راہ سے جہان زخم ثابت ہو اُسی کا حکم جاری ہوگا حتی کہ اگر سوائے سر و چہرہ کے زخم مذکور دوسری جگہ متحقق ہو جیسے ساق یا ہاتھ مین پایا جاوے تو اُسکے واسطے کوئی جرمانہ مقدر ہوگا اور حکومت عدل واجب ہونے کی وجہ ایک یہ ہی کہ جرمانہ کی مقدار معلوم ہونا شرع کے آگاہ کرنے پر ہوتا ہی اور شرع کا ورود انھین زخمون مین ہوا جو سر و چہرہ سے مخصوص ہین اور دوسری اس دلیل سے کہ شجاج مین جرمانہ کا حکم بوجہ اُس عیب کے ہی جو زخم کی وجہ سے لاحق ہوتا ہی کہ جراحت کا اثر باقی رہتا ہی اور عیب کی خصوصیت ایسے ہی اعضاء سے ہی جو اکثر ظاہر ہوتے ہین اور ظاہر یہی دو عضو ہین یعنی چہرہ و سر اور ان دونون کے سوائے اعضاء مین یہ بات نہین ہی - واما اللحیان فقد قیل لیسا من الوجہ وہو قول مالک رح حتی لو وجد فیہما ما فیہ ارش مقدر لا یجب المقدر وہذا لان الوجہ مشتق من المواجہۃ ولا مواجہۃ للناظر فیہما الا ان عندنا ہما من الوجہ لاتصالہما بہ من غیر فاصلۃ وقد تحقق فیہ معنی المواجہۃ ایضا وقالوا الجائفۃ تختص بالجوف جوف [illegible] الراس او جوف البطن وتفسیر حکومۃ العدل علی ما قالہ الطحاوی رح ان یقوم مملوکا بدون [illegible] ہذا الاثر ثم ینظر الی تفاوت ما بین القیمتین فان کان نصف عشر القیمۃ

تجب نصف عشر الدیۃ وان کان ربع عشر فربع عشر وقال الکرخی رح ینظر کم مقدار ہذہ الشجۃ من الموضحۃ فیجب بقدر ذلک من نصف عشر الدیۃ لان ما لا نص فیہ یرد الی المنصوص علیہ۔ اور رہے دونوں جبڑے تو بعضے مشائخ نے بیان کیا کہ یہ دونوں چہرہ میں داخل نہیں ہیں یعنے اس حکم کے بارہ میں انکا شمار چہرہ میں نہیں ہے اور یہی قول امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے حتی کہ اگر ان دونوں جبڑوں میں کوئی ایسا زخم پایا جاوے جسکے واسطے کوئی جرمانہ مقرر ہے تو جرمانہ مقدر واجب نہوگا اور اسکی دلیل یہ ہے کہ وجہ کا لفظ مواجہت سے مشتق ہے یعنے باہمی روبرو ہونے کے معنی سے نکلا ہے اور دیکھنے والے کا مقابلہ دونوں جبڑوں سے نہیں ہوتا ہے لیکن ہمارے اور امام مالک کے قول میں یہ فرق ہے کہ جبڑے ہمارے نزدیک چہرہ میں داخل ہیں کیونکہ یہ دونوں چہرہ سے متصل ہیں کیونکہ ان دونوں کو چہرہ سے جدائی نہیں ہے اور کبھی انکے ساتھ بھی مواجہہ ہوجاتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ زخم جائفہ وہ ہے جو جوف کے ساتھ مشتق ہو خواہ سر کا جوف ہو یا پیٹ کا جوف ہو۔ پھر واضح ہو کہ حکومت عدل کی تفسیر بنا بر بیان امام طحاوی رح کے یہ ہے کہ ایک بار اسکی قیمت اس طور پر اندازہ کیجاوے کہ اسمین یہ داغ نہیں ہے اور دوسرے بار اسکی قیمت اس طور پر اندازہ کیجاوے کہ اسمین یہ داغ موجود ہے پھر دیکھا جاوے کہ ان دونوں قیمتوں میں کیا تفاوت ہے پس اگر دونوں قیمتوں کا تفاوت دسوین حصہ قیمت کا نصف ہو تو دیت کے دسوین حصہ کا نصف واجب ہوگا اور اگر تفاوت مذکور دسوین حصہ قیمت کا چوتھائی ہو تو دیت کے دسوین حصہ کی چوتھائی کا ضامن ہوگا اور امام کرخی رح نے فرمایا کہ یون دیکھا جاوے کہ اس زخم کی مقدار کیا ہے یعنے زخم موضحہ سے اسکی کیا نسبت ہے تو دسوین حصہ دیت میں سے اسی قدر واجب ہوگا اسواسطے کہ جس زخم میں کوئی نص وارد نہیں ہے وہ پھیر کر ایسے زخم کی طرف لایا جائے جسمین نص شرعی وارد ہے ف۔ توضیح مقام یہ ہے کہ شجہ مخصوص اسی زخم کا نام ہے جو سر و چہرہ پر ہو اور ہاتھ و پاؤن وغیرہ کے زخم کو شجہ نہیں کہتے ہیں اور لغت میں بھی یہی اطلاق معروف ہے تو حقیقت لغوی کے بنا پر حکم ہوگا حتی کہ اگر دوسری جگہ یہ زخم متحقق ہو تو اسپر شجہ کے واسطے جو جرمانہ شرعًا مقرر ہے وہ نہیں واجب ہوگا اب رہا یہ امر کہ دونوں جبڑے آیا چہرہ میں شمار ہیں یا نہیں تو وضو کے مسئلہ میں بالاتفاق جبڑے داخل چہرہ ہیں لیکن اس مقام پر چونکہ علت شجہ یہ کہ مواجہہ و روبرو ہونے میں عیب ظاہر ہوتا ہے اسواسطے کہ جرمانہ یا درصورت امکان اسکا قصاص واجب ہوا اور جبڑوں کے ساتھ مواجہہ نہیں ہوتا ہے تو انکو وجہ یعنے چہرہ میں شمار نکرنا چاہیے اسواسطے کہ وجہ اسی مواجہت سے مشتق ہے تو وجہ اس حد تک ہوگا جس سے مواجہت ثابت ہوتی ہے اور جبڑون سے جب مواجہت نہیں تو وجہ میں شمار بھی نہیں ہیں۔ شیخ رح نے ذکر کیا کہ امام مالک رح کا بھی قول یہی ہے کہ وہ چہرہ میں داخل نہیں ہیں حتی کہ اگر کسی نے جبڑون پر ایسا زخم پہونچایا جسکا اثر باقی رہا اور وہ شجاج کے دس اقسام میں سے کوئی قسم ہے تو اسپر شجہ کا حکم نہیں ہوگا لیکن شجہ میں بعض کے واسطے جرمانہ منصوص ہے اور بعض کے واسطے منصوص نہیں ہے پس اگر عمدًا ہو حتی کہ موضحہ ہو تو قصاص جب ممکن ہے تو قصاص بالاتفاق لیا جاوے اسواسطے کہ قولہ تعالی الجروح قصاص۔ اسکو موجب ہے اور اگر قصاص ممکن نہو تو دیکھا جاوے کہ شجہ ایسا ہے جسکے واسطے جرمانہ مقرر ہے یا نہیں ہے پس اگر جرمانہ مقرر ہو تو بھی اس قول پر جرمانہ مذکور نہیں واجب ہوگا اسواسطے کہ جرمانہ تو شجہ کے واسطے مقرر ہے اور ہم اوپر بیان کرچکے کہ وہ شجہ نہیں ہوگا کیونکہ جبڑہ داخل چہرہ نہیں ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ جبڑے بغیر فاصلہ کے چہرہ سے متصل ہیں تو وہ چہرہ میں داخل ہیں اور باعتبار معنی کے بھی ہم کہتے ہیں کہ وہ وجہ میں سے ہیں اسواسطے کہ وجہ کو مواجہت سے مشتق لینے تو مواجہت میں بسا اوقات جبڑے سے سامنا ہوتا ہے تو معنی کی راہ سے بھی وہ وجہ میں داخل ہونا چاہیے فعلیٰ ہذا

Marfat.com

اگر چہرے مین ایسا زخم ہو جسکے واسطے جرمانہ مقدر ہی تو واجب ہوگا۔ معنی یہ ہین کہ جب وہ چہرہ مین شمار ہی تو اسکے زخم کو بھی شجہ کہا جائیگا پس اگر ایسا شجہ ہو جسکے واسطے جرمانہ مقدر ہی تو جرمانہ مذکورہ واجب ہوگا۔ اب رہا جائفہ تو مشائخ نے فرمایا کہ جائفہ بھی عام نہین بلکہ خاص ہی یعنے مخصوص سر و پیٹ کے جوف سے ہی یا کہا جاوے کہ جائفہ صرف پیٹ کے جوف سے خاص نہین ہی بلکہ خواہ پیٹ کے جوف تک پہونچا ہو یا سر کے جوف تک ہو بہر حال وہ جائفہ ہی۔ بالجملہ جائفہ کی تفسیر یہ ہی کہ جو زخم اسقدر گہرا ہو کہ وہ پیٹ کے جوف تک پہونچا ہو وہ جائفہ ہی اور جو سر کے جوف تک پہونچا ہو وہ بھی جائفہ ہی۔ مخفی نہین کہ سر کا جوف وہ ہی جہان دماغ ہی اور دماغ تک جو شجہ پہونچا جسکو دامغہ کہتے ہین یہ دونون فی المعنی یکسان ہونگے اور جیسے دامغہ کو شمار نہین کیا اسی طرح جائفہ متصل بدماغ کا اعتبار کرنا بیفائدہ ہی اسواسطے کہ دماغ کے جوف تک پہونچنے سے موت غالب ہی پس اسکا حکم مانند دامغہ کے قتل کا حکم ہی چنانچہ دامغہ کے بیان مین معلوم ہوا ہان اگر جوف دماغ سے علاوہ کان وغیرہ تک لیا جاوے یا ایسے طور پر کہ کھوپڑی کی ہڈی جسکو قحف کہتے ہین اس سے اُتر جاوے اور درد و دندانہ دار جسکے ذریعہ سے دیوارون کی ہڈیان متصل ہین بجاے خود ترکیب پر باقی ہین اور ام الدماغ سے اوپر تک ہو تو البتہ مفید ہی اور غالباً اسی کو جوف کی حد قرار دیا گیا ہی پس جائفہ دو قسم کو شامل ہی ایک یہ کہ جوف دماغ تک ہو اور ممکن ہی کہ عرض مین دو جانب سے نافذ ہو جیسے دوسری قسم پیٹ کے جوف مین بھی کبھی اِس پار سے اُس پار تک پھوٹا ہوا ہوتا ہی اور اِس صورت مین وہ بمنزلہ دو جائفہ کے ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا بہر حال جائفہ سر و پیٹ دونون کے جوف کو شامل ہی۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتون مین ارش مقدر نہین ہی اور سواے قصاص کے جرمانہ واجب ہونا چاہیئے مثلاً اثر زخم باقی رہا اور خالی تعزیری سزا کافی نہین ہی بلکہ جرمانہ بھی ہوگا۔ کیونکہ انسانی حقارت کی حفاظت سے بدون رایگان کرنے کے جرمانہ واجب ہوگا تو اسمین سابق مسائل مین حکومت عدل کا حکم دیا مثلاً سواے موضحہ کے دیگر شجاج مین حکومت عدل واجب کی جنمین ارش مقدر نہین ہی اور آیندہ بھی مسائل آتے ہین لیکن شیخ مصنف رح نے امام ابوحنیفہ رح سے قصاص شجاج مین دو روایتین نقل کین۔ اول یہ کہ شجہ موضحہ سے کم مین قصاص نہین ہی اور یہ روایت حسن رح عن ابی حنیفہ رح ہی اور یہ روایت ظاہر اثر و حدیث مرسل کے موافق ہی غیر ازینکہ حدیث مرسل مین تاویل یہ ہو سکتی ہی کہ جب ایسے طور پر ہو کہ قصاص ممکن نہو لہذا ظاہر الروایۃ یہ ہی کہ موضحہ سے کم جسقدر شجاج ہین انمین قصاص واجب ہی بشرطیکہ ممکن ہو اور صورت امکانی کو شیخ مصنف رح نے واضح بیان کر دیا ہی اور اسی روایت کو امام محمد رح نے مبسوط مین ذکر فرمایا ہی اور زیلعی رح نے کہا کہ یہی اصح ہی۔ اور محیط مین لکھا کہ اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہی۔ م۔ ہان موضحہ سے بڑھکر جو شجاج ہین جیسے ہاشمہ و منقلہ وغیرہ تو انمین بالاجماع قصاص نہین ہی۔ کذا فی الجوہرہ۔ بلکہ موضحہ سے کم مین بھی اگر ایسی صورت ہو کہ قصاص ممکن نہین ہی تو انمین بھی قصاص نہوگا کما سبق۔ پھر جن صورتون مین قصاص نہین ہی تو خواہ عمداً ہون یا خطا سے ہون ہر صورت انمین جرمانہ ہی واجب ہوگا چنانچہ محیط مین مصرح ہی۔ م۔ اور اگر اسطرح اچھا ہو گیا کہ اثر باقی نہین رہا تو کچھ نہین واجب ہوگا اور ذخیرہ وغیرہ مین امام محمد رح کا اختلاف معروف نقل کیا کہ زخم سے اچھے ہونے کے وقت تک جو کچھ اسنے طبیب یا دوا مین خرچ کیا وہ مال بذمہ مجرم واجب ہوگا۔ م۔ ہان یہ امر یاد رکھنا ضرور ہی کہ اس سے صرف مراد یہ ہی کہ زخم کا جرمانہ اسپر نہوگا۔ رہا سلطانی سیاست ایسے مجرم پر واجب ہی جبکہ عمداً ہو اور خطا کی صورت مین بے پروائی کی تنبیہ ہوگی۔ جیسا کہ کتاب مین بیان ہوا ہی۔ پھر اگر اثر زخم باقی رہا اور جرمانہ واجب ہوا اور اسمین کوئی جرمانہ مقدر نہین ہی تو حکومت عدل واجب ہی اور معنی اسکے یہ کہ عدل سے جو حکم لگایا جاوے وہ بذمہ مجرم واجب

Marfat.com

ہے حالانکہ اسکے ساتھ سلطان بھی سزا دیگا خصوص جبکہ عمدا ہوا اور مجرم پر خود جناب الٰہی عزوجل مین ظالمانہ حرکت سے
توبہ کرنا واجب ہے کیونکہ اسنے سلمان کو ایذا پہونچائی۔ پھر حکومت عدل کی تفسیر مین اختلاف ہے۔ شیخ ابوالحسن الکرخی
رحمہ اللہ تعالےٰ نے اسکی یہ تفسیر کی کہ اس زخم کو دیکھا جاوے کہ موضحہ سے اسکی کیا نسبت ہے یعنے جس شجہ مین کوئی
مقدار شرعی مقدر ہو اسکی جانب پھیرا جاوے پس بنا بر قول سابق کے اگر شجہ باضعہ ہو تو دیکھا جاوے کہ
موضحہ سے کیا نسبت ہے جبکہ قصاص ممکن نہین ہے پس اگر موضحہ سے تہائی ہو تو جرمانہ موضحہ کا تہائی واجب ہوگا اور
اگر چوتھائی ہو تو موضحہ کی دیت سے چوتھائی حصہ واجب ہوگا اور اگر تین چوتھائی ہو تو ارش موضحہ مین سے تین
چوتھائی واجب ہوگا۔ بہر حال وہ موضحہ سے کم ہوگا۔ اور شیخ الاسلام خواہرزادہ رح نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ کذا فی الذخیرہ
اور شیخ امام طحاوی رح نے اسکی تفسیر کی کہ اس شخص کو مملوک فرض کرکے ایک بار اس عیب کے ساتھ اسکی قیمت
اندازہ کرین اور دوسری بار بدون اس عیب کے اندازہ کرین پس فرض کرو کہ قیمت بدون عیب زخم کے دس دینار
ہے اور مع اثر زخم کے پانچ دینار ہے تو ان دونون قیمتون کا فرق دیکھا جاوے پس اگر نصف العشر یعنی دسوین حصہ کا
نصف ہو تو دیت آزاد مین سے دسوین کا نصف واجب ہوگا وعلی ہذا القیاس۔ کافی مین لکھا کہ اسی قول پر فتویٰ ہے
۔م۔ اور فرق دونون قول مین یہ ہے کہ طحاوی رح نے بذریعہ غلام کی قیمت کے آزاد کی دیت سے حساب لگایا اور کرخی رح
نے جو شجہ ایسا ہو کہ جسمین مقدار منصوص ہے اسکی جانب اسکو بھی حساب لگا کر پھیرا پس اندازہ آزاد بذریعۂ دیگر زخم آزاد
کے معلوم کیا اور قول طحاوی رح مین آزاد کا اندازہ بذریعۂ قیمت غلام کے معلوم کیا۔ اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے
قول کرخی رح کو اصح قرار دیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ (تہذیب) ایک شخص نے دوسرے کو شجہ منقلہ پہونچایا یعنے
ہڈی ٹوٹ کر منتقل ہوگئی پھر زخمی اچھا ہوگیا اور بعد اچھے ہونے کے اثر زخم باقی رہا اگرچہ بہت قلیل ہے تو بھی مجرم
پر منقلہ کا ارش واجب ہوگا (یعنے پندرہ اونٹ بحدیث عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ۔م) اسواسطے کہ جب ارش واجب ہو
تو ساقط نہین ہوسکتا مگر جبھی کہ موجب ہر طرح سے زائل ہو جاوے حالانکہ بیان کچھ باقی ہے۔ المحیط۔ اور اسی قول پر فتویٰ
جاری رہیگا۔ کذا فی الظہیریہ۔ واضح ہو کہ شجہ آمہ سوائے سر یا چہرہ کے نہین ہوسکتا کیونکہ آمہ تو ام الراس تک پہونچا ہوا
ہوتا ہے اور یہ صرف سر سے ممکن ہوتا ہے یا چہرہ پر سے ایسی جگہ سے زخم لگے کہ وہ ام الراس تک پہونچ جاوے۔ المحیط۔ ایک
شخص نے دوسرے کے کان مین نیزہ مارا کہ وہ دوسری جانب سے نکل گیا تو امام محمد رح نے لکھا کہ اسمین حکومت عدل
واجب ہے۔ محیط السرخسی۔ یعنی جبکہ وہ اس زخم سے اچھا ہوگیا ہو اور اثر خفیف یا کثیر باقی رہا تو اسمین حکومت عدل واجب ہے
اور سلطان اُسپر سزائے سیاست جاری کریگا اور وہ آیندہ توبہ کرے اسواسطے کہ ایسی صورت مین قصاص ممکن نہین
ہے کیونکہ یہ زخم مہلک ہے اور زخمی مذکور اتفاق سے اچھا ہوگیا۔م۔ اور اگر ایک نے دوسرے کے آنکھ مین تیر دیکر مارا کہ آنکھ
سے گذر کر گدی سے پار ہوگیا تو آنکھ کے بارہ مین نصف دیت واجب ہوگی جبکہ اچھا ہوگیا اور باقی کے واسطے حکومت عدل
واجب ہے اور اسی طرح اگر دماغ تک پہونچا تو بھی آنکھ کے واسطے نصف دیت واجب ہے اور وہان سے دماغ تک کے واسطے
حکومت عدل واجب ہے اور دماغ سے اگر بالاے سر تک پہونچے تو اسکے واسطے تہائی دیت واجب ہے۔ محیط السرخسی۔
واضح ہو کہ جو زخم و جراحت کہ سوائے سر و چہرہ کے ہون تو انمین حکومت عدل واجب ہے جبکہ اس سے ہڈی کھل گئی یا
ٹوٹ گئی ہو بشرطیکہ اچھا ہو جانے کے بعد کچھ اثر باقی رہا ہو اور اگر جراحت کے واسطے کچھ اثر باقی نہ رہا ہو یعنے داغ
کچھ نہین رہا یا کچھ عیب نہین رہا تو امام ابوحنیفہ رح و ابویوسف رح کے نزدیک مجرم پر کچھ واجب نہین ہے اور امام محمد رح کے نزدیک زخمی
نے اچھے ہونے تک جو کچھ خرچ کیا وہ واجب ہے۔ محیط السرخسی۔ جائفہ مین کسی جانب سے جوف تک پہونچنا کافی ہے اگرچہ

Marfat.com

گردن سے اس حل تک ہو جس سے کھانا پانی اُترتا ہے اور اس سے اوپر جائفہ نہیں ہے جیسے جائفہ کسی صورت میں ا[ور]
یا پاؤں یا ران میں نہیں ہوتا ہے جیسے منہ میں نہیں ہوتا ہے اور اگر مقعد و بجرہ سے جوف تک ہو تو جائفہ ہے۔ السراج۔ ام
واضح ہو کہ سراج میں زخم سر کو جائفہ نہیں رکھا پس شاید کہ دامغہ کے شبہہ سے ہو یا روایت خلاف ہدایہ کے غلط ہے
م۔ اگر کسی نے دوسرے کو بیس(۲) زخم موضحہ پہونچائے ہوں پس اگر پہلا موضحہ اچھا ہونے سے پہلے دوسرا ہو یعنی درمیان
میں تندرستی حائل نہیں ہوئی تو پوری دیت تین سال میں واجب ہوگی اور اگر درمیان میں صحت ہو یعنی ایک سے دوسرے
تک تندرستی کے بعد ہو تو ایک ہی سال میں پوری دیت ادا کرنی واجب ہوگی۔ کذا فی الکافی فی المتفرقات۔ ایک شخص
اصلع ہے کہ بڑھاپے سے اسکے سر کے بال گر گئے ہیں اسکو کسی شخص نے عمداً زخم موضحہ پہونچایا تو امام محمد رح نے کہا کہ
قصاص نہیں لیا جائیگا اور اسپر ارش واجب ہوگا اور اگر مجرم نے کہا کہ میں قصاص دینے پر راضی ہوں تو اسکو یہ اختیار
نہیں ہے یعنے اس سے قصاص دینا قبول نہوگا بلکہ وہ دیت دینے پر مجبور کیا جائیگا۔ اور اگر بوڑھے کی طرح زخم مارنے والا
بھی اصلع ہو اور اسنے عمداً موضحہ زخم پہونچایا تو اس سے قصاص لیا جائیگا۔ کذا فی محیط السرخسی۔ اصلع کا موضحہ بہ نسبت
غیر اصلع کے ناقص ہوتا ہے تو ارش بھی ناقص ہوگا اور ہاشمہ میں برابر ہیں اور یہ واقعات ناطفی کی روایت خلاف روایت
منتقی ہے یعنے ہاشمہ بھی ناقص ہے۔ المحیط۔ م۔

فصل

یہ فصل سوائے سر کے دیگر اعضاء اطراف میں دیت کے بیان میں ہے۔

وفی اصابع الید نصف الدیۃ۔ اور ایک ہاتھ کی انگلیوں میں نصف دیت لازم ہے ف حتی کہ اگر ایک نے
دوسرے کے ایک ہاتھ کی سب انگلیاں خطا سے کاٹ ڈالیں جس سے دیت لازم آئی تو جان مار ڈالنے میں جو دیت
کاملہ واجب ہوتی ہے اسکا نصف واجب ہوگا۔ **لان فی کل اصبع عشر الدیۃ علی ما روینا۔** اسواسطے کہ ہر انگلی کے
لیے بدلیل حدیث مذکور دسواں حصہ دیت لازم ہے۔ **فکان فی الخمس نصف الدیۃ۔** تو پانچ انگلیوں میں نصف دیت
ہوئی ف کیونکہ جب دس انگلیوں کے واسطے کل دیت ہے تو پانچ کے واسطے نصف ہے۔ وحدیث مذکورہ سے مقصود
حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما مرفوع ہے کہ ہاتھوں و پیروں کی انگلیاں یکساں ہیں ہر انگلی کے واسطے دس اونٹ ہیں
رواہ الترمذی وصححہ اور کہا کہ یہی قول سفیان ثوری و شافعی و احمد و اسحق ہے۔ وجہ استدلال یہ کہ کل دیت سو اونٹ ہیں
تو ہر انگلی کے واسطے دسواں حصہ دس اونٹ ہیں تو پانچ کے واسطے پچاس یعنے نصف دیت ہے۔ **ولان فی قطع
الاصابع تفویت جنس منفعۃ البطش وہو الموجب علی ما مر۔** اور اس قیاس موافق نص سے بھی کہ انگلیاں
کاٹ ڈالنے میں منفعت گرفت کی جنس مٹانا لازم آتا ہے اور یہی موجب جرمانہ ہے چنانچہ سابق میں مدلل مذکور ہوا ف
کہ کل قطع کرنے میں جنس منفعت مٹانا لازم آیا۔ آخر تک ح ع۔ یہ اسوقت کہ فقط انگلیاں کاٹی ہوں۔ **فان قطعہا مع
الکف ففیہ ایضا نصف الدیۃ لقولہ علیہ السلام وفی الیدین الدیۃ وفی احدہما نصف الدیۃ۔** پس
اگر اسنے انگلیوں کو ہتھیلی کے ساتھ قطع کیا ہو تو اسمیں بھی نصف دیت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں
ہاتھوں میں پوری دیت ہے اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے ف چنانچہ ملا علی قاری رح نے شرح نقایہ میں لکھا کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کاٹنے میں نصف دیت کا حکم دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کو خط لکھا اور
اسمیں مذکور ہے کہ ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے س۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہتھیلی کی وجہ سے نصف پر زائد نہوگا۔ **ولان
الکف تبع للاصابع لان البطش بہا۔** اور اس دلیل سے کہ ہتھیلی تو انگلیوں کے تابع ہے اسواسطے کہ گرفت تو

Marfat.com

انگلیون سے ہوتی ہے۔ وان قطعها مع نصف الساعد ففي الاصابع والكف نصف الدية وفي الزيادة حكومة عدل وهو رواية عن ابي يوسف رح۔ اور اگر اسنے انگلیون کو مع نصف کلائی کے قطع کیا ہو تو انگلیون وہتھیلی مین نصف دیت لازم ہے اور زیادتی کے بارہ مین حکومت عدل ہے اور یہ امام ابو یوسف رح سے ایک روایت ہے۔
ف۔ اور یعنی حکومت عدل یہ کہ دو مرد عادل جنکو اس بارہ مین بصارت ہو جو کچھ اندازہ کرین وہ جرمانہ لازم ہوگا۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک مختار ہے۔ لیکن ابو یوسف رح نے اس روایت کے موافق دونون سے موافقت کی۔ وعنه ان ما زاد على اصابع اليد والرجل فهو تبع الى المنكب والى الفخذ لان الشرع اوجب في اليد الواحدة نصف الدية واليد اسم لهذه الجارحة الى المنكب فلا يزاد على تقدير الشرع۔ اور ابو یوسف رح سے دوسری روایت یہ کہ ہاتھ یا پاؤن کی انگلیون سے جو کچھ زائد ہو وہ ہاتھ مین مونڈھے تک اور پاؤن مین ران تک سب تابع ہے اس دلیل سے کہ شرع نے ایک ہاتھ مین نصف دیت واجب فرمائی اور ہاتھ اس عضو کا کندھے تک نام ہے پس اندازہ شرعی سے زیادہ نہیں کیا جائیگا۔ ولهما ان اليد آلة باطشة والبطش يتعلق بالكف والاصابع دون الذراع فلم يجعل الذراع تبعا في حق التضمين ولانه لا وجه الى ان يكون تبعا للاصابع لان بينهما عضوا كاملا ولا الى ان يكون تبعا للكف لانه تابع ولا تبع للتبع۔ اور امام ابو حنیفہ رح ومحمد رح کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ تو ایک گرفت کرنے والے آلہ کا نام ہے اور گرفت کرنا صرف انگلیون وہتھیلی سے متعلق ہوتا ہے نہ کلائی سے تو تاوان کے حق مین کلائی کو تابع نہیں قرار دیا جائیگا اور اس دلیل سے کہ کلائی کو انگلیون کے تابع کرنے کی کوئی راہ نہین نکلتی اسواسطے کہ انگلیون وکلائی کے درمیان مین (ہتھیلی) ایک عضو کامل موجود ہے اور ہتھیلی کے تابع ٹھہرانے کی بھی کوئی راہ نہین نکلتی اسواسطے کہ ہتھیلی تو خود انگلیون کے تابع ہے اور جو چیز خود تابع ہو اسکا تابع نہیں ہوتا ہے۔ قال وان قطع الكف من المفصل وفيها اصبع واحدة ففيه عشر الدية وان كان اصبعان فالخمس ولا شئ في الكف وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا ينظر الى ارش الكف والاصبع فيكون عليه الاكثر ويدخل القليل في الكثير لانه لا وجه الى الجمع بين الارشين لان الكل شئ واحد ولا الى اهدار احدهما لان كل واحد اصل من وجه فرجحنا بالكثرة۔ اور اگر جوڑ پر سے ہتھیلی کاٹ ڈالی حالانکہ اسمین ایک انگلی لگی تھی تو دیت کا دسوان حصہ واجب ہوگا اور اگر دو انگلیان موجود ہون تو پانچوان حصہ واجب ہوگا اور ہتھیلی کے بارہ مین کچھ واجب نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے اور صاحبین رح نے فرمایا کہ ہتھیلی و انگلی ہر ایک کا جرمانہ دیکھا جاوے پس دونون مین جو زائد ہو وہی مجرم پر واجب ہوگا اور جو کم ہے وہ زائد مین داخل ہو جائیگا اس دلیل سے کہ انگلی کا جرمانہ اور ہتھیلی کا جرمانہ دونون کو جمع کرنے کی کوئی وجہ نہین ہے اسواسطے کہ یہ کل تو ایک ہی چیز ہے اور دونون مین سے کسی ایک کو خاص کر باطل ٹھہرانے کی بھی کوئی وجہ نہین ہے کیونکہ دونون مین ہر ایک بلحاظ وجہ خاص کے اصل ہے (تو کسی کو اس راہ سے ترجیح نہین ہے) پس ہمنے زیادت جرمانہ کی راہ سے ترجیح دی اور کم جرمانہ والے کو باطل کیا۔ وله ان الاصابع اصل والكف تابع حقيقة وشرعا لان البطش يقوم بها واوجب الشرع في اصبع واحدة عشرا من الابل۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ از راہ حقیقت وشرع کے انگلیان تو اصل ہین اور ہتھیلی اسکے تابع ہے اسواسطے کہ گرفت کا قوام صرف انگلیون سے ہوتا ہے اور شرع نے ایک انگلی مین دس اونٹ واجب کیے ہین ف۔ اور ہتھیلی کے حق مین کچھ واجب نہیں کیا تو ہتھیلی کے بارہ مین صرف رائے وقیاس ہے حالانکہ جسمین نص ہو اسکے ساتھ رائے کا مقابلہ نہین ہو سکتا تو انگلی کو از راہ حقیقت وشرع

کے فوقیت ہے اور تینے ہتھیلی کو جبکہ اسکی قیمت زائد ہو از راہ قیاس والے کے ترجیح دی۔ والترجیح من حیث الذات والحکم اولی من الترجیح من حیث مقدار الواجب۔ حالانکہ ذات وحکم کی راہ سے ترجیح دینا بہ نسبت مقدار واجب کی حیثیت کے اولی ہے۔ ولو کان فی الکف ثلثۃ اصابع یجب ارش الاصابع ولا شئی فی الکف بالاجماع لان الاصابع اصول فی التقوم وللاکثر حکم الکل فاستتبعت الکف کما اذا کانت الاصابع قائمۃ باسرھا۔ اور اگر ہتھیلی میں تین انگلیاں موجود ہوں تو بالاجماع یہ حکم ہے کہ انگلیوں کا جرمانہ واجب ہوگا اور ہتھیلی کی بابت کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ تقوم میں انگلیاں اصل ہیں اور نصف سے زائد کے واسطے کل کا حکم ہوتا ہے یعنی پانچ میں سے تین انگلیاں موجود ہیں جو نصف سے زائد ہیں تو گویا کل موجود ہیں پس جب کل اصل موجود ہے تو اسنے ہتھیلی کو اپنے تابع کر لیا جیسے اگر کل انگلیاں درحقیقت موجود ہوں تو ہتھیلی تابع ہوجاتی ہے۔ قال وفی الاصبع الزائدۃ حکومۃ عدل تشریفا للآدمی لانہ جزء من یدہ لکن لا منفعۃ فیہ ولا زینۃ۔ اور زائد انگلی میں حکومت عدل ہے یعنے مثلاً ہاتھ میں چھٹی انگلی زائد ہے اسکو قطع کیا تو قاطع پر حکومت عدل کا جرمانہ لازم ہے تاکہ آدمی کی شرافت ظاہر ہو اسواسطے کہ یہ انگلی بھی اسکے ہاتھ کا ایک جزو ہے لیکن اسمیں کوئی منفعت یا زینت نہیں ہے ف ــــ دیت نہوگی مگر بالکل باطل بھی نہوگی کیونکہ اسمیں آدمی کے واسطے حقارت ہے تو انسانی تکریم ظاہر کرنے کے واسطے اسمیں حکومت عدل واجب ہے۔ وکذلک السن الشاغیۃ لما قلنا۔ اور اسی طرح زائد دانت میں جو اصلی دانتوں کی پیدائش سے مخالف جمتا ہے اسکے توڑنے میں بھی حکومت عدل واجب ہے تاکہ شرافت انسانی ظاہر ہو اور تحقیر ہو۔ وفی عین الصبی وذکرہ ولسانہ اذا لم تعلم صحتہ حکومۃ عدل وقال الشافعی تجب فیہ دیۃ کاملۃ لان الغالب فیہ الصحۃ فاشبہ قطع المارن والاذن ولنا ان المقصود من ھذہ الاعضاء المنفعۃ فاذا لم تعلم صحتھا لا یجب الارش الکامل بالشک والظاہر لا یصلح حجۃ للالزام بخلاف المارن والاذن الشاخصۃ لان المقصود ھو الجمال وقد فوتہ علی الکمال۔ اور طفل کی آنکھ یا ذکر یا زبان قطع کرنے میں حکومت عدل واجب ہے درصورتیکہ ان اعضاء کی تندرستی معلوم نہو۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ پوری دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ ظاہر حال یہ کہ اعضائے مذکورہ تندرست تھے تو ایسا ہوگیا جیسے کسی نے طفل کا نرمۂ ناک یا کان کاٹ ڈالا کہ اسمیں بالاتفاق پوری دیت واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اعضائے مذکورہ سے دراصل منفعت مقصود ہے تو جب انکی تندرستی معلوم نہو تو شک کی وجہ سے پوری دیت واجب نہوگی اور ظاہری تندرستی ایسی چیز نہیں جو لازم کرنے کے واسطے حجت کافی ہو (بلکہ دفعیہ کے واسطے کافی ہوتی ہے) برخلاف نرمۂ بینی وگوش کے جو بدن پر ابھرے ہوئے ظاہر ہیں کہ انسے مقصود صرف جمال ہے حالانکہ اسنے جمال کو بالکل برباد کیا ف ــــ تو پوری دیت واجب ہوئی۔ وکذلک لو استھل الصبی لانہ لیس بکلام وانما ھو مجرد صوت ومعرفۃ الصحۃ فیہ بالکلام وفی الذکر بالحرکۃ وفی العین بما یستدل علی النظر فیکون بعد ذلک حکمہ حکم البالغ فی العمد والخطاء۔ اور اسی طرح اگر طفل نے پیدائش کے وقت رونے کی آواز نکالی ہو تو بھی اسکی زبان کاٹنے میں جبکہ صحت معلوم نہو صرف حکومت عدل ہے کیونکہ یہ آواز کوئی کلام نہیں (جس سے زبان کی صحت معلوم ہو) بلکہ یہ تو محض آواز ہے حالانکہ زبان کے بارہ میں صحت کا پہچاننا کلام سے ہوتا ہے اور آلہ نرہ کی تندرستی پہچاننا اسکی جنبش وحرکت سے ہوتی ہے اور آنکھ میں تندرستی پہچاننا ایسے امر سے ہوگا جس سے نظر پر استدلال ہو پس صحت وتندرستی پہچاننے کے بعد طفل میں خطاء وعمد کا حکم مثل بالغ کے ہوگا ف ــــ حتی کہ اگر عمداً طفل کی زبان یا نرہ یا آنکھ پر

Marfat.com

جنایت کی جائے کہ اسکی تندرستی معلوم ہو تو قصاص ہے اور اگر خطا ہو تو دیت ہے غرضکہ جو حکم بالغ میں ہے وہی طفل میں ہے۔
قال ومن شج رجلا فذهب عقله او شعر راسه دخل ارش الموضحة فی الدية۔ اگر کسی نے (خطا سے)
دوسرے کو زخم سر پہونچایا کہ جس سے اسکی عقل جاتی رہی یا سر کے بال گر گئے تو دیت میں موضحہ کا جرمانہ داخل ہو گیا ف
موضحہ زخم سے یہ مراد کہ جس سے ہڈی کھل گئی ہو جب اصل مسئلہ میں شجہ سے زخم موضحہ مراد ہے اور موضحہ کے واسطے جرمانہ
مقدر ہے لیکن یہاں دیت واجب ہوگی جسمیں موضحہ کا جرمانہ بھی داخل ہو جائیگا۔ لان لفوات العقل تبطل منفعة
جميع الاعضاء فصار كما اذا اوضحه فمات وارش الموضحة يجب لفوات جزء من الشعر حتى لو نبت يسقط
والدية لفوات كل الشعر وقد تعلقا بسبب واحد فدخل الجزء فی الجملة كما اذا قطع اصبع رجل فشلت يده
اسواسطے کہ عقل گم ہو جانے سے تمام اعضاء کی منفعت باطل ہو جائیگی تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک شخص کو موضحہ زخم پہونچایا
کہ جسکے صدمہ سے وہ مر گیا (تو دیت لازم ہے نہ جرمانہ موضحہ) اور موضحہ کا جرمانہ تو بالوں کا ایک جزو زائل ہونے سے واجب
ہوتا ہے حتی کہ اگر بال جم آویں تو یہ جرمانہ ساقط ہو جاتا ہے اور پورے بال زائل ہونے سے دیت واجب ہوئی ہے اور جرمانہ
و دیت دونوں کا تعلق ایک ہی سبب کے ساتھ ہوا یعنی اسکے زخم سر ہی کی وجہ سے موضحہ کا جرمانہ بنظر زوال موئے سر
اور دیت بوجہ زوال عقل واجب ہوئی تو کل میں جزو داخل ہو جائیگا جیسے اس مسئلہ میں ہے کہ ایک شخص نے
دوسرے کی ایک انگلی کاٹ ڈالی جس سے اسکا ہاتھ شل ہو گیا ف کہ اس صورت میں پورے ہاتھ کی دیت واجب
ہوتی ہے اور مقطوعہ انگلی کا جرمانہ علحدہ نہیں ہوتا بلکہ اسی دیت میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ایک ہی سبب سے یہ دیت و جرمانہ
واجب ہوا تھا تو قلیل داخل کثیر ہو جائیگا۔ وقال زفر رح لا يدخل لان كل واحد جناية فيما دون النفس
فلا يتداخلان كسائر الجنايات وجوابه ما ذكرنا۔ اور زفر رح نے فرمایا کہ قلیل داخل کثیر نہیں ہوگا اسواسطے
کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایسا جرم ہے جو تلف نفس سے کم ہے تو دونوں میں تداخل نہو گا جیسے دیگر جرائم میں ہوتا ہے اور
اسکا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ف کہ ان دونوں کا سبب متحد ہے تو دونوں کے حق میں علحدہ اعتبار نہوگا اسواسطے کہ علحدہ
اعتبار بوجہ علحدہ سبب کے ہے حالانکہ مجرم سوائے ایک فعل قبیح کے جو زخم موضحہ ہے دوسرے فعل کا مرتکب نہیں ہوا ہے پھر جسم
ہو کر دماغ کو محل عقل قرار دیا حتی کہ ایک ہی صدمہ کا اثر تمام اعضاء میں متعدی ہوا لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اسکے اثر سے تمام
اعضاء میں نقص پیدا ہوا بلکہ اسوجہ سے کہ دیگر اعضاء ویسے ہی سالم موجود ہیں لیکن شرط عقل نہ دارد ہو تو بیکار ہیں۔ قال
وان ذهب سمعه او بصره او كلامه فعليه ارش الموضحة مع الدية قالوا هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رح۔ اور اگر شجہ موضحہ
کی وجہ سے اسکی سماعت یا بصارت یا کلام کی قوت جاتی رہی تو مجرم خاطی پر دیت کے ساتھ میں زخم موضحہ کا جرمانہ بھی واجب ہوگا
مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کا قول ہے ف یعنی اس صورت میں کان و آنکھ و زبان کی دیت میں موضحہ
داخل نہیں ہوگا۔ الزیلعی۔ وعن ابي يوسف رح ان الشجة تدخل فی دية السمع والكلام ولا تدخل فی دية البصر۔ اور
ابو یوسف رح سے ایک روایت دیگر یہ آئی کہ شجہ موضحہ کا جرمانہ کان و زبان کے دیت میں داخل ہوگا اور آنکھ کی
دیت میں داخل نہیں ہوگا ف حتی کہ اگر زخم موضحہ پہونچایا جس سے کان کی سماعت جاتی رہی تو صرف کان
کی دیت لازم آویگی اور موضحہ کا جرمانہ اسی میں شامل سمجھا جائیگا اور اسی طرح اگر گویائی جاتی رہی ہو تو یہی حکم ہے اور اگر
زخم موضحہ سے آنکھ کی بینائی جاتی رہی تو آنکھ کی دیت کے ساتھ میں زخم موضحہ کا جرمانہ واجب ہوگا پس آنکھ کی صورت
میں امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح میں اتفاق ہے اور کان و زبان کی صورت میں ابو یوسف رح سے روایت اول موافق ابو حنیفہ
ہے اور دوم مخالف ہے۔ وجه الاول ان كلا منها جناية فيما دون النفس والمنفعة مختصة به فاشبه الاعضاء

المختلفة بخلاف العقل لان منفعته عائدة الی جمیع الاعضاء علی ما بینا۔ روایت اول کی وجہ یہ ہی کہ موضحہ کے
ساتھ کان وزبان وآنکھ ہر ایک جان سے کمتر جرم ہی اور ہر ایک عضو کی منفعت اسی کے ساتھ مختص ہی (دوسرے کی جانب
متعدی و مشروط نہین ہی) تو یہ اعضاے مختلفہ کے مشابہ ہوگیا (گویا مجرم نے ان اعضاے مختلفہ مین سے ہر ایک
کو مجروح کیا تو (ہر ایک کا علٰحدہ علٰحدہ ضامن ہی) برخلاف عقل کے کہ عقل کی منفعت جمیع اعضاء کی طرف عائد ہی جیسا کہ
ہمنے مسئلہ سابق مین بیان کیا ہی ف ـــ یہ امام ابوحنیفہ رح کی دلیل ہی اور اسی کے ساتھ ابو یوسف کی روایت اول
موافق ہی۔ ووجہ الثانی ان السمع والکلام مبطن فیعتبر بالعقل والبصر ظاہر فلا یلحق بہ۔ اور ابو یوسف
کی روایت ثانیہ کی وجہ یہ ہی کہ سماعت و گویائی ایک قوت بطنہ ہی (غیر ظاہر) تو اسکا قیاس عقل پر ہوگا (پس انکی
دیت مین مانند عقل کے جرمانہ موضحہ داخل ہوجائیگا) اور بینائی امر ظاہر ہی تو اسکو عقل کے ساتھ الحاق نہین کیا جائیگا
ف ـــ پس وہ علٰحدہ واجب ہی۔ قال وفی الجامع الصغیر ومن شج رجلا موضحة فذہبت عیناہ
فلا قصاص فی ذلک عند ابی حنیفة رح۔ اور جامع صغیر مین مذکور ہی کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو زخم
موضحہ پہونچایا کہ جس سے زخمی کی دونون آنکھین جاتی رہین تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس جرم مین قصاص
نہین ہی۔ قالوا وینبغی ان تجب الدیة فیہما وقال فی الموضحة القصاص۔ مشائخ رح نے فرمایا کہ موضحہ
و آنکھون دونون مین دیت واجب ہونا چاہیئے۔ اور صاحبین رح نے فرمایا کہ موضحہ مین قصاص واجب ہی ف ـــ
اگرچہ آنکھون مین قصاص نہوگا۔ قالوا وینبغی ان تجب الدیة فی العینین۔ مشائخ رح نے فرمایا کہ آنکھون
کے بارہ مین دیت واجب ہونی چاہیئے۔ قال وان قطع اصبع رجل من المفصل الاعلی فشل
ما بقی من الاصبع او الید کلہا لا قصاص علیہ فی شئ من ذلک وینبغی ان تجب الدیة فی المفصل
الاعلی وفیما بقی حکومة عدل۔ اور اگر کسی شخص کی انگلی اوپر کے جوڑ سے کاٹ دی یعنی اوپر کا پور کاٹ
اس انگلی مین سے باقی حصہ شل ہوگیا تو کسی صورت مین قاطع پر قصاص نہین ہی اور چاہیئے کہ اول جوڑ سے قطع مین
دیت واجب ہو اور ما بقی مین حکومت عدل واجب ہو۔ وکذلک لو کسر بعض سن رجل فاسود ما بقی ولم یحک
خلافا وینبغی ان تجب الدیة فی السن کلہ۔ اور اگر کسی شخص کا تھوڑا دانت توڑ دیا پس باقی حصہ اس دانت کا
سیاہ پڑگیا تو بھی یہی حکم ہی۔ اور واضح ہو کہ امام محمد رح نے اس مسئلہ مین کوئی اختلاف نقل نہین کیا۔ اور چاہیئے کہ
پورے دانت کی بابت دیت واجب ہو۔ ولو قال اقطع المفصل واترک ما یبس او اکسر القدر المکسور
واترک الباقی لم یکن لہ ذلک لان الفعل فی نفسہ ما وقع موجبا للقود۔ اور اگر مظلوم نے کہا کہ مین قصاص
مین اوپر کا جوڑ کاٹتا ہون اور جو حصہ خشک ہوا اسکا قصاص چھوڑتا ہون یا جسقدر دانت توڑا اسی قدر توڑتا ہون اور باقی
سیاہ کا قصاص چھوڑتا ہون تو اسکو یہ اختیار نہین دیا جائیگا اسواسطے کہ فعل ظالم فی نفسہ موجب قصاص نہین واقع ہوا کہ
قصاص کما لو شجہ منقلة فقال اشجہ موضحة واترک الزیادة۔ پس یہ ایسا ہوگیا جیسے ظالم نے کسی کو زخم غیر موضحہ پہونچایا
پس مظلوم نے کہا کہ مین اسکو موضحہ زخم پہونچاتا ہون اور زائد چھوڑتا ہون ف ـــ حالانکہ یہ قول مقبول نہین ہوتا ہی
پس یہان بھی قبول نہوگا۔ ولہما فی الخلافیة ان الفعل فی محلین فیکون جنایتین مبتدأتین فالشبہة
فی احدہما لا تتعدی الی الاخری۔ مسئلہ اختلافی مین صاحبین کی دلیل یہ کہ مجرم کا فعل دو محل مین واقع ہوا
یہ دو جرم ابتدائی ہین پس ایک جرم مین شبہہ ہونے سے وہ دوسرے جرم کی جانب متعدی نہوگا ف ـــ پس دوسرا
جرم جو دوسرے محل مین ہی عمدی بلا شبہہ ہوگا۔ کمن رمی الی رجل عمدا فاصابہ ونفذ منہ الی غیرہ فقتلہ یجب القود

Marfat.com

فی الاول۔ جیسے کسی نے عمداً زید کو تیر مارا اور وہ زید کے لگا اور اس سے پار ہو کر بکر کے لگا اور بکر کو بھی قتل کیا تو اول کے واسطے قصاص واجب ہوگا ف کیونکہ اول کو اسنے عمداً مارا ہی اور دوم کا قتل البتہ خطاء واقع ہوا تو دوم کے خطاء سے اول کا قصاص دور نہوگا۔ ولہ ان الجراحۃ الاولی ساریۃ والجزاء بالشل لیس فی وسعہ الساری۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ مسئلہ مذکورہ مین پہلا زخم ہی ساری ہوگیا اور اسکے شل زخم ساری کا بدلا دینا اسکی وسعت مین نہین ہی ف پس یہ ممکن نہین کہ یہ بھی ایسا زخم پہونچاوے جو پھیل کر دوسرے عضو کی طرف ساری ہو کیونکہ یہ امور تو اتفاقی ہین فیجب المال۔ تو مال واجب ہوا ف ورقصاص ناممکن ہی۔ ولان الفعل واحد حقیقۃ وہو الحرکۃ القائمۃ وکذا المحل متحد من وجہ لاتصال احدہما بالآخر فاورثت نہایتہ شبہۃ الخطاء فی البدایۃ۔ اور اس دلیل سے کہ فعل مذکور درحقیقت ایک فعل ہی یعنے ظالم نے درحقیقت ایک ہی فعل کیا جو ساری ہوا اور فعل مذکور حرکت قائمہ ہی اور اسی طرح محل جرم بھی ایک راہ سے متحد ہی کیونکہ عضو اول اور دوم دونون متصل ہین پس انتہائے عضو کا شبہہ ابتدائے عضو مین بھی شبہہ خطاء پیدا کرنے والا ہوگیا ف اور اسکا قیاس دو شخصون کے قتل کے مسئلہ پر نہین ہوسکتا کیونکہ یہان تو محل متحد ہی۔ بخلاف النفسین لان احدہما لیس من سرایۃ الآخر۔ برخلاف دو شخصون کے کیونکہ ایک کا مرنا دوسرے کی سرایت سے نہین ہی۔ وبخلاف ما اذا وقع السکین علی الاصبع لانہ لیس فعلا مقصودا۔ اور برخلاف ایسی صورت کے کہ زید کے ہاتھ سے چھری گری کہ اسنے بکر کی انگلی کاٹ دی تو یہ حکم اسواسطے نہین کہ یہ حرکت عمدی نہین ہی۔ قال وان قطع اصبعا فشلت الی جنبہا اخری فلا قصاص فی شئی من ذلک عند ابی حنیفۃ رح۔ اور اگر زید نے بکر کی انگلی کاٹ دی پس اس انگلی کے پہلو مین دوسری انگلی شل ہوگئی تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ان دونون مین سے کسی کے بارہ مین قصاص نہین ہی ف کیونکہ مقطوعہ کے پہلو مین دوسری انگلی شل ہوجانا لازمی یا اختیاری فعل نہین ہی۔ وقالا وزفر والحسن یقتص من الاولی وفی الثانیۃ ارشہا والوجہ من الجانبین قد ذکرناہ۔ اور صاحبین و زفر و حسن رح نے کہا کہ اول انگلی کی بابت قصاص ہوگا اور دوسری کی بابت جرمانہ واجب ہوگا اور دونون جانب کے دلائل ہم اوپر بیان کرچکے ہین ف پس ابوحنیفہ رح کے نزدیک قصاص اسوجہ سے ممکن نہین کہ قاطع کی انگلی اسطرح کاٹنا کہ دوسری انگلی شل ہوجاوے مقطوع کے اختیار مین نہین ہی اور نیز دونون انگلیان متصل ہین اور اس عضو متصل مین دوسری انگلی کا حصہ فعل خطاء ہی تو اول جزو بھی خطاء مین شامل ہوا پس قصاص ممکن نہین ہی اور صاحبین وغیرہ کی دلیل یہ ہی کہ اول انگلی پر جو فعل واقع ہوا تھا وہ عمداً موجب قصاص ہی اور دوم کے واسطے جرمانہ دے کیونکہ دونون علحدہ عضو ہین۔ فافہم۔ م۔ وروی ابن سماعۃ عن محمد فی المسألۃ الاولی وہو ما اذا شج موضحۃ فذہب بصرہ انہ یجب القصاص فیہما لان الحاصل بالسرایۃ مباشرۃ کما فی النفس والبصر یجری فیہ القصاص بخلاف الخلافیۃ الاخیرۃ لان الشلل لا قصاص فیہ۔ اور ابن سماعہ رح نے امام محمد رح سے مسئلہ اول مین یعنی جبکہ موضحہ زخم پہونچایا جس سے بینائی جاتی رہی ہی یہ روایت کی کہ موضحہ و آنکھ دونون کے واسطے قصاص واجب ہوگا اسواسطے کہ زخم اول کی سرایت سے جو خرابی پیدا ہوئی وہ بھی بمنزلہ اسکے ارتکاب فعل کے ہی جیسے جان جانے مین ہوتا ہی یعنے اگر زخمی کیا حتی کہ جان جاتی رہی تو قاتل قرار دیکر قصاص لیا جاتا ہی اسی طرح وہ آنکھ کی بینائی زائل کرنے والا قرار دیا جائیگا اور بینائی ایسی چیز ہی جسمین قصاص جاری ہوتا ہی برخلاف اخیر مسئلہ اختلافی کے کہ انگلی سے دوسری انگلی شل ہوگئی تو یہان یہ حکم اسواسطے نہین کہ شل ہونا ایسی چیز ہی جسمین قصاص جاری نہین ہوتا ہی۔ فصار

الاصل عند محمد رح علی ہذہ الروایۃ ان سرایۃ ما یجب فیہ القصاص الی ما یمکن فیہ القصاص یوجب الاقتصاص کما لو آلت الی النفس وقد وقع الاول ظلما- پس روایت ابن سماعہ رح کے موافق امام محمد رح کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کہ جس زخم مین قصاص واجب ہو جب وہ ایسے امر کی جانب متعدی ہو جاوے کہ اسکا قصاص لینا ممکن ہی تو اسکا قصاص بھی واجب ہو جاتا ہی جیسے اس صورت مین ہوتا ہی کہ زخم عمد متعدی ہوا حتی کہ جان جاتی رہی حالانکہ زخم اول ظلماً موجب قصاص واقع ہوا تھا **ف** تو بالاتفاق نفس کا قصاص واجب ہوتا ہی- لیکن یہ روایت منجملہ نوادر ہی اور مشہور روایت امام محمد رح یہ کہ ساری کے واسطے دیت واجب ہوگی- ووجہ المشہور ان ذہاب البصر بطریق التسبیب الا تری ان الشجۃ بقیت موجبۃ فی نفسہا ولا قود فی التسبیب بخلاف السرایۃ الی النفس لانہ لا تبقی الاولی فانقلبت الثانیۃ مباشرۃ- اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہی کہ بینائی جاتی رہنی بطور سبب انگیزی کے ہی یعنے اسنے ایک سبب پیدا کیا جس سے آنکھ کی بینائی جاتی رہی- اور سبب انگیزی مین قصاص نہین واجب ہوتا ہی بخلاف اسکے جب زخم ساری ہوکر جان جانے تک نوبت پہونچاوے کہ وہان یہ بات نہین ہی اسواسطے کہ زخم اول باقی نہین رہتا ہی تو دوسرا اثر یعنے جان جانا اپنی حالت سابقہ سے بدلکر ارتکاب فعل ہوگیا **ف** گویا اسنے ابتداء سے یہی کیا کہ اسکو قتل کر دیا تو موجب قصاص ہی- قال ولو کسر بعض السن فسقطت فلا قصاص الا علی روایۃ ابن سماعۃ- اور اگر کسی کا تھوڑا دانت توڑ دیا پس باقی گر گیا تو قصاص نہین ہی سوائے بروایت ابن سماعہ رح **ف** کہ ابن سماعہ رح کی روایت پر قصاص لیا جاوے کیونکہ سرایت ایسے امر کی جانب متعدی ہوئی کہ اسکا قصاص ممکن نہین ہی تو بقول امام محمد رح توڑنے والے کا دانت قصاصاً توڑا جاوے- ولو اوضحہ موضحتین فتاکلتا فہو علی الروایتین ہاتین- اور اگر اسنے دوسرے کے سر مین دو زخم موضحہ پہونچائے پس دونون بوجہ آکلہ پیدا ہو جانے کے سڑکر ایک مین مل گئے تو اسکا حکم بھی انھین دونون روایتون پر مختلف ہی **ف** یعنی بروایت مشہورہ و بروایت ابن سماعہ رح- قال ولو قلع سن رجل فنبتت مکانہا اخری سقط الارش فی قول ابی حنیفۃ رح وقالا علیہ الارش کاملا لان الجنایۃ قد تحققت والحادث نعمۃ مبتداۃ من اللہ تعالی- اور اگر خطاً سے ایک شخص کا دانت اکھاڑا پس بجائے اسکے دوسرا جم آیا تو امام ابو حنیفہ رح کے قول مین اسکا جرمانہ ساقط ہوگیا اور صاحبین رح نے فرمایا کہ مجرم پر جرمانہ کامل ہی اسواسطے کہ جرم پورا ہوچکا اور یہ نیا دانت اللہ تعالی کی طرف سے نئی نعمت ہی- ولہ ان الجنایۃ انعدمت معنی فصار کما اذا قلع سن صبی فنبتت لا یجب الارش بالاجماع لانہ لم یفت علیہ منفعۃ ولا زینۃ- اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ جرم مذکور در حقیقت نیست و نابود ہوگیا پس ایسا ہوا کہ جیسے کسی طفل کا دانت اکھاڑا پس بجائے اسکے جم آیا تو بالاتفاق جرمانہ واجب نہین ہوتا ہی اسواسطے کہ مجرم نے اسکی کوئی منفعت یا زینت زائل نہین کی **ف** اور اس دلیل مین تردد یہ ہی کہ طفل کا دانت گویا گرنے کے واسطے تھا تو اسنے معرض زوال کو زائل کر دیا برخلاف جوان کے کہ اسکے دانت نہین گرتے ہین اور اگر گرے تو نہین جمتے ہین پس جم آنا نعمت ابتدائی ہی مگر آنکہ کہا جاوے کہ جم جانے کے بعد ہی کلام ہی تو طفل و جوان برابر ہوگئے- وعن ابی یوسف رح انہ تجب حکومۃ عدل لمکان الالم الحاصل- اور امام ابو یوسف رح سے ایک روایت ہی کہ باوجود جمنے کے دانت کا جرمانہ نہین مگر حکومت عدل اسوجہ سے واجب ہی کہ اکھاڑنے والے کے فعل سے درد حاصل ہوا تھا- ولو قلع سن غیرہ فردہا صاحبہا فی مکانہا ونبت علیہ اللحم فعلی القالع الارش بکمالہ لان ہذا مما لا یعتد بہ اذ العروق لا تعود- اور اگر ایک نے دوسرے کا دانت اکھاڑ دیا پس مظلوم نے اس

Marfat.com

دانت کو اپنی جگہ رکھ لیا اور اسپر گوشت جم آیا تو اُکھاڑنے والے پر پورا جرمانہ واجب ہے اسواسطے کہ اس دانت کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ رگین دوبارہ نہیں جم سکتی ہین۔ وكذا اذا قطع اذنه فالصقها فالتحمت لانها لا تعود الى ما كانت عليه۔ اور اسی طرح اگر کسی کا کان کاٹ لیا پس مظلوم نے اسکو جوڑ لیا پس اسپر گوشت جم گیا تو بھی ظالم اسکی دیت کا ضامن ہے اور اسطرح جوڑ جانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اسواسطے کہ وہ جیسا تھا ویسا ہی نہیں ہو سکتا۔ ومن نزع سن رجل فانتزع المنزوعة سنه سن النازع فنبتت سن الاول فعلى الاول لصاحبه خمس مائة درهم اگر زید نے بکر کا دانت اکھاڑا پس بکر نے جسکا دانت اُکھاڑا گیا ہے قصاص میں زید کا دانت اکھاڑا پھر بکر کا دانت جم آیا تو بکر پر زید کے واسطے پانچ سو درم ارش لازم ہوگا۔ لانه تبين انه استوفى بغير حق۔ اسواسطے کہ یہ امر ظاہر ہو گیا کہ بکر نے زید سے جو قصاص لیا وہ بلا حق واقع ہوا۔ لان الموجب فساد المنبت ولم يفسد حيث نبتت مكانها اخرى فانعدمت الجناية۔ اسواسطے کہ موجب قصاص یہ کہ ظالم نے منبت کو خراب کر دیا کہ دانت نہین جم سکتا حالانکہ یہ فساد نہین ہوا کیونکہ بجاے اسکے دوسرا دانت جم آیا تو جرم نا دار د ہو گیا۔ ولهذا يستانى حولا بالاجماع۔ اور اسی وجہ سے بالاتفاق ایک سال تک مہلت دی جاتی ہے ف۔ تاکہ ظاہر ہو کہ منبت خراب ہو گیا ہے۔ وكان ينبغي ان ينتظر الناس في ذلك للقصاص الا ان في اعتبار ذلك تضييع الحقوق فاكتفينا بالحول لانه تنبت فيه ظاهرا۔ حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ قصاص کے لیے اس بارہ مین یہان تک انتظار کیا جاتا کہ اچھے ہونے سے مایوسی ہو جاتی لیکن اسکے اعتبار کرنے مین لوگون کی تضییع حقوق تھی پس ہمنے صرف ایک سال تک انتظار کا اعتبار کیا کیونکہ اسمین بظاہر مایوسی معلوم ہو جاتی ہے۔ فاذا مضى الحول ولم تنبت قضينا بالقصاص واذا نبتت تبين انا اخطأنا فيه والاستيفاء كان بغير حق۔ پس جب سال گزر گیا اور دانت نہین جما تو ہم قصاص کا حکم دینگے اور جب دانت جم آیا تو ظاہر ہوا کہ ہمنے حکم مین خطا کی اور قصاص حاصل کرنا بغیر حق واقع ہوا ف۔ اگر کہا جاوے کہ اگر ناحق ہوتا تو پھر مظلوم سے قصاص لیا جاتا۔ جواب یہ کہ قصاص تو ناحق واقع ہوا۔ الا انه لا يجب القصاص للشبهة فيجب المال۔ لیکن اتنی بات ہے کہ شبہہ کی وجہ سے قصاص واجب نہو گا بلکہ مال واجب ہوگا۔

قال ولو ضرب انسان سن انسان فتحركت يستانى حولا ليظهر اثر فعله۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے دانت مین مارا جس سے وہ ہلنے لگا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائیگی تاکہ اُسکے فعل کا اثر ظاہر ہو ف۔ کہ دانت جم گیا یا اُکھڑ گیا۔ فلو اجله القاضي سنة ثم جاء المضروب وقد سقطت سنه فاختلفا قبل السنة فيما سقط بضربه فالقول للمضروب ليكون التاجيل مفيدا۔ پس اگر قاضی نے اسکو ایک سال کی مہلت دی پھر مضروب آیا درحالیکہ اسکا دانت گرا ہوا تھا پس سال سے پہلے جو اسکی ضرب سے گرا اسمین دونون نے اختلاف کیا تو مضروب کا قول معتبر ہوگا تاکہ میعاد لگانا مفید ہو ف۔ یعنی قبل سال کے مضروب نے کہا کہ اسکی ضرب سے میرا دانت ساقط ہوا اور ضارب نے کہا کہ نہین بلکہ دوسرے شخص کی ضرب سے گرا تو مضروب کا قول قبول ہے اسواسطے کہ میعاد اسی واسطے لگائی گئی تھی کہ اسکے فعل کا اثر ظاہر ہو پس اگر قول مذکور قبول نہو تو میعاد کا کچھ فائدہ نہو۔ وهذا بخلاف ما اذا شجه موضحة فجاء وقد صارت منقلة فاختلفا حيث يكون القول قول الضارب لان الموضحة لا تورث المنقلة اما التحريك فيؤثر في السقوط فافترقا۔ اور یہ حکم برخلاف ایسے واقعہ کے کہ ایکنے دوسرے کو زخم موضحہ پہونچایا تھا پھر مضروب آیا درحالیکہ اسکا زخم منقلہ ہو گیا پس ضارب و مضروب نے اختلاف کیا تو ضارب کا قول قبول ہوگا اسواسطے کہ زخم موضحہ سے منقلہ نہین ہوتا ہے اور ہلا دینے سے تو اس سے دانت گر جاتا ہے پس دونون مین فرق ظاہر ہو گیا۔

Marfat.com

وان اختلفا فی ذلک بعد السنۃ فالقول للضارب لانہ ینکر اثر فعلہ وقد مضی الاجل الذی وقتہ القاضی لظہور الاثر فکان القول للمنکر۔ اور اگر سال گزرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا ہو تو ضارب کا قول قبول ہوگا اسواسطے کہ وہ اپنے فعل کے اثر سے انکار کرتا ہے حالانکہ وہ میعاد جو قاضی نے اسکا اثر فعل ظاہر ہونے کے واسطے مقرر کی تھی گزر چکی تو منکر ہی کا قول قبول ہوگا۔ ولو لم یسقط لاشئ علی الضارب۔ اور اگر مضروب کا دانت نہیں گرا تو ضارب پر کچھ واجب نہوگا۔ وعن ابی یوسف رح انہ تجب حکومۃ عدل للالم۔ اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ ضرب کے درد کے واسطے حکومت عدل واجب ہے۔ وسنبین الوجہین بعد ہذا ان شاء اللہ تعالیٰ اور ہم ان دونوں صورتوں کو آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ ولو لم تسقط لکنہا اسودت یجب الارش فی الخطاء علی العاقلۃ وفی العمد فی مالہ ولا یجب القصاص لانہ لا یمکنہ ان یضربہ ضربا تسود منہ۔ اور اگر مضروب کا دانت ساقط نہوا لیکہ سیاہ پڑگیا تو خطا کی صورت میں مددگار برادری پر جرمانہ واجب ہوگا اور فعل عمد کی صورت میں مجرم کے مال میں دیت واجب ہوگی اور قصاص اسوجہ سے واجب نہوگا کہ مضروب سے ایسی چوٹ لگانا ممکن نہیں جس سے ضارب کا دانت سیاہ پڑجاوے۔ وکذا اذا کسر بعضہ واسود الباقی لا قصاص لما ذکرنا وکذا لو احمر او اخضر۔ اور اسی طرح اگر تھوڑا دانت توڑا اور باقی سیاہ پڑگیا تو بھی بوجہ مذکورہ بالا اسپر قصاص نہیں ہے اور اسی طرح وہ دانت سرخ یا سبز ہوگیا تو بھی یہی حکم ہے۔ قال ومن شج رجلا فالتحمت ولم یبق لہا اثر ونبت الشعر سقط الارش عند ابی حنیفۃ رح لزوال الشین الموجب۔ اگر کسی نے دوسرے کے سر میں خطاء سے زخم ہونچایا پھر وہ زخم بھر آیا اور اسکا اثر باقی نہیں رہا اور بال جم گئے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جرمانہ ارش ساقط ہوگیا اسواسطے کہ عیب جو موجب جرمانہ تھا زائل ہوگیا۔ وقال ابو یوسف رح یجب علیہ ارش الالم وہو حکومۃ عدل لان الشین ان زال فالالم الحاصل ما زال فیجب تقویمہ۔ اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ ظالم پر درد کا جرمانہ واجب ہے اور یہ حکومت عدل ہے اسواسطے کہ عیب اگر زائل ہوا تو زخم کی وجہ سے جو درد ہوا تھا وہ زائل نہیں ہوا تو اسکی قیمت لگانا واجب ہے۔ وقال محمد علیہ اجرۃ الطبیب وثمن الدواء لانہ انما لزمہ اجرۃ الطبیب وثمن الدواء لفعلہ فصار کانہ اخذ ذلک من مالہ الا ان ابا حنیفۃ رح یقول ان المنافع علی اصلنا لا تتقوم الا بعقد او بشبہۃ۔ اور امام محمد رح نے فرمایا کہ ظالم پر طبیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہوگی یعنی زخمی نے جو کچھ طبیب کو دیا ہے یا دوا کی قیمت دی ہے وہ ضارب سے پاویگا اسواسطے کہ مضروب کو طبیب کی اجرت و دوا کی قیمت اسی ضارب کے فعل جرم سے لازم آئی پس گویا ظالم مجرم نے اسقدر مال اسکے مال سے ظلماً چھین لیا لیکن امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ ہمارے اصول پر منافع کا قیمتی ہونا صرف بذریعہ عقد یا شبہہ کے ہوتا ہے ف۔ حتی کہ غلام ومکان وغیرہ کے منافع بعقد اجارہ متقوم ہوتے ہیں اور عورت کی بضع بذریعۂ عقد نکاح کے متقوم ہوتی ہے اور اگر کسی عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی تو اسکا مہر المثل بوجہ شبہہ کے لازم آتا ہے۔ ولم یوجد فی حق الجانی فلا یغرم شیئا۔ اور مجرم مذکور کے حق میں عقد یا شبہہ کچھ نہیں پایا گیا تو وہ کچھ بھی ضامن نہوگا۔ قال ومن ضرب رجلا مائۃ سوط فجرحہ فبرء منہا فعلیہ ارش الضرب معناہ اذا بقی اثر الضرب فاما اذا لم یبق اثرہ فہو علی اختلاف قد مضی فی الشجۃ الملتحمۃ۔ اگر ایک نے دوسرے کو سو کوڑے مار کر مجروح کیا پھر مجروح اس جراحت سے اچھا ہوگیا تو مارنے والے پر اسکا جرمانہ واجب ہے۔ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ ارش واجب ہونا اسوقت ہے کہ ضرب کا اثر باقی رہا ہو۔ اور اگر اثر باقی نہیں رہا تو حکم اس اختلاف پر ہے جو شجہ ملتحمہ میں مذکور ہوا ف۔ یعنی زخم سر بالکل بھر آیا اور نشان باقی نہیں رہا

اور بال جم گئے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ضارب پر کچھ نہیں ہی اور ابو یوسف رح کے نزدیک درد کے واسطے حکومت عدل واجب ہی اور امام محمد رح کے نزدیک طبیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہی اور حاصل کتہ یہ کہ ہمارے نزدیک زخمی کے واسطے فی الفور قصاص نہیں بلکہ انتظار کیا جاوے پس تین حال سے خالی نہیں۔ ایک یہ کہ وہ سرایت زخم سے مر جائیگا تو قصاص لیا جائیگا۔ دوم یہ کہ اچھا ہوا تو وہ دو حال سے خالی نہیں ایک یہ کہ اثر باقی رہا اور دوم یہ کہ بالکل نشان نہیں رہا تو اس صورت میں قصاص ممکن نہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ اسکی مارسے وہ بھی ضرور اسی طرح اچھا ہو جاوے اور جرمانہ کی بھی وجہ نہیں کیونکہ عیب باقی نہیں رہا اور یہ رائے ابو حنیفہ رح ہی اور ابو یوسف رح کے نزدیک درد کا عوض لازم ہی جو اہل عدل کی حکومت سے طی ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک طبیب و دوا کی قیمت لازم ہی اور اثر باقی ہونے کی صورت میں ارش و جرمانہ لازم ہی جیسے بیان مذکور ہی۔ قال ومن قطع ید رجل خطأ ثم قتله قبل البرء فعلیه الدیة وسقط ارش الید لان الجنایة من جنس واحد والموجب واحد وهو الدیة وانها بدل النفس بجمیع اجزائها فدخل الطرف فی النفس کانه قتله ابتداء۔ اگر ایک نے دوسرے کا ہاتھ خطاء سے کاٹ ڈالا مثلاً زید نے بکر کا ہاتھ خطاء سے کاٹ ڈالا پھر اچھا ہونے سے پہلے اسنے بکر کو قتل کر دیا یعنی خطاء سے قتل کیا یعنی پہلا ہاتھ کاٹنا بھی چوک و غلطی سے واقع ہوا پھر دھوکے و خطا میں بکر اسکے ہاتھ سے قتل ہو گیا حالانکہ وہ ابھی ہاتھ کے زخم سے اچھا نہیں ہوا تھا تو زید پر اسکی دیت واجب ہوگی اور ہاتھ کا جرمانہ ساقط ہو گیا اسواسطے کہ دونوں جرم ایک ہی جنس کے ہیں یعنی دونوں خطاء سے واقع ہوئے ہیں اور جو چیز اس سے لازم آئی ہی واحد ہی اور وہ دیت ہی یعنی کوئی فعل موجب قصاص نہیں بلکہ موجب مال ہی پھر دیت کاملہ تو نفس کا عوض مع جمیع اجزاء ہی تو یہ ہاتھ بھی نفس میں داخل ہو گیا (یعنی مکرر ہاتھ کی دیت لازم نہوگی) پس ایسا ہوا کہ گویا زید نے اسکو ابتداء سے قتل کیا تھا۔

ف۔ اور اس صورت میں صرف دیت لازم ہی پس ہاتھ کا جرمانہ لازم نہوگا۔ قال ومن جرح رجلا جراحة لم یقتص منه حتی یبرأ وقال الشافعی رح یقتص منه فی الحال اعتبارًا بالقصاص فی النفس وهذا لان الموجب قد تحقق فلا یعطل ولنا قوله علیه السلام یستأنی فی الجراحات سنة ولان الجراحات یعتبر فیها مآلها لا حالها لان حکمها فی الحال غیر معلوم فلعلها تسری الی النفس فیظهر انه قتل وانما یستقر الامر بالبرء۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو مجروح کیا تو جارح سے ابھی قصاص نہیں لیا جائیگا یہاں تک کہ وہ اچھا ہو جاوے یا مر جاوے اور یہی قول مالک و احمد و اکثر علماء ہی بلکہ ابن المنذر رح نے کل علماء جن سے علم محفوظ ہی یہی قول بیان کیا ہے) اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ جیسے قصاص نفس فی الحال لیا جاتا ہی اسی قیاس پر جرح کا قصاص بھی فی الحال لیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ موجب قصاص تو متحقق ہو گیا پس موجب کو عمل دلایا جائیگا اور معطل نہیں چھوڑا جائیگا اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جراحات میں ایک سال تاخیر و انتظار کیا جائیگا۔ اور دلیل قیاسی یہ کہ جراحات میں فی الحال کا اعتبار نہیں بلکہ انجام کا اعتبار ہی اسواسطے کہ فی الحال اسکا حکم معلوم نہیں ہی شاید وہ زخم بڑھکر جان ہلاک کرنے تک پھیل جاوے تو ظاہر ہوگا کہ یہ فعل جرح نہیں بلکہ قتل ہی اور یہ امر مستقر جبھی ہوگا کہ مجروح اچھا ہو جاوے۔

ف۔ تب معلوم ہوگا کہ قتل نہیں بلکہ جیسے ابتداء میں جرح تھا انجام میں بھی جرح ہی اور اگر مرے تو قصاص نفس ہی اور اگر اول سے مثلاً زخم سر کا قصاص لے لیا جاوے پھر مجروح مر جاوے تو بعد قصاص جرح کے اسکو قصاص نفس میں قتل کیا جائیگا پس مجرم پر مکرر قصاص واقع ہوگا اور یہ قصاص سے زائد ہی۔ پھر جو حدیث شیخ مصنف رح نے ذکر کی اسکے طرق و اسانید میں اصحاب تخریجات نے طول دیا اور مترجم بقدر ضروری مفید کے بیان کرتا ہی جہاں تک نظر پڑی

Marfat.com

پس واضح ہو کہ اس حدیث کو امام طحاوی رحمہ نے شرح الآثار میں بطریق عنبسہ بن سعید عن الشعبی عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعاً
روایت کیا تنقیح میں کہا کہ اسکے اسناد صالح ہیں اور طحاوی رحمہ نے یحییٰ بن ابی انیسہ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ
مرفوعاً روایت کیا۔ اور کہا کہ یحییٰ بن سعید القطان رحمہ نے یحییٰ بن ابی انیسہ کو محمد بن اسحٰق سے بہتر اور امام زہری رحمہ فرمایا۔ مترجم
کہتا ہے کہ وجہ استدلال یہ ہے کہ قول یحییٰ بن سعید رحمہ سے یہ صریح ثبوت ہوا کہ وہ محمد بن اسحٰق سے کم نہیں پس اگر یحییٰ رحمہ کے نزدیک محمد
بن اسحٰق کذاب ہے تو اس سے بہتر ہوگا اور اگر غیروں کے نزدیک محمد بن اسحٰق ثقہ ہے تو بہتر ہوگا اور یہ یحییٰ بن ابی انیسہ سے استدلال
کے واسطے کافی ہے۔ اور دارقطنی وغیرہ نے تسلیم کیا کہ اس باب میں مرسل صحیح ہے اور شک نہیں کہ وہ اثبات کے واسطے کافی ہے
اور دارقطنی نے سنن میں حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ باسناد صالح روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
تا صحت قصاص سے منع فرمادیا۔ پس دوسری روایت میں جو فی الحال قصاص بنا مذکور ہے وہ منسوخ ہو گیا یعنے ایک مجروح نے
فی الحال قصاص چاہا تھا اور آپ نے تاخیر دلوائی مگر اسنے ہٹ کی دوبارہ پھر اسکی ٹانگ لنگڑی ہو گئی اور جس سے قصاص
لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا تو پھر اسنے دعویٰ کیا کہ میرا حق دلوایا جاوے پس آپ نے فرمایا کہ تو نے نافرمانی کی اسکا نقصان کھو دیا
ایک روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے دور کیا اور آپ نے حکم دیا کہ آئندہ سے اچھے ہونے کے بعد قصاص لیا جاوے
کما رواہ احمد وغیرہ بخاری رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث کئی وجہ سے مروی ہے اور قوی ہے لیکن اسمیں ایسا امر مذکور ہے کہ جس سے
منسوخ ہوجانے پر دلیل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ امر ظاہر ہے بلکہ دارقطنی رحمہ نے ناسخ جملہ منفرد روایت کیا اور ابن جریج عن عمرو
بن شعیب منفرد نہیں بلکہ متابعت ایوب رحمہ وغیرہم بروایت دارقطنی وغیرہ موجود ہے اور ہمارے اصول پر انقطاع قدح کرنیوالا
نہیں ہے۔ بالجملہ حدیث مذکور حضرت جابر رضہ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوعاً مروی ہے اور دارقطنی وغیرہ نے مرسل
کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے اور اصول حنفیہ و جمہور علماء پر مرسل حجت صحیح ہے اور ابن عبدالبر رحمہ نے دعویٰ کیا کہ امام شافعی رحمہ
سے پیشتر علماء متفق تھے کہ مرسل حجت ہے پھر بعد اسکے اختلاف پیدا ہوا ہے۔ رہا کلام اسکے متصل ہونے میں تو تلخیص یہ کہ جابر
رضی اللہ عنہ سے ابوالزبیر و شعبی و عمرو بن دینار رحمہ روایت کرتے ہیں اور ان تینوں میں سے ہر ایک سے روایت
کرنے والے اس تفصیل سے ہیں کہ ابوالزبیر سے ایک راوی یزید بن عیاض ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ ضعیف متروک ہے
یہی مالک و یحییٰ و احمد بن صالح و ابوحاتم وغیرہم سے مروی ہے۔ ۲۔ یحییٰ بن ابی انیسہ کما رواہ الطحاوی اور اوپر مذکور ہوا
۳۔ عبداللہ بن لہیعہ اور راجح یہ کہ وہ حسن الحدیث ہے اور متابعات دیگر بھی ہیں۔ چنانچہ دارقطنی نے یعقوب بن عطاء
کی متابعت ضعیف سے روایت کی اور علاوہ یعقوب کے اس اسناد میں عبداللہ بن عبداللہ الاموی ہے اور اسمیں
اختلاف ہے حتیٰ کہ ابن حبان رحمہ نے اسکو ثقات میں لکھا اور کہا کہ اپنی روایت میں اختلاف کیا جاتا ہے یعنے اسکی روایت
سے مخالفت ہوتی ہے یہ سب تو ابوالزبیر رحمہ کی طرق ہیں۔ شعبی رحمہ سے ۱۔ عنبسہ بن سعید رحمہ نے۔ بروایت طحاوی رحمہ
۲۔ مجالد رحمہ نے بروایت بزار رحمہ۔ اور ان دونوں میں کلام ہے لیکن ایسا کلام ہے کہ متعدد طرق سے درجہ حسن تک پہنچ گیا
حتیٰ کہ مجالد رحمہ سے اصحاب صحاح نے روایت کی ہے۔ رہا بیان عمرو بن دینار رحمہ تو ابن ابی شیبہ رحمہ نے ابن علیہ عن ایوب
عن عمرو بن دینار۔ روایت کی اور دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ ابوشیبہ کے دونوں پسر اسمیں خطا کر گئے کہ
انہوں نے مرفوع روایت کی حالانکہ احمد وغیرہ نے ابن علیہ عن ایوب عن عمرو بن دینار۔ مرسل روایت کی اور یہی
محفوظ ہے۔ اور شیخ عبدالحق رحمہ نے اسکو تسلیم نہیں کیا کیونکہ بعض ثقات نے اگر حفظ کے ساتھ متصل روایت کیا اور
دوسروں نے مرسل روایت کیا تو اسمیں کچھ خرابی نہیں ہے اور دارقطنی رحمہ نے مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج عن عمرو
بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ پھر بعد اسکے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے جرح کے قصاص سے

Marfat.com

منع فرمادیا یہان تک کہ منتہی ہو۔ مین کہتا ہون کہ اسناد مسلم بن خالد الزنجی درجۂ حسن تک ہے۔ رہا بیان حدیث عمرو بن شعیب
عن ابیہ عن جدہ تو یہ بھی صالح ہے بلکہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے احسن ہے اسکو امام احمد و دارقطنی وغیرہ نے روایت کیا
کہ ایک شخص نے دوسرے کے گھٹنے مین قرن مارا پس اسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قصاص کی درخواست کی تو
آپ نے فرمایا کہ جلدی مت کر یہان تک کہ اچھا ہو جاوے مگر اُسنے قصاص ہی پر ہٹ کی کہ فی الحال لیا جاوے پس آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو قصاص دلوا دیا پھر جس سے قصاص لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا اور یہ شخص جسکے واسطے قصاص
لیا گیا تھا لنگڑا ہو گیا پس اس شخص نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین تو لنگڑا ہو گیا اور میرا ساتھی یعنی جسنے مجھے مارا تھا وہ
اچھا ہو گیا پس آپ نے فرمایا کہ کیا مین نے تجھسے نہین کہا تھا کہ انتظار کر لیکن تو نے میرا کہنا نہین مانا پس اللہ تعالیٰ نے تجھے
دور کیا اور تیرا لنگ باطل ہو گیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ قصاص نہ لیا جاوے یہان تک کہ زخم
اچھا ہو جاوے اور یہ اسناد حسن ہے اور اگر منقطع ہو تو بھی ہمارے نزدیک مضر نہین ہے اور یہ روایت مرسل بھی صحیح ہے۔
بالجملہ مرسلات متعددہ خود صحیح ہین۔ اپکا حجت حدیث صحیح ہے اور قیاس بھی مفید ہے واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ **قال وکل
عمد سقط القصاص فیہ بشبہۃ فالدیۃ فی مال القاتل وکل ارش وجب بالصلح فہو فی مال القاتل**
اور جب قتل عمد مین بوجہ شبہہ کے قصاص ساقط ہو لیکن دیت لازم آئی تو یہ دیت قاتل کے مال مین واجب ہو گی
مددگار برادری پر نہ ہوگی جیسے قصاص عمدی کا تاوان انپر نہین ہوتا ہے اور ہر ارش جو بصلح واجب ہوا ہو وہ بھی
قاتل کے مال مین ہے۔ **لقولہ علیہ السلام لا تعقل العواقل عمدا الحدیث**۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ عاقلہ کسی عمد کو نہین اٹھاتی ہے **ف**۔ اور نہ صلح کو اور نہ اعتراف کو اور نہ جو مملوک نے جنایت کی
رواہ محمد رح فی الآثار عن ابن عباس موقوفا ورواہ البیہقی عن الشعبی قولہ۔ پس یہ حدیث مرفوع نہین ہے اور بعض نے زیادہ
کیا کہ عاقلہ ارش موضحہ سے کم۔ یعنی یہ بھی مددگار برادری پر نہین ہے۔ **وہذا عمد**۔ اور یہ قتل بھی عمد ہے **ف**۔ تو اسکو
بھی مددگار برادری نہین اٹھاویگی۔ پس معلوم ہوا کہ شبہہ سے قصاص ساقط ہو کر جو مال واجب ہوا یا جو ارش بوجہ
صلح واجب ہوا ہو دونون برابر ہین۔ **غیر ان الاول یجب فی ثلث سنین لانہ مال وجب بالقتل ابتداء
فاشبہ شبہ العمد والثانی یجب حالا لانہ مال وجب بالعقد فاشبہ الثمن فی البیع** صرف اتنا فرق ہے کہ
جو مال بوجہ سقوط قصاص کے واجب ہوا وہ قاتل پر تین سال مین واجب الادا ہو گا اسواسطے کہ یہ ایسا مال ہے جو بوجہ قتل
کے ابتداء واجب ہوا تو شبہ عمد کے مشابہ ہو گیا اور صلح کا ارش فی الحال واجب الادا ہو گا اسواسطے کہ یہ ایسا مال ہے
جو بوجہ عقد کے واجب ہوا تو ثمن بیع کے مشابہ ہو گیا۔ **قال واذا قتل الاب ابنہ عمدا فالدیۃ فی مالہ فی ثلث سنین
وقال الشافعی تجب حالۃ لان الاصل ان ما یجب بالاتلاف یجب حالا والتاجیل للتخفیف فی الخاطی و
ہذا عامد فلا یستحقہ ولان المال وجب جبرا لحقہ وحقہ فی نفسہ حال فلا ینجبر بالمؤجل**۔ اور اگر باپ نے اپنے
پسر کو عمداً قتل کیا تو اسکی دیت باپ کے مال مین تین سال مین واجب الادا ہے اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ فی الحال
واجب الادا ہے اسواسطے کہ اصل یہ ہے کہ جو مال بوجہ تلف کرنے کے واجب ہو وہ فی الحال واجب ہوتا ہے اور میعاد دینا
خطاکار مین تخفیف کی وجہ سے ہوتا ہے اور باپ تو عمداً قاتل ہے تو وہ اس میعاد کا مستحق نہ ہو گا اور اس دلیل سے کہ مال تو مقتول
کا نقصان حق پورا کرنے کے واسطے واجب ہوتا ہے اور پسر مقتول کا حق درواقع فی الحال واجب الادا ہے کیونکہ بہتا ہے تو
میعادی سے اسکا جبر نقصان نہین ہو گا۔ **ولنا انہ مال واجب بالقتل فیکون مؤجلا کدیۃ الخطاء وشبہ العمد**
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مذکور بوجہ قتل کے واجب ہے تو دیت خطاء اور دیت شبہ العمد کی طرح یہ بھی میعادی ہو گا

وہذا لان القیاس یابی تقوم الآدمی بالمال لعدم التماثل والتقویم ثبت بالشرع - اور بات یہ ہی کہ قیاس
اسکو مقتضی نہین کہ آدمی کا اندازہ قیمت بمال ہو کیونکہ آدمی و مال مین مساوات نہین ہی اور تقویم بذریعۂ شرع ثابت ہوئی ہی
ف - یعنی قیاس کے خلاف اس امر کو شرع نے کسی حکمت خاص سے متقوم کیا ہی تو مورد شرع ہی تک رہیگا - وقد
ورد بہ مؤجلا لا معجلا فلا یعدل عنہ لاسیما الی زیادۃ - اور حال یہ کہ شرع کا ورود اسکے حق مین میعادی واقع ہوا
نہ فی الحال تو شرع سے عدول نہوگا خصوص بجانب زیادت ف - یعنی ہمکو یہ امر شرع سے معلوم ہوا کہ خونبہا یعنے
مقتول کی قیمت خون بقدر دیت دی جاوے تو ہم قیاس کو چھوڑ کر شرع پر مدار رکھتے ہین اور جسطرح ورود ہی اسی پر عمل
کرتے ہین اور اس سے عدول نہین کرتے ہین خصوص شرع کی تقویم پر زیادتی کرنا ہرگز روا نہین ہی کیونکہ اسمین عدول مع
سختی ہی حالانکہ کمی بھی عدول غیر جائز ہی - بالجملہ مقدار مین کمی بیشی یا بصفت نقد یا میعادی مین تغیر نہین جائز ہی - ولما
لم یجز التغلیظ باعتبار العمدیۃ قدرا لا یجوز وصفا - پس قتل عمد کے لحاظ سے جب دیت کی مقدار مین سختی نہین جائز ہی
تو وصف مین تغیر بھی نہین جائز ہی ف - پس میعادی سے فی الحال کرنا بھی روا نہوا - خلاصہ یہ کہ دیت کا جو طریقہ
شرع مین وارد ہی وہ جیسے اوروں کے حق مین ہی اسی طرح باپ کے حق مین رہیگا کیونکہ اسمین قیاس کو دخل نہین ہی
تو ہم تغیر نہین کر سکتے ہین اور تغیر کبھی آسانی کی طرف ہوتا ہی اور کبھی سختی کی طرف ہوتا ہی پس سختی کا تغیر زیادہ مذموم ہی
جیسے زانی کو سو کوڑے کی جگہ دو سو مارنا اگرچہ کمی مین تغیر جائز ہو لیکن اس سے آسان ہی اور یہان دیت مین سختی کا تغیر
یہ کہ فی الحال واجب کہون فافہم - م - وکل جنایۃ اعترف بہا الجانی فہی فی مالہ ولا یصدق علی عاقلتہ
لما روینا ولان الاقرار لا یتعدی المقر لقصور ولایتہ عن غیرہ فلا یظہر فی حق العاقلۃ - اور ہر ایک جنایت
جسکا مجرم نے خود اقرار کر لیا ہو تو یہ جرمانہ خود مجرم کے مال پر ہوگا اور مددگار برادری پر اسکے اقرار کی تصدیق نہوگی - بدلیل
حدیث مذکورہ بالا یعنی قول ابن عباسؓ و شعبی بروایت محمد رح وغیرہ - اور بدلیل آنکہ اقرار ایسی چیز ہی جو مقر سے متجاوز
ہوکر دوسرے پر نہین پڑتا ہی کیونکہ مقر کی ولایت دوسرون پر نہین ہی پس مددگار برادری کے حق مین یہ اقرار ظاہر نہوگا -
قال وعمد الصبی والمجنون خطأ وفیہ الدیۃ علی العاقلۃ وکذلک کل جنایۃ موجبہا خمس مائۃ فصاعدا
والمعتوہ کالمجنون - اور طفل و مجنون کا فعل عمد بھی خطا ہی اور اسمین اسکی مددگار برادری پر دیت واجب ہوتی ہی (کیونکہ
جنایت خطا کو مددگار برادری اٹھاتی ہی) اور اسی طرح ہر جرم کہ جس کا موجب پانچ سو درم یا زیادہ ہون وہ مددگار برادری
پر لازم ہوتے ہین اور معتوہ اس حکم مین مانند مجنون ہی - وقال الشافعی رح عمدہ عمد حتی تجب الدیۃ فی مالہ لانہ عمد
حقیقۃ اذ العمد ہو القصد غیر انہ تخلف عنہ احد حکمیہ وہو القصاص فیستحب علیہ حکمہ الآخر وہو الوجوب
علیہ - اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ مجنون و طفل و معتوہ مین سے ہر ایک کا عمدی جرم عمد ہی حتی کہ اسکے مال مین دیت
واجب ہوگی اسواسطے کہ وہ درحقیقت عمد ہی کیونکہ عمد یعنی قصد ہی سوائے اتنی بات کے کہ اس عمد سے اسکا دوسرا حکم
یعنی قصاص البتہ متخلف ہوا ہی عمد کے دو حکمون مین سے ایک حکم قصاص تو اسپر مترتب نہین ہوتا پس اسکا دوسرا حکم یعنے
مجرم عامد پر دیت ہونا اسپر مترتب کیا جائیگا - ولہذا تجب الکفارۃ بہ ویحرم عن المیراث علی اصلہ لانہما
یتعلقان بالقتل - اور اسی وجہ سے کہ عمد ہی اس قتل کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا اور مجرم اپنے مقتول کی میراث
سے محروم ہوتا ہی بنا بر اصل شافعی رح کے اسواسطے کہ یہ دونون متعلق بقتل ہین - ولنا ما روی عن علی رضی اللہ عنہ
انہ جعل عقل المجنون علی عاقلتہ وقال عمدہ وخطاؤہ سواء - اور ہماری دلیل نقلی یہ ہی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ
سے روایت ہی کہ آپ نے مجنون کی دیت اسکی مددگار برادری کے ذمہ رکھی اور فرمایا کہ مجنون کا فعل عمد و خطا دونون

یکساں ہیں **ف** یعنی عمد بھی خطا ہے لیکن بیہقی رح نے کہا کہ اسکی اسناد محض ضعیف ہے اور یہ معنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہیں بیہقی رح نے کہا کہ اسکی اسناد منقطع ہے غیر ازینکہ حنفیہ رح کے نزدیک یہ مضر نہیں ہے اسواسطے کہ حکم بن عتیبہ ثقہ ہیں۔ پس اگر مجنون کے حق میں یہ حکم ہو تو طفل کے حق میں بدرجۂ اولی ہوگا کیونکہ عقل شاہد ہے کہ ان دونوں میں عقل نہیں ہے۔ **ولان الصبی مظنۃ المرحمۃ والعاقل الخاطی لما استحق التخفیف حتی وجبت الدیۃ علی العاقلۃ فالصبی وہو اعذر اولی بہذا التخفیف** ۔ اور دوسری دلیل عقلی یہ کہ طفل تو محل ترحم ہے اور عاقل بالغ نے اگر خطا سے قتل کیا ہو تو وہ مستحق تخفیف ہوتا ہے حتی کہ دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہوا کرتی ہے تو طفل جو عقل میں اس سے زیادہ معذور ہے بدرجۂ اولی اس تخفیف کا مستحق ہوگا **ف** اور یہ جو آپ نے کہا کہ مجنون وغیرہ کا عمدی فعل درحقیقت عمد ہے تو یہ صرف آپ کا خیال ہے۔ **ولا نسلم تحقق العمدیۃ فانہا تترتب علی العلم والعلم بالعقل والمجنون عدیم العقل والطفل قاصر العقل فانی یتحقق منہما القصد وصار کالنائم** ۔ اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ فعل عمد ہونا متحقق ہوگیا اسواسطے کہ عمدی ہونا تو جاننے پر موقوف ہے اور جاننا بذریعۂ عقل ہے حالانکہ مجنون میں عقل نداردا اور طفل میں محض ناقص ہے تو قصد عمدی ان دونوں کی طرف سے کہاں سے متحقق ہوگا اور مجنون و طفل کا حال مثل خوابیدہ کے ہوگیا **ف** کیونکہ جو شخص خواب میں کوئی حرکت کرے وہ بلا قصد ہے اسی واسطے نہ وہ دانست سے خالی ہے اور یہ جو آپ نے تجویز کیا کہ مجنون و طفل جس سے قتل سرزد ہوا اگر اسنے اپنے مورث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہے اور اسپر گناہ دور ہونے کے لیے کفارہ یعنی ایک مسلمان غلام یا لونڈی آزاد کرنا واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس بھی معقول نہیں ہے۔ **وحرمان المیراث عقوبۃ وہما لیسا اہل العقوبۃ** ۔ اور میراث سے محروم ہونا سزائے عقوبت ہے حالانکہ مجنون و طفل لائق عقوبت نہیں ہیں **ف** حتی کہ بالاتفاق انپر مرتد ہونے کی سزائے قتل وغیرہ جاری نہیں ہوتی ہے۔ **والکفارۃ کاسمہا ستارۃ ولا ذنب تسترہ لانہما مرفوعا القلم** ۔ اور کفارہ موافق اپنے نام کے گناہ ڈھانکنے والا ہوتا ہے حالانکہ مجنون و طفل کے پاس کچھ گناہ نہیں جسکو کفارہ ڈھانکے اسواسطے کہ مجنون و طفل دونوں مرفوع القلم ہیں **ف** چنانچہ حدیث کتاب الصلوۃ میں گزری۔ پس مجنون و طفل کے حق میں محرومی و کفارہ بھی نہیں ہے

فصل فی الجنین

یہ فصل جنین کے بیان میں ہے

ف جنین پیٹ میں جو بچہ ہو۔ چونکہ ج ن مادہ اخفاء ہے اور بچہ مخفی ہوتا ہے اسی واسطے اسکو جنین کہتے ہیں جیسے جن کیونکہ وہ آدمی کی نظر سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اور جنین قبل ولادت کے گویا اپنی ماں کا جزو ہے اور اسکے بعض احکام خاص ہیں لہذا بیان فرمایا۔ **قال واذا ضرب بطن امرأۃ فالقت جنینا میتا ففیہ غرۃ وہی نصف عشر الدیۃ قال رحمہ اللہ تعالی معناہ دیۃ الرجل وہذا فی الذکر وفی الانثی عشر دیۃ المرأۃ وکل منہما خمس مائۃ درہم** ۔ اگر کسی آدمی نے ایک عورت کے پیٹ میں مارا پس اسنے مردہ جنین ڈال دیا تو اسپر ایک غرہ واجب ہے اور وہ دسویں حصہ دیت کا نصف ہے۔ شیخ رحمہ اللہ تعالی نے کہا کہ معنی یہ کہ مرد کی دیت کا نصف عشر ہے اور یہ نرینہ میں ہے اور مونث میں عورت کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہے۔ پھر خواہ مرد کی دیت سے دسویں کا نصف ہو یا عورت کی دیت سے دسواں حصہ ہو دونوں میں سے ہر ایک پانچ سو درم ہے **ف** یعنی مرد کی دیت دس ہزار درم ہے تو دسویں کا نصف حصہ پانچ سو درم ہیں اور عورت کی دیت پانچ ہزار درم ہے تو اسکا دسواں حصہ پانچ سو درم ہے

Marfat.com

پس عورت کی دیت مرد سے نصف ہے۔ اور واضح ہو کہ پیٹ کی خصوصیت نہیں بلکہ صدمہ مقصود ہے جس سے حمل ساقط ہو جاوے جو پورے بچے کے حکم میں ہو حتی کہ اگر پیٹھ یا پہلو یا سر یا کسی عضو دیگر میں مارے جس سے حمل ساقط ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ کذا قیل۔ اور بہر حال یہ شرط معتبر ہے کہ اسی ضرب سے اسقاط حمل ہوا ور یہ سبب اسوقت کہ جنین مردہ ہوا اور عورت صحیح سالم رہے ورنہ عورت کے قتل کا حکم سابق میں جو مذکور ہو چکا ہے جاری ہوگا اور یہاں کلام صرف جنین میں ہے۔ والقیاس ان لا یجب شئی لانہ لم یتیقن بحیاتہ۔ اور قیاس یہ تھا کہ جنین کے بارہ میں کچھ واجب نہو اسواسطے کہ اسکی زندگی کا یقین نہیں ہوا ف کہ وہ پیٹ میں زندہ تھا جو صدمۂ ضرب سے مردہ ہوا۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ بظاہر حال وہ زندہ تھا۔ والظاہر لا یصلح حجۃ للاستحقاق۔ اور ظاہر حال اس لائق نہیں ہوتا کہ استحقاق کے واسطے حجت ہو ف جیسا کہ کتاب انقضاء وغیرہ میں اصول سے مذکور ہوا کہ ظاہر حال صرف اسواسطے کافی ہوتا ہے کہ اسکے ذریعہ سے دفع کیا جاوے اور اس لائق نہیں ہوتا کہ اسکے ذریعہ سے کوئی امر لازم کیا جاوے لیکن یہاں ہمنے قیاس مذکور ترک کیا اور استحساناً غرہ کا حکم دیا۔ وجہ الاستحسان ماروی عن النبی علیہ السلام انہ قال فی الجنین غرۃ عبد او امۃ قیمتہ خمس مائۃ ویروی او خمس مائۃ۔ دلیل استحسان وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آپ نے فرمایا کہ جنین کے حق میں غرہ ایک غلام یا باندی ہے جسکی قیمت پانچ سو درم ہوں اور روایت یوں بھی آئی کہ یا پانچ سو درم ہیں۔ فترکنا القیاس بالاثر۔ پس ہمنے قیاس مذکور کو بمقابلہ اس حدیث کے ترک کیا ف۔ و بیان حدیث بطور اختصار یہ کہ حضرت ابوہریرہ رض نے کہا کہ ہذیل کی دو عورتوں میں سے ایک نے دوسرے کو پھینک مارا پس وہ جنین ڈال گئی تو اسمین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غرہ غلام یا ولیدہ کا حکم فرمایا۔ رواہ مالک و محمد بن الحسن نے بعد روایت کے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ جب آزاد عورت کے پیٹ میں مارا کہ وہ مردہ بچہ ڈال گئی تو اسکی دیت میں غرہ ایک غلام یا باندی یا پچاس دینار یا پانچ سو درم یعنے دسوین حصہ دیت کا نصف ہے اور اگر وہ اونٹ والون میں ہو تو اس سے پانچ اونٹ لیے جاوین اور اگر بکریوں والا ہو تو سو بکریاں لی جاوین جو کہ دیت کے دسوین حصہ کا نصف ہے۔ انتہی۔ اور لیث بن سعد و یونس رح کی روایت میں ہے کہ ایک عورت نے دوسرے کے پیٹ میں پتھر پھینک مارا۔ کما فی البخاری و مسلم۔ اور ان دونون کے نام بھی مروی ہیں کہ ام عفیف نے ملیکہ کو مارا۔ کما رواہ احمد وغیرہ۔ اور آئندہ آتا ہے کہ مضروبہ عورت بھی مر گئی اور اسکی دیت کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ پھر ابراہیم نخعی رح سے روایت ہے کہ غرہ پانچ سو درم ہیں۔ اور ربیعہ رح نے کہا کہ پچاس دینار ہیں۔ رواہ ابو داؤد و شعبی رح کے موافق قول نخعی رح آیا۔ رواہ الحربی فی غریب الحدیث باسناد صحیح۔ اور قتادہ رح سے موافق قول ربیعہ رح آیا۔ رواہ عبدالرزاق۔ اور مالک رح نے ربیعہ سے روایت کی کہ غرہ پچاس دینار یا چھ سو درم ہیں۔ اور مالک رح نے کہا کہ غرہ جب واجب ہوتا ہے کہ پیٹ سے مردہ گر جاوے اور مین نے نہیں سنا کہ اسمین کسی نے خلاف کیا ہو اور اسی طرح اگر زندہ گرنے کے بعد مرے تو بلا خلاف اسمین پوری دیت ہے۔ اور اسمین نر و مادہ کا اعتبار بالاجماع ہے اور مالک رح نے کہا کہ جنین کی حیات یون ہی دریافت ہوگی کہ وہ رووے اور شافعی و جملہ فقہاء نے کہا کہ اگر حرکت و چھینک وغیرہ کسی فعل سے حیات کا یقین ہو تو اسکی موت سے بھی پوری دیت واجب ہوگی۔ اور شیخین کی حدیث ابوہریرہ رض دلالت کرتی ہے کہ عورت مضروبہ بھی مری حتی کہ اسکے دیت کا حکم فرمایا پس معلوم ہوا کہ شبہ العمد میں دیت کا حکم مددگار برادری پر ہوتا ہے اور واضح ہو کہ ظاہر لفظ سے وہم ہوتا ہے کہ عورت قاتلہ مر گئی ولیکن ابن حبان رح نے روایات متعددہ سے ثابت کیا کہ مراد یہ ہے کہ مقتولہ مری اور آپ نے اسکی میراث کا اسکی اولاد و شوہر کے واسطے حکم دیا اور قاتلہ کی مددگار برادری پر اسکی دیت واجب کی۔ مترجم

کہتا ہی کہ صحاح ستہ کی روایت اسکے منافی نہین ہی بلکہ حق یہ ہی کہ قاتلہ بھی مرگئی اور آپ نے قاتلہ کی میراث اسکی اولاد اور
شوہر کو دلائی اور جو دیت اسپر واجب تھی وہ اسکی مددگار برادری پر لازم کی یعنی آنکہ یہ دیت اس عورت کے مال سے نہین
لیجائیگی واللہ تعالیٰ اعلم م۔ وہو حجۃ علی من قدرہا بست مائۃ نحو مالک والشافعی۔ اور یہ حدیث اس عالم
پر حجت ہی جسنے غرہ کی مقدار چھ سو درم بیان کی جیسے امام مالک وشافعی رح ف ـــ لیکن مخفی نہین کہ روایات مذکورہ مین
یہ مقدار منصوص نہین ہی سوائے روایت طبرانی کے بسیاق واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اسمین تابعین سے اختلاف الروایات
ہمنے اوپر بیان کیا ہی۔ وہی علی العاقلۃ عندنا اذا کانت خمس مائۃ درہم۔ اور یہ غرہ اسکی مددگار برادری پر ہمارے
نزدیک لازم ہوگا جبکہ پانچ سو درم ہی ف ـــ کیونکہ پانچ سو درم سے کم البتہ مددگار برادری پر نہین ہوتا ہی۔ وقال
مالک فی مالہ لانہ بدل الجزء۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ یہ مارنے والے کے مال مین ہوگا اسواسطے کہ یہ جزو کا بدل
ہی ف ـــ یعنی عورت کا جزو یہ حمل تھا جسکا عوض یہ غرہ ہی تو مارنے والے پر ہی اور مخفی نہین کہ یہ حکم حدیث کے مخالف ہی
ولنا انہ علیہ السلام قضی بالغرۃ علی العاقلۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے غرہ کا حکم مددگار
برادری پر دیا ف ـــ اور یہ صریح روایت ابوداؤد مین بحدیث مغیرہ رض موجود ہی۔ القاری۔ ولانہ بدل النفس
ولہذا سماہ علیہ السلام دیۃ النفس حیث قال دوہ۔ اور اس دلیل سے کہ مال مذکور عوض جان ہی یعنی بچہ کی جان
کا عوض ہی اور اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو دیۃ النفس فرمایا چنانچہ کہا کہ تم لوگ اسکی دیت دو ف ـــ
تو اسکو دیت فرمایا۔ وقالوا اندی من لا صاح ولا استہل الحدیث۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے اس جماعت
نے جسکا معاملہ تھا کہا کہ کیا ہم دیت دین ایسی جان کی جو نہ چلایا اور نہ رویا آخر تک ف ـــ طبرانی رح نے ابوالملیح عن ابیہ
روایت کی کہ ہم مین ایک شخص حمل بن مالک تھا جسکے دو زوجہ تھین ایک ہذلیہ تھی اور دوسری عامریہ تھی پس ہذلیہ نے
عامریہ کے پیٹ مین خیمہ کی چوب ماری جس سے وہ مردہ بچہ ڈال گئی (یعنے خود بھی مرگئی) پس عامریہ کو لیکر آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور مین لائی اور اسکے ساتھ اسکا بھائی عمران بن عویمر تھا پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
واقعہ بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی دیت دو پس عمران نے کہا کہ یا رسول اللہ اندی من لا شرب ولا اکل ولا صاح ولا استہل
ومثل ہذا یطل۔ یعنی یا رسول اللہ کیا ہم ایسی چیز کی دیت دین جسنے نہ پیا اور نہ کھایا اور نہ رویا نہ چلایا ایسا تو ہدر کیا جاوے
پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنگلیون کی سجع بنانے سے معاف رکھ اور اسمین ایک غرہ غلام یا باندی ہی یا پانسو
درم یا گھوڑا یا ایک سو بیس بکریان ہین الخ۔ اسکی اسناد مین منہال بن خلیفۃ الکوفی مختلف فیہ ہی پس اس صورت مین حدیث
بدرجہ حسن ہوگی اور اسمین پانچ سو درم کی مقدار بھی مذکور رہی۔ اور اسی طرح حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ مین آیا کہ ایک عورت نے
دوسری عورت کو ڈھیلا مارا (جس سے پیٹ گر گیا) پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے بچہ کے بارہ مین پانچ سو درم کا حکم
دیا۔ رواہ البزار وتفرد بہ یوسف بن صہیب وہو لا باس بہ فہو مشہور اور واضح ہو کہ حدیث طبرانی مین عورت قاتلہ کے بھائی کا نام
علاء بن مسروح مذکور ہی جسنے سجع بنایا تھا اور صحاح روایات مین اسکا قائل حمل بن النابغہ ہی حالانکہ اسمین اسکا نام حمل بن مالک
لکھا ہی فلیتدبر م۔ حدیث مغیرہ بن شعبہ رض مین ہی کہ عورت ضاربہ کی مددگار برادری پر دیت کا اور حمل کے غرہ کا حکم دیا
رواہ ابن ابی شیبہ باسناد صحیح اور ابوداؤد کی حدیث ابراہیم رح مین صریح مذکور ہی کہ بچہ کے بارہ مین غرہ کا حکم دیا اور وہ
عورت ضاربہ کی مددگار برادری پر رکھا۔ بالجملہ ان روایات سے اسکا دیت ہونا اور مددگار برادری پر ہونا مصرح ہی۔ الا ان
العواقل لا تعقل ما دون خمس مائۃ۔ لیکن اتنی بات ہی کہ مددگار برادری پانچ سو درم سے کم برداشت نہین کرتی تو
ف ـــ چنانچہ ہمنے سابق مین بیان کیا ہی پس اگر کسی عورت کا کوئی جزو ایسا تلف کیا جسکی دیت پانچ سو درم سے کم ہو تو وہ

Marfat.com

مددگار برادری پر ہوگا۔ وتجب فی سنۃ۔ پھر اسکا ادا کرنا مددگار برادری پر ایک سال میں واجب ہوگا۔ وقال الشافعی فی ثلث سنین لانہ بدل النفس ولہذا یکون موروثا بین ورثتہ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ یہ مال بھی تین سال میں ادا کرنا واجب ہوگا اسواسطے کہ یہ بھی نفس کا بدل ہے اور اسی وجہ سے اس بچہ کے وارثوں میں میراث ہوگا ولنا ماروی عن محمد بن الحسن انہ قال بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی العاقلۃ فی سنۃ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ امام محمد بن الحسن سے روایت ہے کہ امام محمد رح نے کہا کہ ہم کو خبر پہونچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دیت غرہ کو مددگار برادری پر ایک سال میں لازم کیا ف یہ روایت غریب ہے ع۔ مراد یہ کہ امام محمد رح نے جو خبر بیان فرمائی یہ کسی دوسرے راوی سے پائی نہیں جاتی ہے اور حق یہ ہے کہ اہل الروایۃ بھی اسکو قبول نہ کرینگے اسوجہ سے کہ امام محمد رح نے اکثر اوقات آثار میں بعض مجروحین سے قبول فرمایا چنانچہ آثار موطا وغیرہ شاہد ہیں اور امام مالک رح کے بلاغات صرف بلوغ کی وجہ سے قبول نہیں ہیں بلکہ دوسرے اسانید سے وہ موصول صحیح ہیں جیسے معلقات بخاری رح کہ وہ دوسری اسانید سے صحیح ہیں بوجہ التزام خاص کے۔ اور امام محمد رح نے اگر بلاغات میں یہ التزام فرمایا ہو تو قبول ہونگے لیکن یہ امر ظاہر نہیں اسواسطے کہ مثلاً اسی بلاغ میں فرمایا کہ غرہ ادا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سال کی مہلت مقرر فرمائی حالانکہ یہ امر کسی دوسری روایت سے نہیں ملتا ہے چنانچہ زیلعی وعینی و ابن حجر وغیرہم نے اعتراف کیا۔ پس ما رہیان قیاس پر ہے کیونکہ شافعی رح کے واسطے بھی کوئی حجت منقول نہیں ہے بلکہ استدلال بقیاس ہے۔ اور حق یہ کہ امام شافعی کے نزدیک بھی اسکے ادا کے واسطے ایک ہی سال مدت ہے اور یہی کتب شافعیہ میں ظاہر المذہب ہے پس کچھ خلاف نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ غرہ بھی دیت ہے اور دیت کے واسطے تین سال کی مدت ہے تو اطلاق حجت ہے کہ اسمین بھی تین سال ہونگے اور حنفیہ اطلاق کو قیاس سے مقید نہیں کرتے ہیں اگرچہ شافعیہ مقید کرتے ہوں جواب یہ کہ ہر دیت کے واسطے اطلاق مذکور جاری نہیں ہے چنانچہ معلوم ہوگا۔ ولانہ ان کان بدل النفس من حیث انہ نفس علی حدۃ فہو بدل العضو من حیث الاتصال بالام۔ اور دوسری دلیل یہ کہ ہم اس غرہ کو ہر طرح سے دیت نفس نہیں ٹھہراتے جسمین تین سال کی مہلت ہوتی ہے اسواسطے کہ اگر یہ غرہ اس لحاظ سے نفس کا عوض ہے کہ بچہ ایک علحدہ جان ہے تو دوسری راہ سے یہ دیت عضو ہے اس معنی میں کہ وہ اپنی ماں سے متصل تھا ف ہنوز پیدا نہیں ہوا تھا گویا مجرم نے اس عورت کا ایک عضو کاٹ کر علحدہ کر دیا پس اس دیت غرہ میں دو قسم کی مشابہت ہے ایک شبہ سے تو علحدہ نفس کی دیت ہے اور دوسری مشابہت سے وہ عضو کی دیت ہے۔ فعملنا بالشبہ الاول فی حق التوریث۔ پس میراث جاری ہونے کے حق میں ہمنے شبہ اول پر عمل کیا ف چنانچہ کہا کہ یہ علحدہ نفس کی دیت ہے تو اس بچہ کے وارث اس میراث کو حاصل کر پاوینگے۔ وبالثانی فی حق التاجیل الی سنۃ۔ اور میعاد کے حق میں ہمنے دوسری مشابہت پر عمل کیا کہ ایک سال میں عاقلہ قاتل ادا کرے۔ لان بدل العضو اذا کان ثلث الدیۃ او اقل او اکثر من نصف عشر یجب فی سنۃ۔ اسواسطے کہ عضو کی دیت جب جان کی دیت سے تہائی یا کم اگرچہ دسویں حصہ کے نصف سے زائد ہو تو وہ ایک سال میں ادا کرنی واجب ہوتی ہے ف اگر کہا جاوے کہ پھر کبھی دیت نفس میں بھی یہ مقدار ہو جاتی ہے اسطرح کہ مقتول کے چند وارث ایسے ہوں کہ ہر ایک کے حصہ میں تہائی یا کم پڑے یا جیسے مقتول کے قاتل خطا کا ذمہ زیادہ ہوں کہ ہر ایک کے عاقلہ پر تہائی دیت یا کم ہو کما قال بعض الشراح۔ تو چاہیئے کہ قاتل کے مال یا چند عاقلہ کے مال سے ہر ایک وارث کے واسطے ایک ہی سال میں ادا کی جاوے۔ جواب یہ کہ مقدار مذکور صرف دیت عضو میں جو کامل اسی قدر ہو معتبر ہے۔ بخلاف اجزاء الدیۃ لان کل جزء منہا علی من وجب یجب فی ثلث سنین۔ بخلاف دیت نفس

اجزا کے اسواسطے کہ دیت کا ہر جزو جسپر واجب ہوگا وہ تین ہی سال مین ادا کرنا واجب ہوگا - **ویستوی فیہ الذکر والانثی** اور غرہ واجب ہونے مین جنین مذکر و مؤنث برابر ہی **ف** فواہ جنین مذکر لڑکا ہو یا لڑکی ہو دونون کے واسطے قاتل مذکورہ پر غرہ یا پانچ سو درم واجب ہونگے اور پچاس دینار اسواسطے اعتبار نہین کیے کہ دینار کی قیمت مختلف ہوجاتی ہی اور درم ہر دس باعتبار وزن سبعہ کے باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متعین ہوچکے ہین - اور مسئلہ مذکورہ مین شافعی و احمد و جمہور اہل العلم متفق ہین ذکرہ العینی رح - **لاطلاق ما رویناہ** - اس دلیل سے کہ جو حدیث ہمنے روایت کی وہ مطلق ہی **ف** مذکر و مؤنث دونون کو عام ہی چنانچہ فرمایا کہ جنین مین غرہ غلام یا باندی ہی - ع - **لان فی الجنین انما ظہر التفاوت لتفاوت معنی الآدمیۃ ولا تفاوت فی الجنین فیقدر بمقدار واحد وہو خمس مائۃ** - اور اس دلیل سے کہ زندہ مذکر و مؤنث مین تفاوت اسی وجہ سے ظاہر ہوا کہ آدمیت کے معنی مین تفاوت ہی یعنے عورت و مرد مین معانی کا فرق بسبب زندگی ہی اور جنین مین یہ تفاوت نہ رہی تو انکے واسطے مقدار واحد مقدر ہوگی اور وہ پانچ سو درم ہین - **ف** اور یہ لحاظ نہوگا کہ اگر جنین زندہ رہتا تو لڑکا ہوتا کیونکہ یہ شیطانی خیال ہی کہ اگر ایسا ہوتا تو ایسا کرتے جبکہ تقدیر الہی عزوجل ایک معاملہ مین ظاہر ہوگئی چنانچہ جب کوئی امر واقع ہوجاوے تو اسکے یہ خیال کہ اگر مین یون تدبیر کرتا تو یہ نتیجہ ہوتا یہ جہالت و بے ایمانی کی دلیل ہی چنانچہ حدیث صحیح مین اس سے ممانعت ہی - فافہم - پھر یہ حکم غرہ ایسی صورت مین کہ جنین مذکور اس عورت مضروبہ کے پیٹ سے مردہ گرا ہو یعنی اسکی حیات بعد پیدائش کے ظاہر نہین ہوئی - **فان القت حیا ثم مات ففیہ دیۃ کاملۃ لانہ اتلف حیا بالضرب السابق** - اور اگر عورت مضروبہ اسکو زندہ ڈال گئی پھر وہ مرگیا تو اسکے حق مین پوری دیت واجب ہی اسواسطے کہ مجرم ضارب نے اس بچہ کو پیدائش سے پہلے کی چوٹ سے تلف کیا - **ف** ابن المنذر رح نے کہا کہ اسمین سب اہل العلم متفق ہین لیکن اختلاف اس جنین کی زندگی پہچاننے مین ہی پس اسمین ۲ - قول ہین - اول یہ کہ زندگی کی ہر علامت سے حیات ثابت ہوجائیگی جیسے رونا - دودھ پینا - سانس لینا چھینکنا وغیرہ - اور یہی ہمارا و شافعی کا قول ہی - ۲ - یہ کہ کسی علامت سے زندگی کا حکم نہین دیا جائیگا سواے استہلال کے یعنے چلا کر رونا اور یہی قول ابن عباس و حسن بن علی و جابر وغیرہ ہی اور یہی مذہب مالک و روایت از احمد ہی - ۳ - دیت جبھی واجب ہوگی کہ ضرب سے اسکی موت معلوم ہو - یہی قول احمد ہی - ع - مین کہتا ہون کہ قول احمد رح درحقیقت اختلاف مسئلہ نہین ہی اور معنی یہ کہ بلا خلاف جب ضرب کی وجہ سے مرنا معلوم ہو تو دیت واجب ہی پس جمہور کے نزدیک وجود ضرب اور اسکا ساقط ہونا و مرنا دلیل ہی اور امام احمد رح کے نزدیک موت تک بقاء اور ساقط ہونے تک اسکی ماں کی بقاء صحیح سالم دلیل ہی فتامل فیہ - **وان القت میتا ثم ماتت الام فعلیہ دیۃ بقتل الام وغرۃ بالقائہا وقد صح انہ علیہ السلام قضی فی ہذا بالدیۃ والغرۃ** - اور اگر عورت مضروبہ اسکو مردہ ڈال گئی پھر ماں مرگئی تو ماں کے قتل کی وجہ سے دیت اور جنین ڈالنے کی وجہ سے غرہ واجب ہوگا اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی صورت مین دیت وغیرہ کا حکم فرمایا ہی **ف** چنانچہ احادیث سابقہ بروایت صحاح و صحیح ابن حبان وغیرہ سب اسی صورت مین ہین چنانچہ بعض مین خود یہ تصریح موجود ہی اور مترجم نے وہان تنبیہ کی کہ جس عورت نے مار کر بچہ و عورت کو ہلاک کیا تھا وہ خود بھی بعد حکم دیت وغیرہ کے مرگئی اور اسکی میراث آپنے اسکی اولاد و شوہر وغیرہ کو دلوائی اور دیت مذکورہ بذمہ عاقلہ لازم کی حالانکہ بعضے لوگون کو ظاہر عبارت مین تشویش پیش آئی فاستفہم سا اور عجب کہ صاحب تخریج نے کہا کہ احادیث الصحاح مین یہ معنی نہین موجود ہین - کما ذکرہ العینی - حالانکہ عورت مضروبہ کی وفات اسمین مذکور ہی - ہان زیادہ صریح روایت طبرانی بحدیث عویمر بن ساعدہ ہی جیسے حدیث ابوہریرہ رض بروایت طحاوی

ہے فافہم - م - وان ماتت الام من الضربۃ ثم خرج الجنین بعد ذلک حیا ثم مات فعلیہ دیۃ فی الام
ودیۃ فی الجنین لانہ قاتل شخصین - اور اگر ماں بوجہ ضرب کے مرگئی پھر اسکے بعد جنین اس سے زندہ پیدا ہوا
پھر بچہ مرگیا تو اسپر ماں کی بابت دیت واجب ہوگی اور جنین کی بابت ایک دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ ضارب
نے دو شخصون کو قتل کیا ہے - وان ماتت ثم القت میتا فعلیہ دیۃ فی الام ولاشئی فی الجنین - اور اگر ضرب
سے عورت مضروبہ مرگئی پھر اسکے پیٹ سے مردہ بچہ نکلا تو ضارب مذکور پر عورت کے بارہ مین دیت واجب ہوگی اور
جنین کے بارہ مین کچھ واجب نہین ہوگا - وقال الشافعی تجب الغرۃ فی الجنین لان الظاہر موتہ بالضرب
فصار کما اذا القتہ میتا وہی حیۃ - اور امام شافعی رح نے کہا کہ جنین کے واسطے بھی غرہ واجب ہوگا اسواسطے
کہ بظاہر اُسکی موت بوجہ ضرب کے واقع ہوئی تو ایسا ہوگیا جیسے عورت نے زندہ رہنے کی حالت مین اسکو مردہ گرایا -
ف - کہ اس صورت مین بالاتفاق جنین کا مرنا بوجہ ضرب کے قرار دیا جاتا ہے اور یہی قول احمد ہے - ولنا ان موت
الام احد سببی موتہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ماں کا مرنا بھی دو سببون مین ایک سبب موت جنین ہے ف - یعنی
جنین یا ضرب سے مرا یا ماں کی موت سے مرا - لانہ یختنق بموتہا اذ تنفسہ بتنفسہا فلا یجب الضمان بالشک
اسواسطے کہ جنین اپنی ماں کے مرنے سے گھٹکر مرجاتا ہے کیونکہ عورت ہی کے سانس لینے سے اسکی سانس ہے پس شک
کی وجہ سے تاوان نہین واجب ہوگا ف - مترجم کہتا ہے کہ اگر اس مسئلہ مین مرجع بقول اطباء ہو تو ضرور یہ کہا جائیگا
کہ خارج ہونے تک اسمین حیات کا اثر موجود تھا ورنہ خروج ممکن نہین تھا پس خروج کے بعد یا حالت خروج مین موت
واقع ہوئی حتی کہ علماء رح نے بھی اسکو مردہ گرنے مین زندہ قرار دیا اور اس صورت مین ظاہر قیاس شافعی رح ہے لیکن ائمہ
حنفیہ کے نزدیک ظاہر حجت الزامی نہین ہوتا ہے - فافہم - قال وما یجب فی الجنین موروث عنہ - اور جو کچھ جنین کے
واسطے واجب ہو وہ اس سے میراث ہوگا ف - اگرچہ وہ مردہ گرا ہو پس گویا وہ زندہ پیدا ہوا پھر مرگیا تو اسکا مال
اسکے وارثون مین تقسیم ہوگا - العنایہ ع - تو غرہ اسکے وارثون مین میراث ہوگا - لانہ بدل نفسہ فیرثہ ورثتہ اسواسطے
کہ غرہ مذکور اسکے جان کا بدل ہے تو اسکے وارث اسکو میراث پاوینگے ف - اگر کہا جاوے کہ اگر ضرب مارنے والا بھی
اسکے اقربا مین سے ہو جسکو قرابت میراث حاصل ہے تو کیا وہ بھی وارث ہوگا - جواب یہ کہ نہین بلکہ دیگر وارث پاوینگے
ولا یرثہ الضارب - اور مارنے والا اسکا وارث نہین ہوگا ف - کیونکہ قاتل اپنے مقتول کی میراث سے محروم
ہوجاتا ہے اگرچہ باپ ہو - حتی لو ضرب بطن امرأتہ فالقت ابنہ میتا - حتی کہ اگر ایک مرد نے اپنی حاملہ زوجہ کے
پیٹ مین مارا کہ جس سے وہ مرد مذکور کے نطفہ سے بیٹا مردہ ڈال گئی - فعلی عاقلۃ الاب غرۃ ولا یرث منہا
لانہ قاتل بغیر حق مباشرۃ ولا میراث للقاتل - تو باپ کی مددگار برادری پر غرہ دیت واجب ہوگا اور باپ
اس غرہ سے اپنے پسر مردہ کی میراث نہین پاویگا اسواسطے کہ باپ بغیر کسی حق شرعی کے اپنے فعل سے اسکا قاتل
ہوا اور قاتل کے واسطے میراث نہین ہوتی ہے ف - جبکہ بغیر حق شرعی کے قاتل ہو یہ سب آزاد عورت مین حکم
تھا - قال وفی جنین الامۃ اذا کان ذکرا نصف عشر قیمتہ لو کان حیا وعشر قیمتہ لو کان انثی - اور اگر
حاملہ باندی کے پیٹ مین مارا کہ وہ جنین ڈال گئی تو باندی کے جنین مین دیکھا جاوے کہ اگر وہ لڑکا ہو تو اسکے دسوین
حصہ قیمت کا نصف ہوگا اس حساب سے کہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اسکی کیا قیمت ہوتی - اور اگر لڑکی ہو تو اسکی قیمت
مذکر کا دسوان حصہ واجب ہوگا ف - پس دیت مین مرد کی دیت بہ نسبت عورت کے دو چند ہوتی ہے حالانکہ غرہ
مین بالاجماع مرد و عورت برابر ہین تو برابری کے لحاظ سے مرد کے دسوین حصہ دیت کا نصف اور عورت کا دسوان حصہ

Marfat.com

دونوں برابر ہونگے کیونکہ پانچ سو درم جو واجب ہوتے ہیں یہی حصہ ہیں چنانچہ آزاد عورت کے جنین میں مذکور ہو چکا اور
چونکہ وہ آزاد تھا تو اسکی دیت سے حساب ہوا تھا اور باندی کا بچہ جبکہ اسکے مولی کے نطفہ سے نہو تو غلام ہے لہذا اسکی قیمت
سے یہی حساب لگایا گیا پھر قیمت سے حساب لگانے میں کچھ خلاف نہیں ہے لیکن خود جنین کی قیمت سے اسکو زندہ فرض کرکے
حساب لگایا جاوے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے یا ماں کی قیمت سے حساب ہو۔ **وقال الشافعی رح فیہ عشر قیمۃ الام لانہ
جزء من وجہ وضمان الاجزاء یوخذ مقدارہا من الاصل** ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ اسمیں ماں کی قیمت کا
دسواں حصہ تاوان ہوگا اس دلیل سے کہ جنین مذکور ایک راہ سے اپنی ماں کا جزو ہے (یعنے ماں اصل و جنین فرع ہے)
اور اجزاء کا تاوان لگانے میں تاوان کی مقدار کو اصل سے حساب کیا جاتا ہے ف ۔ تو یہاں بھی اصل سے حساب
لگایا جائیگا اور اصل یعنے ماں کی قیمت وہ معتبر ہوگی جو بچہ ڈال دینے کے دن تھی ۔ یہ قول حسن و نخعی و زہری و قتادہ
رحمہم اللہ تعالے تابعین کا اور مالک و احمد و اسحق وغیرہ فقہاء اتباع کا ہے ع ۔ **ولنا انہ بدل نفسہ** ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے
کہ غرہ مذکورہ خود نفس جنین کا عوض ہے ف ۔ اور اسکی ماں کے کسی عضو کا عوض نہیں ہے جو ضمان اطراف ہوتی ہے
لان ضمان الطرف لایجب الا عند ظہور النقصان من الاصل ۔ اسواسطے کہ اعضاء میں سے کسی عضو کا
تاوان واجب نہیں ہوتا مگر جبھی کہ اصل میں کوئی نقص ظاہر ہو ف ۔ حتی کہ اگر اصل میں نقص ظاہر نہو تو صرف
مجرم کو تکلیف دینے کی سزا دیجاتی ہے اور تاوان واجب نہیں ہوتا ۔ **ولامعتبر بہ فی ضمان الجنین** ۔ حالانکہ جنین کے
تاوان میں نقص مذکور کا کچھ اعتبار نہیں ہے ف ۔ چنانچہ یہ حکم کسی کے نزدیک نہیں کہ اگر ماں میں نقص ہو تو جنین
کا تاوان واجب ہوگا ورنہ نہیں ۔ بلکہ جنین کی جان کو صدمہ پہونچا دے تو غرہ واجب ہے ۔ **فکان بدل نفسہ فیقدر
بہا** ۔ پس تاوان مذکور نفس جنین کا عوض ٹھہرا تو اسی قیمت سے اندازہ کیا جائیگا ف ۔ رہا یہ کہ ماں کے نقصان
کے واسطے کچھ واجب ہوگا یا نہیں ۔ تو عینی رح نے جو مبسوط سے نقل کیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ابوحنیفہ
و ابو یوسف و محمد رح کے نزدیک نقصان مطلقا واجب ہوگا اور ابو یوسف رح سے دوسری روایت نوادر میں تفصیل
مذکور ہے چنانچہ شیخ مصنف رح نے لکھا ۔ **وعن ابی یوسف رح یجب ضمان النقصان لو انتقصت الام اعتبارا
بجنین البہائم** ۔ اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اگر ماں میں نقصان آیا تو نقصان کا تاوان واجب ہوگا جیسے
بہائم کی جنین میں ہوتا ہے ف ۔ یعنی بہائم کے بچہ ڈالنے میں اگر بہیمہ میں نقص آیا تو تاوان واجب ہوگا ورنہ نہیں
واجب ہوگا ۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہے ۔ لیکن ظاہرا یہ ابو یوسف رح کا خاص قیاس ہے ۔ **وہذا لان الضمان فی
قتل الرقیق عندہ ضمان مال علی ما نذکر ان شاء اللہ تعالی فیصح الاعتبار علی اصلہ** ۔ اور یہ اسوجہ سے کہ
ابو یوسف رح کے نزدیک رقیق کے قتل میں جو تاوان ہوتا ہے وہ تاوان مالی ہے چنانچہ ہم اسکو ان شاء اللہ تعالے بیان
کرینگے تو ابو یوسف کی اصل پر قیاس مذکور صحیح ہے ف ۔ یعنی بہائم پر قیاس مذکور اسی بنیاد پر صحیح ہو سکتا ہے کہ یہ
تاوان مالی ہو اور اگر انسانی جرم میں داخل ہو تو بہائم پر قیاس کے کچھ معنی نہیں ہیں پس عینی کی روایت مبسوط میں غور
کرنا واجب ہے تامل فیہ ۔ م ۔ **قال فان ضربت فاعتق المولی ما فی بطنہا ثم القتہ حیا ثم مات ففیہ قیمتہ
حیا ولا تجب الدیۃ وان مات بعد العتق لانہ قتلہ بالضرب السابق وقد کان فی حالۃ الرق فلہذا تجب
القیمۃ دون الدیۃ وتجب قیمتہ حیا لانہ صار قاتلا ایاہ وہو حی فنظرنا الی حالتی السبب والتلف** ۔
اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ میں مارا پس مولی نے جو کچھ اسکے پیٹ میں ہے آزاد کر دیا پھر وہ جنین کو زندہ
ڈال گئی پھر جنین مر گیا تو اسکی قیمت بحساب زندہ ہونے کے واجب ہوگی اور دیت واجب نہ ہوگی ۔ اگرچہ وہ آزاد ہونے کے بعد

Marfat.com

مرا ہی اسواسطے کہ مارنے والے نے اسکو ایسی ضرب سے قتل کیا جو آزاد ہونے سے پہلے واقع ہوئی تھی حالانکہ ضرب کے وقت وہ غلام
کی حالت مین تھا اسی وجہ سے دیت نہین بلکہ قیمت واجب ہوئی - پھر اسکے زندہ ہونے کی قیمت اسوجہ سے واجب
ہوئی کہ ضارب اسکو ایسی حالت مین قتل کرنے والا ہوا کہ وہ زندہ تھا پس ہمنے اس مسئلہ مین حالت سبب اور حالت
تلف دونون پر لحاظ رکھا ف - چنانچہ حالت سبب پر لحاظ کرنے سے ہمنے کہا کہ سبب قتل تو اسکی ضرب ہی جو اسکی
غلامی کی حالت مین واقع ہوئی - اور حالت تلف پر لحاظ کرکے ہمنے کہا کہ سبب تلف اسوقت ہوا کہ وہ زندہ تھا تو زندہ کی
قیمت واجب ہوئی - **وقیل ہذا عندہما وعند محمد تجب قیمتہ ما بین کونہ مضروبا الی کونہ غیر مضروب لان
الاعتاق قاطع للسرایۃ علی ما یاتیک من بعد ان شاء اللہ تعالی** - اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ امام ابوحنیفہ
وابو یوسف رح کا قول ہی اور امام محمد رح کے نزدیک مضروب ہونے اور غیر مضروب ہونے کی درمیانی قیمت واجب
ہوگی اسواسطے کہ آزاد کرنا سرایت زخم کو قطع کرنے والا ہی چنانچہ آیندہ ان شاء اللہ تعالی بیان آویگا ف - خلاصہ
یہ کہ زخم اگر سرایت کرکے جان تلف کرے تو زخم مذکور بحکم قتل ہوتا ہی لیکن اگر درمیان مین مولی نے آزاد کیا تو سرایت کا
حکم بقول امام محمد رح مٹ جاتا ہی کیونکہ اب استحقاق جس شخص کے واسطے ہی وہ متعین نہین ہو سکتا کیونکہ بنظر حالت زخم
کے مولی مدعی ہی اور بنظر حالت آزادی کے ملک معلوم مستحق ہی تو کسی کی تعیین نہین ہو سکتی ہی - **قال ولا کفارۃ فی
الجنین وعند الشافعی تجب لانہ نفس من وجہ فتجب الکفارۃ احتیاطا** - قدوری رح نے لکھا کہ جنین کے
قتل کرنے مین کفارہ ہمارے نزدیک واجب نہین ہی اور امام شافعی (ومالک واحمد واکثر اہل العلم ع) کے نزدیک
کفارہ واجب ہی اسواسطے کہ جنین مذکور بھی ایک راہ سے ایک نفس ہی تو احتیاطا کفارہ واجب ہوگا - **ولنا ان الکفارۃ
فیہا معنی العقوبۃ وقد عرفت فی النفوس المطلقۃ فلا تتعداہا** - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ کفارہ مین عقوبت کے
معنی موجود ہین (اور عقوبات صرف شرعی اجازت سے معلوم ہوتے ہین) اور شرعی اجازت سے کفارہ صرف ایسی
جان کے عوض معلوم ہوا جو نفس مطلقہ ہی یعنی وہ ہر وجہ سے نفس ہی پس نفس مطلقہ سے اسکا تجاوز نہوگا ف - یعنی
کفارہ بمقابلہ ایسے نفس مومنہ کے ہی جو خطا سے قتل ہو جاوے اور نفس مطلقہ سے فرد کامل مراد ہوتا ہی یعنی جو ہر طرح سے
نفس ہو تو اس سے تجاوز نہین ہو سکتا اور جنین ایک راہ سے علیحدہ جان ہی اور ایک راہ سے وہ مان کا جزو ہی تو ہر طرح
نفس کاملہ نہین ہی پس اسکے عوض مین کفارہ نہوا کیونکہ شرع نے جہان تک اس سزا کی اجازت دی تھی اس سے
جنین خارج ہی - اور حق یہ کہ اختلاف مذکور اس امر پر مبنی ہی کہ کفارہ مین معنی عقوبت ہین اور عقوبات محدود ہوتے ہین
پھر کفارہ کی خوبی مین کچھ خلاف نہین ہی بلکہ واجب ہونے مین اختلاف ہی اور راجح قول امام ابوحنیفہ رح ہی کیونکہ جنین
کو دیگر نفوس مطلقہ پر قیاس کرنا صریح بعید ہی اسواسطے کہ کچھ شک نہین کہ مومن کو خطا سے قتل کرنے مین کفارہ آیا
اور مومن تو نفس بالغ ہی اور جنین اس مرتبہ پر نہین ہی - **ولہذا لم تجب کل البدل** - اور اسی جہت سے جنین کے
مقابلہ مین پورا عوض واجب نہوا ف - یعنی دیت کامل واجب نہین بلکہ غرہ واجب ہوا تو یہ اسقدر سمجھنے کے واسطے
کافی ہی کہ جنین مین نقصان ہی پس فی مالی مین ہمنے احتیاط کی چنانچہ اگر زندہ گرنے کے بعد مرگیا تو پوری دیت واجب
ہی اور معنی عقوبت یعنی کفارے مین بغلبہ رحم آلہی عزوجل کی جانب دیگر راجح ہی کہ کفارہ واجب نہین ہی - **قالوا الا
ان یشاء ذلک لانہ ارتکب محظورا فاذا تقرب الی اللہ تعالی کان افضل لہ** - مشائخ نے کہا کہ لیکن اگر
ضارب اپنے اختیار سے بردہ مومنہ آزاد کرے تو اولی ہی اسواسطے کہ وہ ایک گناہ کا مرتکب ہوا (خواہ عمداً یا خطاً) پس اگر
اسنے بردہ مومنہ آزاد کرکے جناب باری تعالے مین تقرب چاہا تو افضل ہی ف - کیونکہ آیات وحدیث مین معلوم ہی کہ

نیکیاں ایسی خوب چیزین ہیں کہ بُرائیوں کو دور کرتی ہیں اور گناہ سے بندہ دور پڑجاتا ہی تو اس تقرب سے نزدیکی ہو جائیگی
لیکن کفارہ ادا کرتے پر یہ زعم نہو کہ اسکے گناہ کا دفعیہ ہوگیا بلکہ اگر کفارہ اپنے موقع پر بھی واقع ہو تو یہ ایک حسنہ ہی لہذا
فرمایا۔ ویستغفر مما صنع۔ اور جو حرکت اس سے سرزد ہوئی اُس سے استغفار کرے ف۔ اور شرائط توبہ کے ساتھ
اپنے اس گناہ کے لیے مغفرت مانگے اور اللہ تعالے غفور رحیم ہی۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب جو مذکور ہوا ایسی جنین کے حق
مین ہی جسکی خلقت پوری ہو چکی ہو۔ والجنین الذی قد استبان بعض خلقه بمنزلة الجنین التام فی جمیع
هذه الاحکام۔ اور جس جنین کی تھوڑی خلقت ظاہر ہوئی ہو (مثلاً سر یا ہاتھ وغیرہ بنا ہو اور دیگر اعضاء نہون) تو وہ بھی
ان سب احکام مذکورہ مین بمنزلہ پورے جنین کے ہی۔ لاطلاق ما رویناه۔ اسپر دلیل اول یہ کہ جو حدیث ہمنے روایت کی
وہ مطلق جنین کو شامل ہی ف۔ کیونکہ جب انہون فرمایا کہ جنین کے بارہ مین غرہ غلام یا باندی ہی۔ تو جنین مطلق ہی جو
پوری خلقت کے جنین کو اور تھوڑی خلقت سے جنین کو، دونون کو شامل ہے۔ ولانه ولد فی حق امومية الولد وانقضاء العدة والنفاس
وغیر ذلک فکذا فی حق هذا الحکم۔ اور دلیل دوم یہ کہ جنین ناقص بھی ام ولد ہونے اور عدت گزرنے اور نفاس
ثابت ہونے وغیرہ احکام مین بچہ قرار پایا ہی تو اس حکم غرہ مین بھی بچہ قرار پاویگا ف۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی مدبرہ
باندی سے وطی کی اور وہ حاملہ ہو گئی پھر بچہ پورا نہین ہوا بلکہ ایسا پیٹ گرا جسکے بعض اعضاء ظاہر تھے تو یہ باندی اسکی
ام ولد ہو جائیگی جبکہ مولی دعوی کرے و منکر نہو۔ اور اگر زوجہ حاملہ کو طلاق دی پھر اس عورت کے جنین ناقص گر گیا تو عدت
گزر جائیگی۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہی تو یہ وضع حمل قرار پاویگا۔ جس عورت کے پیٹ سے جنین ناقص گرا تو نفاس
مین ہی حتی کہ نفاس کے احکام مرعی رکھے۔ حتی کہ وطی نہیں جائز ہی اور اگر جنین ناقص گرا تو طلاق کی رجعت منقطع ہو گئی
و دیگر احکام کثیرہ متعلق ہین۔ پس جیسے ان احکام مین وہ جنین کامل معتبر ہوا اسی طرح اگر کسی شخص نے عورت کے
پیٹ مین مارا کہ وہ جنین ناقص ڈال گئی تو ضارب پر اس جنین کے بارہ مین غرہ واجب ہوگا۔ ولان بهذا القدر
یتمیز عن العلقة والدم فکان نفسا واللہ اعلم۔ اور دلیل سوم یہ کہ جنین مذکور اسی قدر خلقت ناقصہ کی وجہ سے
علقہ و خون سے ممتاز ہو جاتا ہی تو وہ نفس انسانی ہوگیا واللہ تعالی اعلم ف۔ یعنی نفس آدمی مین غرہ لازم
ہی تو جب وہ نفس انسانی متمیز ہو چکا تو غرہ واجب ہوگا اور واضح ہو کہ اگر عورت نے خود اپنے پیٹ مین عمداً ایسا
کیا جس سے جنین کامل یا ناقص ساقط ہوگیا یا اسنے اسقاط کے واسطے دوا پی جس سے ساقط ہوا تو فتاوی صغری
مین زیادات سے منقول ہی کہ عورت کی عاقلہ اسکے غرہ کی ضامن ہو نگی۔ اور واقعات مین مذکور ہی کہ عورت کے عاقلہ
پر تین سال مین دیت واجب ہوگی واللہ تعالے اعلم۔ اور کفایہ مین فتاوی صغری سے مانند مذکورہ بالا نقل کیا
مع اس شرط کے کہ عورت نے بغیر اجازت شوہر کے ایسا کیا ہو اور اگر اُسنے شوہر کی اجازت سے ایسا کیا تو کچھ واجب
نہوگا واللہ تعالے اعلم۔ اور عینی رح نے نقل کیا کہ اگر کسی کی ضرب سے عورت کے پیٹ سے مضغہ یعنی لوتھڑا گرا کہ
جسکی خلقت مین سے کچھ ظاہر نہیں ہوا تھا پس ثقہ دائیون نے گواہی دی کہ اس سے انسان بنتا تو اسمین غرہ نہیں ہے
اور یہی اصح قول شافعی رح ہی اور مالک رح کے نزدیک اسمین غرہ واجب ہی اور امام احمد سے دو روایتین ہین اور
ہمارے نزدیک اس مسئلہ مین حکومت عدل لازم ہی۔ م۔ پھر اس زمانہ مین جواز اسقاط کے بارہ مین فروع
کتاب النکاح مین ہمنے ذکر کیا ہی واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

باب ما یحدثه الرجل فی الطریق

باب ایسی چیزون کے بیان مین جو کوئی شخص راستہ مین بنادے وایجاد کرے۔

قال ومن اخرج الی الطریق الاعظم کنیفا او میزابا او جرصنا او بنی دکانا فلرجل من عرض الناس ان ینزعہ۔ اگر کسی نے شارع کلان یعنی عام راستہ پر بیتخانہ نکالا یا پرنالہ نکالا یا جُرصن نکالا یا چبوترہ بنایا تو عوام مین سے ہر شخص کو اختیار ہی کہ اسکو توڑدے ف۔ مراد یہ کہ شارع عام ہر مسلمان کا حق ہی خواہ شریف ہو یا رذیل ہو پس اگر کسی نے اپنے مکان کا بیتخانہ عام راستہ کی حد مین نکالا یا چھت کا پرنالہ اس راستہ کی طرف نکالا یا جُرصن یا چبوترہ تو رذیل آدمی بھی دور کر سکتا ہی اور یہ اختلاف بیشتر گذرا کہ اسکو توڑدے یا قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ توڑدے اور قول دوم انسب و اصلح ہی اور جُرصن کی تفسیر مین اختلاف اقوال ہین ۱۔ یعنی مچان ۲۔ دیوار مین مرکب پرنالہ یا پانی کی موری ہی۔ ۳۔ دیوار سے دھنی یا شہتیر نکالا کہ اسپر عمارت بناوے ۴۔ راستہ کے دونون طرف دو دیوارون پر دھنی رکھنا تاکہ گذر ممکن ہو یعنی ایک مکان سے دوسرے مکان مین چھت سے راستہ ہو جاوے۔ اور شک نہین کہ جملہ تفاسیر کے موافق جو امر ہو ممنوع ہی جبکہ جدید ایجاد کرے تو ہر شخص اسکو مٹا سکتا ہی۔ لان کل واحد صاحب حق بالمرور بنفسہ وبدوابہ فکان لہ حق النقض کما فی الملک المشترک فان لکل واحد حق النقض لو احدث غیرہم فیہ شیئا فکذا فی الحق المشترک۔ اسواسطے کہ راہ عام مین ہر شخص کو خود مع اپنے جانور سواری وغیرہ کے آمدورفت کا حق حاصل ہی تو اسکو ایسی جدید چیز توڑنے کا اختیار حاصل ہی جیسے ملکیت مشترکہ مین جملہ شرکا مین سے ہر ایک کو اختیار ہی کہ اگر کوئی غیر انکی ملک مین کوئی چیز کام کرے تو ہر شریک اسکو توڑ سکتا ہی اسی طرح حق مشترک مین ہر حقدار کو یہی اختیار ہی ف۔ پس اگر اسمین مسلمانون کی آمدورفت مین تنگی و ضرر ہو تو بنانے والا گنہگار بھی ہوگا۔ قال ویسع للذی عملہ ان ینتفع بہ ما لم یضر بالمسلمین لان لہ حق المرور ولا ضرر فیہ فیلحق ما فی معناہ بہ اذ المانع متعنت۔ اور جس شخص نے ایسی چیز شارع عام پر کی اسکو اس چیز سے آرام و نفع حاصل کرنے کا اختیار ہی یعنی گنہگار نہوگا بشرطیکہ اس حد تک نہ پہونچے کہ گذرنے والون کو کچھ ضرر ہو اس دلیل سے کہ بنانے والے کو بھی خود اس راہ مین حق انتفاع آمدورفت حاصل ہی اور اس چیز سے کچھ ضرر نہین ہی تو جو چیز کہ آمدورفت کے انتفاع کے معنی مین ہو وہ بھی آمدورفت کے انتفاع کے ساتھ لاحق کی جاویگی ف۔ یعنی آمدورفت کے انتفاع کی طرح اسنے یہ انتفاع بھی حاصل کر لیا اور کسی کا کچھ ضرر نہین ہی تو اسکو اجازت ہی اسواسطے کہ جو شخص اس سے مانع ہو وہ سرکش ہی یعنی بغیر ضرر کے خواہ مخواہ جھگڑا کرتا ہی اور عرف فقہا مین متعنت وہ ہوتا ہی جو نفع کی بات سے منکر ہو اور مسلمانون مین بھائی مسلمان کا نفع بمنزلہ اپنے نفع کے ہی تو اس سے مخاصمہ کرنا تعنت ہوا۔ یہ سب اس صورت مین کہ کسی کو ضرر نہو۔ فاذا اضر بالمسلمین کرہ لہ ذلک لقولہ علیہ السلام لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام۔ پس اگر مسلمانون کو ضرر پہونچاوے تو بنانے والے کو خود اس سے انتفاع تحریمی مکروہ ہی اسواسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسلام مین نہ ضرر ہی اور نہ ضرار ہی ف۔ ضرر یہ کہ دوسرے کو ناحق نقصان و ناگواری پہونچاوے اور ضرار یہ کہ باہم ایک دوسرے پر تعدی کرین اور ضرار جزاے ضرر ہی یعنی اگر کسی نے ضرر پہونچایا تو بھی دوسرے کو روا نہین کہ سواے اپنے حق کے اسکو بدلے کے طور پر ضرر پہونچاوے کیونکہ حق سے زیادہ کرنا تعدی ہی تو اسی طرح حرام ہی جیسے ابتداء مین تعدی حرام ہی۔ ابراہیم نخعی رح سے روایت ہی کہ کسی نے اپنی دیوار مین پتھر وغیرہ نکالا تاکہ اسکے ذریعہ سے لادنے مین آسانی ہو یا راستہ کی طرف بیتخانہ نکالا تو فرمایا کہ جو کچھ اس سے صدمہ پہونچے وہ ضامن ہوگا۔ رواہ محمد فی الآثار۔ اور جو حدیث مذکور کی ابن ماجہ وعبدالرزاق و

احمد وطبرانی وابن ابی شیبہ ودارقطنی نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی اور اسناد ابن ابی شیبہ مین عکرمہ عن ابن عباس ہی اور غایت یہ کہ عکرمہ نے سنا نہو اور نیز سماک بن حرب نے عکرمہ سے روایت کی اور اسمین بھی ایسا ہی کلام ہی اور دارقطنی نے داؤد بن الحصین عن عکرمہ روایت کی پس متابعت قوی ہی اور اسناد حسن ہی خصوص جبکہ یہ حدیث بطرق متعددہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے باسانید ضعیفہ مرفوع روایت ہی پس اسناد صحیح ہونا چاہیے اور شک نہین کہ حسن حجت ہی۔ پھر واضح ہو کہ شارع عام مین علت مسئلہ یہی کہ حقوق نفع مشترک عام ہین پس جہان خاص حقوق ملک مشترک ہون تو اجازت خاص درکار ہی کیونکہ اہل حقوق مقدم و مالک ہین۔ قال **ولیس لاحد من اہل الدرب الذی لیس بنافذ ان یشرع کنیفا ولا میزابا الا باذنہم**۔ جو دربہ نافذ نہو اس دربہ والون مین سے کسی کو اختیار نہین کہ کوچہ کی طرف کوئی پاخانہ نکالے یا پرنالہ نکالے مگر اس دربہ والون کی اجازت سے البتہ جائز ہی۔ **لانہا مملوکۃ لہم ولہذا وجبت الشفعۃ لہم علی کل حال فلا یجوز التصرف اضرہم اولم یضر الا باذنہم**۔ اسواسطے کہ یہ اس دربہ والون کی ملکیت ہی (اور فخر الاسلام نے کہا کہ غیر نافذہ سے یہی مراد کہ انکی مملوکہ ہو) اور اسی وجہ سے دربہ والون کے واسطے اسمین شفعہ ہر حال مین واجب ہوتا ہی (خواہ دار مبیعہ سے اتصال ہو یا نہو) پس اسکو انکے ملک مین تصرف کرنے کا اختیار کسی حال مین نہین خواہ اسکی ایجاد سے انکو ضرر ہو یا نہو سواے اس صورت کے کہ اُنسے اجازت حاصل کرے۔ **وفی الطریق النافذ لہ التصرف الا اذا اضر لانہ یتعذر الوصول الی اذن الکل فجعل فی حق کل واحد کانہ ہو المالک وحدہ کیلا یتعطل علیہ طریق الانتفاع**۔ اور کوچہ نافذہ کی صورت مین اسکو ایسا تصرف کرنے کا اختیار ہی سواے اس صورت کے کہ وہ مضر ہو اس دلیل سے کہ کل کی اجازت حاصل کرنا متعذر ہی تو ہر کوچہ والے کے حق مین ایسا قرار دیا گیا کہ گویا یہی مالک ہی تاکہ اسکے حق مین طریقہ انتفاع معطل ومسدود نہو جاوے ف۔ کیونکہ سب کی اجازت لیکر ہو تو جب حاصل نہین کرسکتا تو معذور مجبور مشغار رہیگا اسواسطے کہ کوچہ نافذہ کی وجہ سے عام گذرگاہ ہی۔ **ولا کذلک غیر النافذ لان الوصول الی ارضائہم ممکن فبقی علی الشرکۃ حقیقۃ وحکما**۔ اور یہ بات کوچہ نافذہ مین نہین ہی یعنی دربہ غیر نافذہ مین یہ بات نہین ہی اسواسطے کہ اہل دربہ کی رضامندی حاصل کرنا ممکن ہی تو یہ مقام حقیقۃً وحکماً انکی ملکیت مین باقی رہا ف۔ پس اسمین ہر شخص کو مستقل مالک قرار دینا ممکن نہین ہی کیونکہ حرج وضرورت نہین طاری ہی۔ قال **واذا اشرع فی الطریق روشنا او میزابا او نحوہ فسقط علی انسان فعطب فالدیۃ علی عاقلتہ**۔ اور جب کسی نے عام راستہ مین روشن یا پرنالہ یا اسکے مانند کوئی چیز نکالی پس وہ کسی شخص پر گری جس سے وہ ہلاک ہوگیا تو اسکی دیت اس شخص کی مددگار برادری پر واجب ہوگی ف۔ بعض نے کہا کہ روشن وہ لکڑی جو راستہ کے دونون طرف کی دیوارون پر ہو تاکہ چھت سے آمد ورفت ممکن ہو اور مترجم کے نزدیک مراد یہ کہ پرنالہ کی طرح گول کرکے نکالا جس سے روشنی آوے جیسے اکثر دیہات مین بناتے ہین واللہ تعالے اعلم۔ غرضکہ پرنالہ وغیرہ جو چیز ایجاد کی خواہ وہ مضر ہو یا نہو اسکی وجہ سے تلف ہونے پر وہ ضامن ہوگا اور قصاص نہین ہی اسواسطے کہ اسنے عمداً قتل کا قصد نہین کیا بلکہ اپنی انتفاع کا قصد کیا تھا مگر اسنے ایسی جگہ ایجاد کیا جہان اسکی ملکیت نہین ہی تو وہ ضامن ہوا۔ **لانہ سبب لتلفہ متعد لشغلہ ہواء الطریق**۔ اسواسطے کہ اس شخص کے تلف کا سبب انگیز یہی ہوا اور وہ فضاے راہ کو اپنی بنائی ہوئی چیز سے گھیرنے مین متعدی ہی ف۔ کہ اسنے بیجا تصرف کیا۔ **وہذا من اسباب الضمان وہو الاصل** اور یہ بھی تاوان کے سببون مین سے ایک سبب ہی اور قاعدہ کلیہ یہی کہ متعدی ضامن ہی۔ **وکذلک اذا سقط شیئ**

فما ذکرنا فی اول الباب - اور اسی طرح اگر ان چیزون مین سے کوئی چیز گری جنکو ہمنے ابتدائے باب مین ذکر کیا ہو تو بھی اسکی مددگار برادری دیت کی ضامن ہوگی ف کیونکہ یہ شخص جسنے پخانہ یا جرمن وغیرہ بنایا تھا اسکی ہلاکت کا سبب انگیز ہو پس خاطی کی مددگار برادری ضامن ہو - وکذا اذا تعثر بنقضہ انسان او عطبت بہ دابۃ - اور اسی طرح اگر اس پاخانہ یا پرنالہ وغیرہ کی ٹوٹن سے ٹھوکر کھاکر کوئی آدمی یا جانور تلف ہوا تو بھی بنانے والا ضامن ہوگا ف کیونکہ یہی شخص اسکے بنانے مین سبب انگیز ہوا ہو جسکی ٹوٹن سے یہ نقصان پہونچا - وان عثر بذلک رجل فوقع علی آخر فماتا فالضمان علی الذی احدثہ فیہما لانہ یصیر کالدافع ایاہ علیہ - اور اگر اس ٹوٹن سے ایک آدمی پھسل کر دوسرے آدمی پر گرا پس دونون مرگئے تو دونون کے بارہ مین تاوان دیت اسی شخص پر ہوگا جسنے یہ چیز ایجاد کی اسواسطے کہ ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا بنانے والے نے اول پھسلنے والے کو دوسرے شخص پر دھکیل دیا ہو - وان سقط المیزاب نظر فان اصاب ما کان منہ فی الحائط رجلا فقتلہ فلا ضمان علیہ لانہ غیر متعد فیہ لما انہ وضعہ فی ملکہ - اور اگر اسنے شارع عام پر جو پرنالہ بنایا تھا وہ گرا تو اسمین دیکھا جاوے کہ اگر پرنالہ کا وہ حصہ جو دیوار مین تھا کسی شخص کے لگا اور اسکو ہلاک کیا تو بنانے والے پر تاوان نہین ہوگا اسواسطے کہ وہ اسکے بنانے مین متعدی نہین کیونکہ اسنے اسکو اپنی ملکیت مین بنایا ہو ف لیکن مخفی نہین کہ پرنالہ کل بمنزلہ واحد ہو تو اپنی ملکیت سے زائد مین وہ متعدی ہو اور شاید کہ وہی گرنے کا باعث ہوا اگرچہ اتفاق سے یہی حصہ اس شخص کو لگا - فافہم - وان اصابہ ما کان خارجا من الحائط فالضمان علی الذی وضعہ لکونہ متعدیا فیہ ولا ضرورۃ لانہ یمکنہ ان یرکبہ فی الحائط - اور اگر پرنالہ کا وہ حصہ لگا جو دیوار سے باہر ہو (اور وہ مرگیا) تو اسکی دیت کا تاوان اسی شخص پر ہوگا جسنے یہ پرنالہ بنایا ہو اسواسطے کہ وہ اسطرح بنانے مین متعدی ظالم ہو اور اسکو کوئی لاچاری کی ضرورت نہین تھی اسواسطے کہ وہ اسکو دیوار مین مرکب کر سکتا تھا ف پھر کلام یہ ہو کہ پرنالہ بنانے والا جسکے فعل کے نتیجہ مین یہ شخص ہلاک ہوا ہو کیا قاتل کے حکم مین ہو یا صرف ضامن ہو حتیکہ اگر اسکے ایجاد سے ایسا شخص مرگیا ہو جو بنانے والے کا مورث ہو تو کیا یہ اسکی میراث سے محروم ہوگا یا نہین تو جواب یہ کہ قاتل نہوگا - ولا کفارۃ علیہ ولا یحرم عن المیراث لانہ لیس بقاتل حقیقۃ - اور اس بنانے والے پر کفارۂ قتل بھی واجب نہوگا اور وہ میراث مقتول سے محروم نہین ہوگا اسواسطے کہ یہ شخص درحقیقت قاتل نہین ہو ف بلکہ قاتل وہ چیز ہو جسکے صدمہ سے وہ مرا ہو - ہان یہ شخص اسکا بنانے والا ہو اور چونکہ وہ چیز قابل جرمانہ نہین ہو اسواسطے یہ شخص مجرم تاوان ہوگا واللہ تعالی اعلم - ولو اصابہ الطرفان جمیعا وعلم ذلک وجب النصف وہدر النصف - اور اگر مقتول کو پرنالہ کے دونون جانب لگین یعنے دیوار کے اندر جسقدر ہو وہ لگا اور جو دیوار کے باہر ہو وہ بھی لگا پس اگر یہ بات بدلیل شرعی معلوم ہو جاوے تو نصف دیت واجب ہوگی اور نصف دیت باطل ہوگی ف لیکن معلوم ہونا بدون گواہی کے ممکن نہین ہو - کما اذا جرحہ سبع وانسان - جیسے اس صورت مین کہ ایک شخص کو ایک درندہ نے مجروح کیا اور اسکو ایک آدمی نے بھی مجروح کیا ف پس وہ دونون زخم سے مرگیا پس اگر دونون کا زخمی کرنا معلوم ہو تو زخمی کرنے والے پر نصف دیت واجب ہوگی اور درندہ کی نصف دیت ساقط ہو - اور یہ سب اسوقت کہ پرنالہ کے دونون جانب سے صدمہ پہونچنا معلوم ہو جاوے - وان لم یعلم ای طرف اصابہ یضمن النصف اعتبارا للاحوال - اور اگر یہ معلوم نہو کہ پرنالہ کی کون جانب اسکو لگی ہو تو بھی پرنالہ بنانے والا نصف دیت کا ضامن ہوگا بنظر اعتبار احوال ف یعنی یہ امر تو معلوم ہو کہ وہ پرنالہ کی جراحت سے مرا پس اگر دیوار کا رخ لگا تو کچھ ضمان نہین

اور اگر باہر کا رخ لگا تو کل تاوان ہے اور اگر دونوں لگے ہوں تو نصف کا ضامن ہے پس شک کی وجہ سے قیاس یہ تھا کہ تاوان کچھ نہو لیکن جب یہ معلوم ہے کہ وہ زخم پڑا ہے مراد نصف سے کم دو حال میں نہیں ہے اور تیسری حالت یقینی نہیں پس ضمان ساقط نہوگی اور یہی استحسان ہے۔ **ولو اشرع جناحا الی الطریق ثم باع الدار فاصاب الجناح رجلا فقتلہ**۔ اور اگر ایسی صورت واقع ہو کہ ایک شخص نے ایک جناح جانب شارع عام نکالی یعنے کوئی رخنہ وغیرہ یا پرنالہ کیطرح روشندان نکالا (قاموس وغیرہ) پھر اسنے یہ مکان فروخت کر دیا پھر جناح مذکور کسی شخص کے لگا کہ اسکو قتل کیا **ف** پس آیا بنانے والا ضامن ہوگا یا جسنے خریدا ہے۔ **او وضع خشبۃ فی الطریق ثم باع الخشبۃ وبری الیہ منہا فترکہا المشتری حتی عطب بہا انسان**۔ یا کسی نے راہ میں لکڑی ڈالی شلاً جھنی شہتیر وغیرہ ڈال دیا پھر اسنے یہ لکڑی فروخت کی اور مشتری سے اسکی بابت برارت کرلی یعنے اسکو کامل قبضہ دیدیا اور جو کچھ اس سانحہ پیدا ہو اس سے برارت کرلی پھر مشتری نے اس لکڑی کو وہین چھوڑ دیا پھر اس سے کوئی آدمی تلف ہوگیا **ف** تو کیا بائع ضامن ہوگا یا مشتری ضامن ہوگا تو جواب یہ کہ۔ **فالضمان علی البائع**۔ دونوں صورتوں میں بائع پر تاوان دیت واجب ہے **ف** یعنی جناح مکان کی صورت میں اور لکڑی کی صورت میں دونوں میں بائع پر ضمان واجب ہے۔ **لان فعلہ وہو الوضع لم ینفسخ بزوال ملکہ وہو الموجب**۔ اسواسطے کہ تاوان دیت کا موجب تو بائع کا فعل ہے اور وہ اسکی ملک زائل ہونے سے فسخ نہیں ہوا **ف** یعنی مکان میں جناح نکالنا ہی موجب تاوان ہے خواہ مکان اپنے پاس رکھے یا منہدم کردے یا فروخت کرے پس جب تک جناح مذکور موجود ہے یہ ضامن ہے اور لکڑی ڈالنا موجب ضمان ہے تو جب تک پڑی رہے وہ ضامن ہے۔ رہا یہ امر کہ اسنے مشتری سے برارت کرلی تھی تو اسکا جواب یہ ہے کہ جس وقت تک اسنے مشتری کے ہاتھ فروخت کی کوئی تاوان اسپر واجب نہیں ہوا تھا یا مشتری کا کوئی حق واجب نہیں ہوا تھا کہ برارت صحیح ہوتی پس برارت کرنا اور نکرنا دونوں برابر ہے پس وہ بہرحال ضامن ہے۔ ہان اگر مشتری نے جناح توڑ کر پھر بنایا ہو یا لکڑی راستہ سے ہٹا کر پھر ڈالی ہو تو بائع بری ہو جائیگا کیونکہ اسکا فعل باقی نہیں رہا اگرچہ مشتری کے دور کرنے سے باقی نہیں رہا تو ایسا ہوگیا جیسے کسی نے جناح نکالا پھر کسی آدمی نے توڑ کر پھینکدیا تو تاوان زائل ہوگیا پھر اگر کسی دوسرے نے بنا دیا تو مالک مکان اس سے بری ہے۔ **ولو وضع فی الطریق جمرا فاحرق شیئا یضمنہ لانہ متعد فیہ**۔ اور اگر اسنے راہ میں انگارا رکھا پس اسنے کسی کی چیز جلادی تو رکھنے والا ضامن ہوگا اسواسطے کہ وہ شخص متعدی ہے **ف** یہ اسوقت کہ انگارا اپنی جگہ پر ہو اور اسمین کوئی امر پیدا نہوا ہو۔ **ولو حرکتہ الریح الی موضع آخر ثم احرق شیئا لم یضمنہ لنسخ الریح فعلہ**۔ اور اگر ہوا اس انگارے کو حرکت دیکر دوسری جگہ لے گئی پھر اسنے کچھ جلا دیا تو رکھنے والا ضامن نہوگا اسواسطے کہ ہوانے اسکا فعل مٹا دیا **ف** اور اب یہ ہوا کے فعل سے ضرر طاری ہوا حالانکہ یہ باطل ہے۔ **وقیل اذا کان الیوم ریحا یضمنہ لانہ فعلہ مع علمہ بعاقبتہ فقد افضی الیہا فعلہ** مباشرتہ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر یہ دن ایسا ہو جسمین زور سے ہوا چلتی ہو تو رکھنے والا اب بھی ضامن ہوگا اسواسطے کہ اس شخص نے اسکا انجام جاننے کے باوجود ایسا کیا اور آخر اسی حد تک نوبت پہونچی تو گویا اسنے خود جلا دیا **ف** یعنی اسکو معلوم تھا کہ تیز ہوا میں انگارے سے آگ لگ جاتی ہے اور یہی واقع ہوا تو گویا اسنے جان بوجھکر لگا دیا پس ضامن ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں مفسدون کی کثرت ہے پس اسی قول پر فتوی ضروری ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ **ولو استاجر رب الدار العملۃ لاخراج الجناح او الظلۃ**۔ اور اگر ایسا ہوا کہ مالک مکان نے شارع عام پر جناح نکالنے یا چھتہ چھانے کے واسطے کاریگرون کو ٹھیکہ دیا **ف** کہ یہ کام بناکر میرے سپرد کرو اور

اجرت کے مستحق ہوں۔ فوقع فقتل انسانا قبل ان لیفرغوا من العمل فالضمان علیهم لان التلف بفعلهم و
مالم یفرغوا من العمل لم یکن العمل مسلما الے رب الدار۔ پھر کام پورا ہونے سے پہلے یہ جناح یا چھجہ کسی شخص پر
گرا کہ وہ مرگیا تو اس شخص کی دیت انھین کاریگرون پر واجب ہے اسواسطے کہ تلف ہونا انھین لوگون کے فعل سے واقع ہوا
اور جب تک یہ لوگ اس کام سے فارغ نہون تب تک یہ کام مالک مکان کے سپرد نہوگا ف۔ بلکہ خود کاریگرون
کے پاس رہیگا تو گویا انھون نے ایک کام بیجا بنایا جس سے یہ شخص تلف ہوا۔ وہذا لانہ انقلب فعلهم قتلا حتی
وجبت علیهم الکفارۃ والقتل غیر داخل فی عقدہ فلم ینتقل فعلهم الیه فاقتصر علیهم۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انکا
فعل معماری بدل کر قتل ہوگیا حتی کہ انھین لوگون پر کفارہ واجب ہوا اور مستاجر کے ٹھیکہ مین قتل کرنا داخل نہین
ہے تو انکا یہ فعل مستاجر کی جانب منتقل نہوا پس انکا فعل انھین تک مقصور رہا ف۔ پس انھین پر ضمان واجب
ہوگی اور مستاجر ابھی تک اس سے بری ہے۔ وان سقط بعد فراغهم فالضمان علی رب الدار استحسانا لانه
صح الاستیجار حتی استحقوا الاجر ووقع فعلهم عمارۃ واصلاحا فانتقل فعلهم الیه فکانه فعل بنفسه فلهذا یضمنه
اور اگر یہ جناح یا چھجا ان کاریگرون کے کام سے فارغ ہونے کے بعد گرا تو استحسانا مقتول کی دیت مالک مکان
پر واجب ہوگی اسواسطے کہ اجارہ لینا صحیح واقع ہوا تھا حتی کہ یہ لوگ اجرت کے مستحق ہوئے اور انکا فعل تعمیر و اصلاح
واقع ہوچکا تو انکا فعل منتقل ہوکر مالک مکان کی طرف آیا تو گویا مالک مکان نے یہ کام خود کیا لہذا وہ مقتول کی دیت
کا ضامن ہوگا۔ وکذا اذا صب الماء فی الطریق فعطب به انسان او دابۃ وکذا اذا رش الماء او توضاء لانه
متعد فیه بالحاق الضرر بالمارۃ بخلاف ما اذا فعل ذلک فی السکۃ غیر نافذۃ وهو من اهلها او قعد او وضع
متاعه لان لکل واحد ان یفعل ذلک فیها لکونه من ضرورات السکنی کما فی الدار المشترکۃ قالوا انما
اذا رش ماء کثیرا بحیث یزلق به عادۃ اما اذا رش ماء قلیلا کما هو المعتاد والظاهر انه لا یزلق به عادۃ
لا یضمن۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص نے رستہ مین پانی بہایا جس سے کوئی آدمی یا جانور پھسلکر مرگیا تو یہ شخص ضامن
ہوگا۔ اور اسی طرح اگر رستہ مین چھڑکا یا وضو کیا جس سے کوئی آدمی یا جانور مرگیا تو ضامن ہوگا کیونکہ وہ ایسا کرنے
مین اسوجہ سے ظالم ہے کہ اُسنے راہگیرون کو ضرر لاحق کیا بخلاف اسکے اگر اُسنے کوچہ غیر نافذہ مین ایسا کیا اور یہ شخص اسی کوچہ
کا رہنے والا ہو یا وہ کوچہ مین بیٹھا یا اپنا اسباب رکھدیا تو اسکے ذریعہ سے اگر کسی کو صدمہ پہونچے تو وہ ضامن نہوگا
اسواسطے کہ کوچہ غیر نافذہ مین ہر ایک کوچہ والے کو ایسے افعال کا اختیار ہے کیونکہ یہ امور تو سکونت کی ضروریات مین سے
ہین جیسے دار مشترکہ مین ہر ایک شخص کو ایسا اختیار ہوتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ پانی چھڑکنے مین ضامن ہونے کا حکم
ایسی صورت مین ہے کہ اُسنے زیادہ پانی چھڑکا ہو کہ جس سے ازراہ عادت کے آدمی پھسل جاتا ہے اور اگر اُسنے قلیل پانی چھڑکا
جو معتاد سے زیادہ نہین ہے اور بظاہر اتنے پانی سے پھسلن پیدا ہونے کی عادت جاری نہین ہے تو وہ ضامن نہوگا۔
لو تعمد المرور فی موضع صب الماء فسقط لا یضمن الراش لانه صاحب علۃ وقیل هذا اذا رش بعض
الطریق لانه یجد موضعا للمرور ولا اثر للماء فیه فاذا تعمد المرور علی موضع صب الماء مع علمه بذلک لم یکن
علی الراش شیء۔ اور اگر چلنے والا عمدا ایسی جگہ سے ہوکر چلا جہان پانی بہایا گیا ہے پس گر پڑا تو پانی چھڑکنے
ضامن نہوگا کیونکہ چلنے والے نے خود گرنے کی علت پیدا کی۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اُس وقت ہے کہ اُسنے راستہ
کے ایک جزو مین پانی چھڑکا ہو کیونکہ ایسی صورت مین چلنے والے کو گزر جانے کے لیے ایسی جگہ ملیگی جہان پانی
نہیں پس جب جان بوجھ کر عمدا ایسی جگہ سے ہوکر چلا جہان پانی بہایا گیا ہے تو پانی بہانے والے پر کچھ واجب نہوگا

ان رش جميع الطريق يضمن لانه مضطر في المرور اور اگر اُسنے راستہ کی پوری عرض میں پانی چھڑکا ہو تو تاوان
ہوگا کیونکہ چلنے والا لامحالہ پانی میں چلنے پر مجبور ہے - وكذا الحكم في الخشبة الموضوعة في الطريق في اخذها جميعه او
بعضه - اور اسی طرح راستہ میں لکڑی ڈالدینے کی صورت میں بھی اسی تفصیل سے حکم ہوگا کہ لکڑی نے پورا راستہ
گھیر لیا یا تھوڑا گھیرا ہے ف - یعنی اگر لکڑی تھوڑے راستہ پر ہو کہ راہ گیر کو خالی جگہ میں ہو کر گذر جانے کا موقع حاصل
ہو تو لکڑی ڈالنے والا ضامن نہوگا کیونکہ گذرنے والا عمداً لکڑی پر گذرنے سے خود ہی اپنی ہلاکت کا باعث ہوا اور اگر
لکڑی نے تمام راستہ گھیر لیا ہو تو لکڑی ڈالنے والا ضامن ہے کیونکہ گذرنے والے کو لکڑی پر ہو کر گذرنے سے
چارہ نہیں ہے - ولو رش فناء حانوت باذن صاحبه فضمان ما عطب على الآمر استحسانا - اور اگر سقا
نے مالک دوکان کے حکم سے اُسکی دوکان کے آگے چھڑکاؤ کر دیا تو جو چیز اس سے تلف ہو استحسانا اُسکا تاوان بذمہ
مالک دوکان ہے ف - اور اسی طرح اگر نوکر وغیرہ کو چھڑکنے کا حکم دیا تو بھی مالک دوکان ضامن ہے اسواسطے کہ
حکم مذکور صحیح واقع ہوا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی کو راستہ میں وضو کرنے کا حکم دیا تو اسکا تاوان وضو کرنے
والے کے ذمہ ہے ع - واذا استاجر اجيرا ليبني له في فناء حانوته فتعقل به انسان بعد فراغه من العمل
فمات يجب الضمان على الآمر استحسانا ولو كان امره بالبناء في وسط الطريق فالضمان على الاجير
لفساد الامر - اگر زید نے اپنی دوکان کے سامنے عمارت بنانے کے واسطے کوئی مزدور کیا پھر اُسکے بنانے سے
فارغ ہونے کے بعد کوئی آدمی اس سے ٹھوکر کھا کر مرگیا تو استحساناً اسکا تاوان مالک دوکان پر واجب ہوگا اور اگر
مالک دوکان نے اسکو بیچ راستہ میں عمارت بنانے کا حکم دیا ہو تو اسکا تاوان معمار پر واجب ہوگا کیونکہ حکم مذکور فاسد
تھا ف - یعنی معمار کو خوب معلوم تھا کہ بیچ راستہ اسکی ملکیت نہیں ہے اور اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے یہ
قید لگائی کہ یہ راستہ شارع عام معروف ہو یعنی کوچہ وغیرہ کی طرح مملوک راستہ خاص نہو اور علی ہذا دوکان کے آگے
میں عمارت بنوانے کے مسئلہ میں بھی جامع محبوبی میں لکھا کہ یہ حکم اُس وقت ہے کہ معمار کو یہ بات معلوم نہو کہ صحن دوکان
کسی غیر کی ملکیت ہے اور اگر یہ بات معلوم ہو تو اس صورت میں بھی تاوان معمار پر واجب اور یہی امام مالک وشافعی
واحمد کا قول ہے ع - قال ومن حفر بئرا في طريق المسلمين او وضع حجرا فتلف بذلك انسان فديته على
عاقلته وان تلفت بهيمة فضمانها في ماله لانه متعد فيه فيضمن ما يتولد منه غير ان العاقلة تتحمل النفس دون المال
فكان ضمان البهيمة في ماله والقاء التراب واتخاذ الطين في الطريق بمنزلة القاء الحجر والخشبة لما
ذكرنا بخلاف ما اذا كنس الطريق فعطب بموضع كنسه انسان حيث لم يضمن لانه ليس بمتعد فانه ما
احدث شيئا فيه انما قصد دفع الاذى عن الطريق حتى لو جمع الكناسة في الطريق وتعقل به انسان
كان ضامنا لتعديه بشغله - اور اگر کسی نے مسلمانوں کی راہ میں کنواں کھودا یا کوئی پتھر ڈال دیا جس سے کوئی
آدمی تلف ہوگیا تو اُسکی دیت اس فاعل کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور اگر اسکی وجہ سے کوئی جانور تلف ہوگیا
تو اُسکا تاوان اس فاعل کے مال میں واجب ہوگا اسواسطے کہ فاعل مذکور اس فعل میں ظالم ہے تو جو بات اس فعل سے
پیدا ہو وہ اُسکا ضامن ہوگا یعنی انسان کی جان اور جانور کی جان ضائع ہونے کا ضامن ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ مددگار
برادری دیت نفس کی ضامن ہوتی ہے اور مال کی ضامن نہیں ہوتی پس جانور کا تاوان خود اسکے مال میں واجب ہوگا
اور اگر اُسنے راہ میں بالو یا کیچڑ ڈالدی تو اسکا حکم وہی ہے جو پتھر یا لٹھا ڈالنے کا حکم ہے کیونکہ اس فعل میں بھی وہ ظالم ہے
جیسے ہمنے ذکر کیا بخلاف اسکے اگر کسی شخص نے راستہ جھاڑا پس اسکے صاف کئے ہوئے مقام پر کوئی شخص پھسلکر مرگیا

Marfat.com

تو وہ ضامن نہوگا اسواسطے کہ اُسنے کوئی ظلم نہین کیا کیونکہ اُسنے راستہ مین کوئی چیز ایجاد نہین کی بلکہ راستہ سے
صرف کوڑا کرکٹ ہٹا دینے کا قصد کیا تھا (اور یہ عمدہ خصلت ایمانی ہو کما فی الحدیث) ہان اگر اُسنے راستہ مین
کوڑا جمع کر دیا ہو جس سے اوجھکر کوئی آدمی مرگیا تو البتہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے راستہ مین کوڑا لگا دیا۔ ولو
وضع حجر افنحاہ غیرہ عن موضعہ فعطب بہ انسان فالضمان علی الذی نحاہ لان حکم فعلہ قد انتسخ لفراغ
ما شغلہ وانما اشتغل بالفعل الثانی موضع آخر۔ اور اگر ایک شخص نے ناجائز طور پر راہ مین ایک پتھر رکھا پھر
دوسرے شخص نے اُسکو دوسری جانب ہٹا دیا پھر کوئی شخص اس پتھر سے ٹھوکر کھاکر مرگیا تو اسکی دیت کا ضامن دوسرا
شخص ہوا اسواسطے کہ اول کا فعل تو دوسرے شخص کے ہٹانے سے منسوخ ہوگیا تھا پس دوسری جگہ رکھنا شخص دیگر کا فعل
ہو پس وہی ضامن ہوگا۔ وفی الجامع الصغیر فی البالوعۃ یحفرہا الرجل فی الطریق فان امرہ السلطان
بذلک او اجبرہ علیہ لم یضمن لانہ غیر متعد حیث فعل ما فعل بامر من لہ الولایۃ فی حقوق العامۃ۔ اور جامع صغیر
مین مذکور ہو کہ اگر کسی شخص نے راستہ مین چہ بچہ کھودا (پس اسمین کوئی تلف ہوگیا تو دیکھا جاوے کہ اگر سلطان نے
اُسکو چہ بچہ کھودنے کا حکم دیا یا چہ بچہ کھودنے کے واسطے اسکو مجبور کیا ہو تو وہ ضامن نہوگا اسواسطے کہ جو کچھ اُسنے کیا وہ
اسی حاکم کے حکم سے کیا جسکو ولایت عامہ حاصل ہو۔ وان کان بغیر امرہ فہو متعد اما بالتصرف فی حق غیرہ او
بالافتیات علی رأی الامام او ہو مباح مقید بشرط السلامۃ وکذا الجواب علی ہذا التفصیل فی جمیع ما فعل
فی طریق العامۃ مما ذکرناہ وغیرہ لان المعنی لا یختلف وکذا ان حفر فی ملکہ لم یضمن لانہ غیر متعد۔ اور اگر اسنے
بغیر حکم سلطانی یہ کام کیا ہو تو ظالم ہو خواہ اسوجہ سے کہ اُسنے غیر کے حق مین تصرف کیا یا اسوجہ سے کہ اُسنے بغیر اجازت سلطان
کے اس کام مین پیش قدمی کی یا اسوجہ سے کہ اس فعل مباح کی اجازت اس شرط سے تھی کہ کسی شخص کی سلامتی مین خلل نہ پڑے
ہو (جیسے شکار کی اجازت اسی شرط کے ساتھ مشروط ہی) اور اسی طرح جو افعال اُسنے عام راستہ پر کیے جنکو ہمنے سابق
مین ذکر کیا ہو یا نہین ذکر کیا ہو سب کا حکم بھی اسی تفصیل سے ہو یعنے شارع عام پر پاخانہ یا چھجا بنایا یا کنگرہ وغیرہ نکالا
اگر بحکم سلطانی ہو تو فاعل ضامن نہین ہو ورنہ ضامن ہو اسواسطے کہ جو علت ہو وہ ان سب افعال مین یکسان ہو کسی مین
تفاوت نہین ہو حتی کہ اگر بحکم سلطانی ہو تو کسی صورت مین ضامن نہوگا۔ اور اسی طرح اگر اُسنے اپنے ملک مین چہ بچہ
کھودا پس اُسمین کوئی آدمی تلف ہوا تو بھی ضامن نہوگا اسواسطے کہ وہ ایسا کرنے مین ظالم نہین ہو۔ وکذا اذا حفر
فی فناء دارہ لان لہ ذلک لمصلحۃ دارہ والفناء فی تصرفہ وقیل ہذا اذا کان الفناء مملوکا لہ او کان لہ
حق الحفر فیہ لانہ غیر متعد اما اذا کان لجماعۃ المسلمین او مشترکا بان کان فی سکۃ غیر نافذۃ فانہ یضمن
لانہ مسبب متعد وہذا صحیح۔ اور اسی طرح اگر اُسنے اپنے مکان کے فناء مین چہ بچہ کھودا ہو تو بھی وہ ظالم نہین
کیونکہ اپنے مکان کی ضرورت کے واسطے ایسا کرنے کا اختیار ہو اور فناء مذکور اُسکے تصرف مین ہو اور بعض مشائخ نے کہا
یہ حکم اُسوقت ہو کہ فناء مذکور اُسکی ملک ہو یا اُسکو فناء مذکور مین کھودنے کا حق حاصل ہو تو ایسی صورت مین وہ ظالم
نہوگا کیونکہ اُسنے کچھ تعدی نہین کیا اور اگر فناء مذکور عام مسلمانون کی ملکیت ہو یا فناء مذکور مشترک ہو مثلا ایک کوچہ
غیر نافذہ مین واقع ہو کہ اُسمین سب اہل کوچہ کی ملکیت ہو تو ہان چہ بچہ کھودنے سے ضامن ہوگا کیونکہ تلف
ہونے کے سبب کا پیدا کرنے والا یہی شخص ہو پس ایسا کرنے مین ظالم ہو۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قول صحیح ہو۔ ف
فناء سے مراد وہ میدان جو مکان کے آگے چھوڑ دیا جاتا ہو تاکہ مثلا عقد نکاح وغیرہ مین وہان لوگون کے بیٹھنے کی گنجائش
ہو اور اسی طرح فناء شہر وہ میدان ہو جو شہر کی ضروریات کے واسطے اُسکے آگے چھوڑ دیا جاتا ہو۔ ولو حفر فی الطریق

Marfat.com

ومات الواقع فيه جوعا او غما لا ضمان على الحافر عند ابی حنيفة رح لانه مات لمعنى فی نفسه والضمان انما يجب اذا مات من الوقوع وقال ابو يوسف رح ان مات جوعا فكذلك وان مات غما فالحافر ضامن له لانه لا سبب للغم سوى الوقوع اما الجوع لا يختص بالبير وقال محمد رح هو ضامن فی الوجوه كلها لانه انما حدث بسبب الوقوع اذ لولاه لكان الطعام قريبا منه - اور اگر اُسنے راستہ مین کنوان کھود الیس جو شخص اُسمین گرا وہ بھوک یا غم سے مرگیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کھودنے والا ضامن نہوگا کیونکہ وہ ایسے سبب سے مرگیا جو اُسکی ذات مین پیدا ہوا اور تاوان جبھی واجب ہوتا کہ وہ کنوئین مین گر جانے کی وجہ سے مرتا اور امام ابو یوسف نے کہا کہ اگر بھوک سے مرا تو البتہ یہی حکم ہے اور اگر غم سے مرگیا تو کھودنے والا اسکا ضامن ہے کیونکہ سوائے کنوئین مین گرنے کے غم کا کوئی سبب نہین ہے اور رہی بھوک تو اسکو کنوئین کے ساتھ کچھ خصوصیت نہین ہے اور امام محمد نے فرمایا کہ وہ ہر صورت ضامن ہے کیونکہ جو کچھ پیدا ہوا وہ اسی سبب سے پیدا ہوا کہ وہ کنوئین مین گر پڑا اسواسطے کہ اگر یہ امر نہوتا تو طعام اُس نزدیک تھا - قال وان استاجر اجراء فحفروها له فی غير فنائه فذلك على المستاجر ولا شيء على الاجراء ان لم يعلموا انها فی غير فنائه لان الاجارة صحت ظاهرة اذ لم يعلموا فنقل فعلهم اليه لانهم كانوا مغرورين فصار كما اذا امر آخر بذبح هذه الشاة فذبحها ثم ظهر ان الشاة لغيره الا ان هناك يضمن المأمور و يرجع على الآمر لان الذابح مباشر والآمر مسبب والترجيح للمباشرة فيضمن ويرجع للغرور وهنا يجب الضمان على المستاجر ابتداء لان كل واحد منهما مسبب والاجير غير متعد والمستاجر متعد فترجح جانبه اور ایک شخص نے مزدور مقرر کیے جنھون نے اُسکی فنار کے سوا دوسری جگہ اُسکے لیے کنوان کھودا تو اسکا تاوان بذمہ مستاجر ہے اور مزدورون پر کچھ واجب نہوگا بشرطیکہ اُنکو یہ معلوم نہو کہ یہ اُسکی فنار نہین ہے کیونکہ اجارہ بظاہر صحیح ہے جبکہ مزدورون کو یہ بات معلوم نہ تھی تو مزدورون کا فعل بجانب مستاجر منتقل ہوا کیونکہ مستاجر نے اُن لوگون کو دھوکا دیا تو یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ یہ بکری ذبح کردے پس اُسنے ذبح کردی پھر ظاہر ہوا کہ یہ بکری کسی غیر کی ملک تھی تو مامور دھوکا کھانے والا قرار دیا جاتا ہے اسی طرح یہان مزدور بھی دھوکا کھانے والے قرار دیے جائینگے لیکن دونون مسئلون مین اسقدر فرق ہے کہ ذبح کے مسئلہ مین مامور ضامن ہوگا پھر وہ حکم دینے والے سے تاوان واپس لیگا اسواسطے کہ مامور اپنے فعل سے مرتکب ذبح ہے اور حکم دینے والا صرف سبب انگیز ہے اور خود مرتکب کو سبب انگیز پر ترجیح ہوتی ہے اور کنوئین کے مسئلہ مین مزدور اپنی حد سے تجاوز کرنے والے نہین ہین بلکہ مستاجر متعدی ہے تو تاوان کے واسطے مستاجر کی جانب ترجیح ہے فقط اور یہ سب اسوقت ہے کہ مزدورون کو یہ بات معلوم ہو کہ فنار مذکور اس شخص کی ملک نہین ہے - وان علموا ذلك فالضمان على الاجراء لانه لم يصح امره بما ليس بمملوك له ولا غرور فبقی الفعل مضافا اليهم - اور اگر مزدورون کو یہ بات معلوم ہو کہ فنار مذکور اسکی ملک نہین ہے تو اسکا تاوان مزدورون ہی پر واجب ہوگا کیونکہ مستاجر کا حکم ایسے کام مین صحیح نہین تھا جو اُسکی ملکیت نہین ہے اور دھوکا بھی نہین ہے یعنی مزدور خود جانتے تھے کہ یہ جگہ اسکی مملوک نہین ہے تو مزدورون کا فعل خود انھین کی جانب منسوب رہا - وان قال لهم هذا فنائی وليس لی فيه حق الحفر فحفروا فمات فيه انسان فالضمان على الاجراء قياسا لانهم علموا بفساد الامر فما غرهم وفی الاستحسان الضمان على المستاجر لان كونه فناء له بمنزلة كونه مملوكا له لانطلاق يده فی التصرف فيه من القاء الطين والحطب وربط الدابة والركوب وبناء الدكان فكان امرا بالحفر فی ملكه ظاهرا بالنظر الى ما ذكرنا فكفى ذلك لنقل الفعل اليه اور اگر مستاجر نے مزدورون سے یہ کہا ہو

Marfat.com

کہ یہ فنا میری ملک ہے لیکن مجھے اسمین گڑھا کھودنے کا حق حاصل نہیں ہے پس مزدورون نے اُسکے واسطے گڑھا کھودا پھر کوئی آدمی اُسمین گرکر مرگیا تو قیاساً اسکا تاوان مزدورون پر واجب ہوگا اسواسطے کہ مزدورون نے حکم مستاجر کا فاسد ہونا جان لیا تھا تو مستاجر نے اُنکو دھوکا نہیں دیا لیکن دلیل استحسان مین مقتول کا تاوان بذمہ مستاجر واجب ہوگا اسواسطے کہ یہ مقام اسکے مکان کے واسطے فنا ہونا بمنزلہ اسکے ہے کہ یہ جگہ اُسکی ملک ہے کیونکہ اس جگہ مین اُسکیلیے تصرف کا قابو کھلا ہوا ہے کہ وہ ہرطرح کا تصرف کرتا ہے جیسے مٹی وگارا ڈالنا اور لکڑیان ڈالنا اور اپنا جانور باندھنا اور وہان سوار ہوکر آنا جانا اور وہان چبوترہ بنانا (درمانند اسکے دیگر تصرفات مین اُسکا ہاتھ کھلا ہوا ہے پس بنظر مذکورہ بالا کنوان کھودنے کا حکم اپنی ملک مین ظاہر ہے پس مزدورون کا فعل اُسکی جانب منتقل ہونے کے لیے اسقدر کافی ہے۔ قال ومن جعل قنطرة بغير اذن الامام فتعمد رجل المرور عليها فعطب فلا ضمان على الذى جعل القنطرة وكذلك ان وضع خشبة فى الطريق فتعمد رجل المرور عليها لان الاول تعدٍّ هو تسبيب والثانى تعدٍّ هو مباشرة فكان الاضافة الى المباشر اولى ولان تخلل فعل فاعل مختار يقطع النسبة كما فى الحافر مع الملقى

اگر کسی نے بغیر اجازت سلطان کے پانی پر پل بنایا پھر کوئی شخص عمداً اس پل پر چلا پس گرکر ہلاک ہوگیا تو جس شخص نے پل بنایا ہے اُسپر تاوان واجب نہوگا۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے راستہ مین لکڑی ڈالدی یعنی دھنی وغیرہ ڈالدی پس باوجود راستہ خالی ہونے کے ایک شخص عمداً اس لکڑی پر چلا اور ہلاک ہوگیا تو بھی لکڑی ڈالنے والا ضامن نہوگا اسواسطے کہ شخص اول کا فعل اگرچہ تعدی بیجا ہے لیکن وہ ہلاکت کے واسطے سبب انگیز ہے یعنے خود قاتل نہین ہوا اور شخص دوم کا فعل بھی راہ راست سے تجاوز ہے مگر یہ خود ارتکاب ہے یعنے ایسے فعل کا ارتکاب کیا جس سے تلف ہوگیا تو ہلاکت کی نسبت ایسے فعل کی جانب اولیٰ ہے جو خود ارتکاب ہے اور بسبب دلیل سے کہ سبب تعدی کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حائل ہونا متعدی کی جانب نسبت کو قطع کردیتا ہے جیسے کنوان کھودنے والے اور کنوئین مین ڈھکیلنے والے کی صورت ہے **ف** یعنی اگر ایک شخص نے غیر ملکیت مین کنوان کھودا پس دوسرے شخص نے ایک آدمی کو اُسمین ڈھکیل دیا تو یہان مقتول کے بارہ مین ایک تو وہ شخص سبب ہے جسنے کنوان کھودا تھا حتی کہ اگر اُسکے کنوئین مین خود یہ شخص گرکر ہلاک ہوتا تو کھودنے والا ضامن ہوتا لیکن یہان یہ امر حائل ہوا کہ ایک شخص نے عمداً اُسکو ڈھکیل دیا تو کنوان کھودنے والے کی سبب انگیزی جاتی رہی اور ڈھکیلنے والے کا فعل عمد معتبر رہا پس ڈھکیلنے والا ضامن ہوگا اور کنوان کھودنے والا ضامن نہوگا کیونکہ کنوان کھودنے والا صرف ایک ایسا سبب پیدا کرنے والا ہے جس سے ناگاہ آدمی تلف ہوجاتا ہے اور ڈھکیلنے والا خود اختیاری قاتل ہے تو قتل کی نسبت سبب کی جانب منقطع ہوگئی اور خود اختیاری قاتل کی جانب متعین ہوگئی حتی کہ یہ قاتل کہلاویگا اور اسپر کفارہ واجب ہوگا کہ مسلمان کو قتل کرنے کی وجہ سے بردہ مومنہ آزاد کرے اور اگر یہ مقتول کا قرابتی وارث ہو تو میراث سے محروم ہوگا پس معلوم ہوا کہ قتل کی نسبت اسی فاعل مختار کی جانب ہوگئی اور سبب کا اعتبار نہین رہا پس اسی طرح اس مقام پر ہے کہ پل بنانے والے یا لکڑی ڈالنے والے کے سبب کا اعتبار نہ رہا بلکہ عمداً چلنے والے نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تو اسی کا فعل معتبر رہا۔ قال ومن حمل شيئا فى الطريق فسقط على انسان فعطب به فهو ضامن وكذا اذا سقط فتعثر به انسان وان كان رداء قد لبسه فسقط فعطب به انسان لم يضمن وهذا اللفظ يشمل الوجهين والفرق ان حامل الشئ قاصد حفظه فلا حرج فى التقييد بوصف السلامة واللابس لا يقصد حفظ ما يلبسه فيحرج بالتقييد بما ذكرنا فجعلناه مباحا مطلقا وعن محمد رح انه اذا لبس ما لا يلبس فهو كالحامل لان الحاجة لا تدعو الى لبسه۔ اگر

Marfat.com

کوئی حمال راستہ مین کوئی چیز لادے لیے جاتا تھا پس وہ کسی شخص پر گری جس سے وہ مرگیا تو حمال ضامن ہوگا
کیونکہ راستہ مین لادنا مباح لیکن اس شرط سے کہ سلامتی رہے یعنی کسی کی جان یا مال تلف نہو۔ ش) اور اسی طرح
اگر یہ بوجھ گر پڑا پس اس سے ٹھوکر کھا کر کسی شخص کی جان گئی تو بھی یہ شخص ضامن ہوگا۔ اور اگر ایک شخص راستہ
مین چادر اوڑھے جاتا تھا پس وہ چادر گری جس سے کوئی شخص مرگیا تو وہ ضامن نہوگا اور یہ لفظ دونون صورتون کو شامل
ہے یعنے خواہ چادر اُسکے اوپر گری کہ جس سے آنکھ بند ہوکر وہ تلف ہوا یا زمین پر گری کہ جس سے الجھ کر تلف ہوا۔ دونون
صورتون مین ضامن نہوگا بشرطیکہ چادر اوڑھی ہو پس بوجھ لادنے مین اور چادر اوڑھنے مین فرق ہے) اور فرق یہ ہے
کہ جو شخص بوجھ لادے ہوتا ہے وہ اُسکی حفاظت کا قصد رکھتا ہے پس اگر اُسکے ساتھ یہ قید لگائی جائے کہ لادنا بشرط
سلامتی جائز ہے تو کوئی حرج نہوگا اور کپڑا پہننے والا اپنے لباس کی حفاظت کا قصد نہین رکھتا ہے تو اُسکے ساتھ سلامتی کی
شرط لگانے مین تنگی و حرج ہے پس پہنکر چلنا مطلقاً مباح ہے اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ اگر اُسنے ایسا کپڑا پہنا جو
پہنا نہین جاتا ہے تو وہ بمنزلہ اُسکے لادنے والے کے ہوگا یعنی اُسکے ساتھ بھی سلامتی کی قید ہوگی اسواسطے کہ ایسا کپڑا
پہننے کی کوئی حاجت نہین ہے ف۔ یعنی اگر فرش یا قالین اوڑھکر چلا تو یہ اوڑھنا نہین بلکہ لادنا شمار ہوگا اور یہان تک
ہے کہ اگر راستہ مین چادر اوڑھی نہو بلکہ لادی ہو تو اُسکا حکم مثل بوجھ کے ہوگا۔ الدرر۔ قال واذا کان المسجد
للعشیرۃ فعلق رجل منہم فیہ قندیلا او جعل فیہ بواری او حصاۃ فعطب بہ رجل لم یضمن وان کان الذی
فعل ذلک من غیر العشیرۃ ضمن قالوا ہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یضمن فی الوجہین لان ہذہ من القرب
وکل احد ماذون فی اقامتہا فلا یتقید بشرط السلامۃ کما اذا فعلہ باذن واحد من اہل المسجد ولابی حنیفۃ
وہو الفرق ان التدبیر فیما یتعلق بالمسجد لاہلہ دون غیرہم کنصب الامام واختیار المتولی وفتح بابہ و
اغلاقہ وتکرار الجماعۃ اذا سبقہم بہا غیر اہلہ فکان فعلہم مباحا مطلقا غیر مقید بشرط السلامۃ وفعل غیرہم
تعدیا او مباحا مقیدا بشرط السلامۃ وقصد القربۃ لا ینافی الغرامۃ اذا اخطأ الطریق کما اذا تفرد
بالشہادۃ علی الزنا والطریق فیما نحن فیہ الاستیذان من اہلہ۔ اگر کوئی مسجد ایک قوم خاص کے
واسطے ہو یعنی انھین لوگون کی تعمیر ہو پس اگر انھین لوگون مین سے کسی شخص نے اس مسجد مین قندیل لٹکائی یا چٹائیان
یا بورئیے ڈالے یا کنکر ڈالے پس اسکی وجہ سے کوئی شخص تلف ہوگیا تو وہ ضامن نہین ہوگا اور اگر ان لوگون کے سوا
کسی غیر شخص نے ایسا کیا ہو تو وہ ضامن ہوگا یعنی اہل مسجد مین سے کسی شخص کے بغیر اجازت غیر شخص نے ایسا کیا تو
ضامن ہوگا۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے یعنے اہل مسجد اور غیر مین فرق ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ خواہ
کسی اہل مسجد نے کیا ہو یا غیر نے کیا ہو دونون صورتون مین ضامن نہوگا (شیخ حلوانی نے کہا کہ اکثر مشائخ نے صاحبین
کا قول لیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ ع۔ ذ) اسواسطے کہ افعال مذکورہ
از قسم قربت ہین اور ہر ایک کو ایسے قربات قائم کرنے کا اختیار ہے تو اسمین شرط سلامت نہوگی یعنی اگر اس سے کوئی
شخص تلف ہو تو وہ ضامن نہوگا جیسے اگر غیر شخص نے ایسا فعل اہل مسجد مین سے کسی کی اجازت سے کیا تو ضامن
نہین ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل جس سے اہل مسجد و غیر مین فرق بھی ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ جو تدبیر متعلق بہ تعمیر
مسجد ہو وہ غیر کے اختیار مین نہین بلکہ اہل مسجد کے اختیار مین ہے جیسے امام مقرر کرنا اور متولی پسند کرنا اور مسجد کا
دروازہ کھولنا یا بند کرنا اور جیسے فرض وقتی کی جماعت مکرر ہونا جبکہ سوائے اہل مسجد کے دوسرون نے جماعت کر لی
یعنی اگر ایک وقت مین مکرر جماعت کرنا مکروہ ہو اور سوائے اہل مسجد کے کچھ لوگون نے جماعت سے نماز پڑھ لی؟

Marfat.com

اہل مسجد کو اسمین دوبارہ جماعت کا اختیار ہی بس ثابت ہوا کہ اہل مسجد کا فعل مطلقاً مباح ہی کہ اسمین کچھ شرط سلامتی کی قید نہین ہی اور سوائے اہل مسجد کے دوسرون کا فعل یا تو تعدی و ظلم ہی یا مباح ہی مگر اسمین سلامتی کی شرط ہی (اور یہ جو تمنے کہا کہ یہ فعل قربت ہی تو اسکی وجہ سے تاوان کیونکر ہوگا اسکا جواب یہ ہی کہ یہ دونون باتین جمع ہو سکتی ہین اور جب طریقہ مین خطاء واقع ہو تو قصد قربت کو تاوان سے منافات نہین ہی یعنی اگر کسی قربت کا قصد کیا مگر اسکو ایسے طریقہ سے کیا جس سے دوسرے کو ضرر پہنچا تو وہ اس ضرر کا ضامن ہوگا اور اپنی نیت خیر کا ثواب بھی پاویگا اسکی مثال یہ ہی کہ ایک شخص نے تنہا بہ نیت ثواب ایک شخص زانی پر زنا کی گواہی دی (اور طریقہ یہ تھا کہ چار آدمی گواہی دین ورنہ ثبوت نہوگا تو اسکو بہتان کی حد ماری جائیگی) اور ہمارے اس مسئلہ مین بھی غیر کے واسطے طریقہ یہ تھا کہ اہل مسجد مین سے کسی شخص سے اجازت لے لے **ف** شیخ مصنف رح نے جو زنا کی مثال دی وہ قابل بحث ہی کیونکہ شرعاً زنا پر گواہی دینے مین چار آدمیون کی شرط ہی کیونکہ یہی اعلان ہی تو کم کی صورت مین اجازت نہین ہی بلکہ ارتکاب ممنوع ہی کیونکہ اُسنے مسلمانون مین فحش کا اعلان کیا اور یہ حرام ہی لقولہ تعالے ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشۃ فی الذین آمنوا الآیہ م - اگر اہل مسجد نے مسجد کے اندر بارش کا پانی جمع ہونے کے واسطے گڈھا کھودا یا پانی بھرنے کے واسطے مٹکا رکھا یا دروازہ لگایا یا سائبان چھایا جس سے کوئی آدمی مرا تو انپر تاوان نہین ہی - الحاکم اگر مسجد بنانے والا موجود ہو تو امام مقرر کرنے کا اختیار اُسی کو ہی - ابو اللیث رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین ع - من ہو کہ حدیث مین ہی کہ جو شخص مسجد مین نماز کا انتظار کرتا ہو وہ نماز مین ہی جب تک حدث نہو - احمد و النسائی و ابن حبان برابر ہر ایک آدمی نماز مین رہیگا جب تک اُسکو نماز روکے رہے کہ سوائے نماز کے کوئی چیز اُسکو گھر لوٹ جانے سے مانع نہو - ابو داؤد و البخاری و مسلم وغیرہم - **قال** وان جلس فیہ رجل منہم فعطب بہ رجل لم یضمن ان کان فی الصلوۃ وان کان فی غیر الصلوۃ ضمن وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لایضمن علی کل حال ولو کان جالسا لقراءۃ القرآن او للتعلیم او للصلوۃ او نام فیہ فی اثناء الصلوۃ او نام فی غیر الصلوۃ او مر فیہ مارا او قعد فیہ لحدیث فہو علی ہذا الاختلاف واما المعتکف فقد قیل علی ہذا الاختلاف وقیل لایضمن بالاتفاق لہما ان المسجد انما بنی للصلوۃ والذکر ولایمکنہ اداء الصلوۃ بالجماعۃ الا بانتظارہا فکان الجلوس فیہ مباحا لانہ من ضرورات الصلوۃ او لان المنتظر للصلوۃ فی الصلوۃ حکما بالحدیث فلا یضمن کما اذا کان فی الصلوۃ ولہ ان المسجد بنی للصلوۃ وہذہ الاشیاء ملحقۃ بہا فلا بد من اظہار التفاوت فجعلنا الجلوس للاصل مباحا مطلقا والجلوس لما یلحق بہ مباحا مقیدا بشرط السلامۃ ولا غرو ان یکون الفعل مباحا او مندوبا الیہ وہو مقید بشرط السلامۃ کالرمی الی الکافر او الی الصید والمشی فی الطریق والمشی فی المسجد اذا وطئ غیرہ والنوم فیہ اذا انقلب علی غیرہ - اور اگر اہل مسجد مین کوئی شخص مسجد مین بیٹھا پس اُسکی وجہ سے کوئی شخص تلف ہو گیا پس اگر بیٹھنے والا نماز مین ہو (خواہ فرض ہو یا نفل ہو ع -) تو ضامن نہوگا اور اگر نماز مین نہو تو ضامن ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی **ف** اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ اگر نماز کے انتظار مین بیٹھا ہو تو بھی صحیح یہ کہ بقول ابو حنیفہ رح وہ نماز مین ہی ع ک - اور صاحبین نے کہا کہ ہر حال مین ضامن نہوگا یعنی خواہ نماز مین ہو یا نہو (اور یہی قول شافعی و مالک و احمد ہی ع -) اور اگر وہ قرآن پڑھنے یا تعلیم شرعی یا انتظار نماز کے واسطے بیٹھا ہو یا اثناء نماز یا غیر نماز مین سو گیا یا مسجد مین ہو کر گزرا یا باتون کے واسطے مسجد مین بیٹھا اگر اس حالت مین ٹھوکر کھا کر کوئی اُس سے مرا تو اسمین بھی امام و صاحبین کے نزدیک اختلاف مذکور

جاری ہو اور رہا معتکف تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ اسمین بھی اختلاف ہو یعنے اگر معتکف سے ٹھوکر کھاکر کوئی مرا تو بعض کے نزدیک بقول ابو حنیفہ رح معتکف ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہین ضامن ہوگا اور بعض نے کہا کہ معتکف بالاتفاق ضامن نہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ مسجد تو نماز و ذکر الٰہی کے واسطے بنائی گئی ہو اور جماعت سے نماز ادا کرنا سولے اسکے ممکن نہ تھا کہ نماز کا انتظار کرے تو اُسکو مسجد مین بیٹھنا مباح تھا کیونکہ یہ ضرورت نماز کے واسطے ہو یا اس دلیل سے کہ جو شخص نماز کے انتظار مین ہو وہ بدلیل حدیث شریف کے حکماً نماز مین ہو تو ضامن نہوگا جیسے حقیقةً نماز مین ہو تو ضامن نہیں ہوتا ہو اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہو کہ مسجد تو فقط نماز کے واسطے بنائی گئی ہو اور دیگر اشیاے مذکورہ ملحق بنماز ہین تو ضرور ہوا کہ اصل نماز مین اور اُسکے ساتھ لحقات مین فرق ظاہر کیا جائے پس ہمنے اصل نماز کے واسطے بیٹھنا مطلقاً مباح جانا اور دیگر لمحقات کے واسطے بیٹھنا اس شرط سے مباح جانا کہ سلامتی مین خلل نہو اور یہ بات کچھ عجیب نہین ہو کہ ایک فعل مباح یا مستحب ہو حالانکہ اُسکے ساتھ یہ قید ہو کہ کسی کی سلامتی مین خلل نہ آوے اسکی مثال یہ ہو کہ کافر کو تیر مارنا مستحب ہو بشرطیکہ مسلمان کے نہ لگے یعنی جبکہ ایسا کرنا ممکن ہو اور جیسے شکار کو تیر مارنا جائز ہو بشرط سلامت اور راستہ مین چلنا بھی اسی شرط سے مباح ہو اور جیسے مسجد مین چلنا لیکن اگر دوسرے کو روند ڈالے تو ضامن ہو۔ اور اسی طرح مسجد مین سو جانا مباح ہو لیکن اگر دوسرے پر گر پڑے تو ضامن ہوگا ف۔ اور واضح ہو کہ باتون کے واسطے مسجد مین بیٹھنا بعض احادیث مین منکر و علامات قیامت سے ہو لیکن اگر یہ باتین شکر الٰہی عزوجل یا کسی عبرت و فائدہ علمی یا نصیحت کو متضمن ہون تو جواز ہونا چاہیے بدلیل حدیث جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کہ مین سو بار سے زیادہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین مسجد مین حاضر ہوا درحالیکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم شعر و دیگر اشیاے جاہلیت کا تذکرہ کرتے تھے اور ہنستے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی اُنکے ساتھ تبسم فرماتے تھے۔ کما رواہ احمد وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رح کے واسطے جو دلیل ذکر کی وہ مشعر ہو کہ انتظار نماز کے واسطے بھی بیٹھنا مطلقاً مباح ہو ولیکن وارد ہوتا ہو کہ لتعیر مسجد الغرض و نوافل نہیں ہو حالانکہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک نماز نفل مین بھی مطلقاً ضامن نہوگا اور شاید کہ جواب یہ ہو کہ بہ نسبت دیگر افعال کے نماز نفل کو نماز فرض سے زیادہ اتحاد ہو یعنے گویا وہ دونون متحد ہین واللہ تعالیٰ اعلم۔

وان جلس رجل من غیر العشیرة فیہ فی الصلوة فتعقل بہ انسان ینبغی ان لا یضمن لان المسجد بنی للصلوة وامر الصلوة بالجماعة ان کان مفوضا الی اہل المسجد فلکل واحد من المسلمین ان یصلی فیہ وحدہ۔ اور اگر اس قوم کی مسجد مین سولے اس قوم والون کے کوئی دوسرا شخص نماز مین بیٹھا پس اُس سے الجھکر کوئی آدمی مرگیا تو چاہیے کہ نمازی ضامن نہو کیونکہ مسجد تو نماز ہی کے واسطے بنی ہو اور نماز جماعت کا کام اگرچہ اہل مسجد کے سپرد ہو لیکن مسلمانون مین سے ہر ایک کو یہ اختیار ہو کہ تنہا اسمین نماز پڑھے ف تو یہ شخص متعدی ظالم نہوا پس ضامن بھی نہوگا۔

فصل فی الحائط المائل

یہ فصل جھکی ہوئی دیوار کے بیان مین ہو۔

قال واذا مال الحائط الی طریق المسلمین فطولب صاحبہ بنقضہ واشہد علیہ فلم ینقضہ فی مدة یقدر علی نقضہ حتی سقط ضمن ما تلف بہ من نفس او مال والقیاس ان لا یضمن لانہ لا صنع منہ مباشرة

ولا مباشرة شرط ہو متعد فیہ لان اصل البناء کان فی ملکہ والمیلان وشغل الہواء لیس من فعلہ فصار کما قبل الاشہاد۔ اگر کوئی دیوار مسلمانوں کے راستہ کی طرف جھکی ہو پس مالک دیوار سے اُسکے توڑنے کا مطالبہ کیا گیا اور اس مطالبہ پر گواہ کر لیے گئے مگر اُسنے دیوار نہ توڑی حالانکہ اتنی مدت گذر گئی کہ اگر چاہتا تو توڑ سکتا تھا یہانتک کہ وہ دیوار گر پڑی تو اس سے جو کوئی جان یا مال تلف ہو تو اُسکا ضامن ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ ضامن نہو اور یہی قول شافعی ہے کیونکہ اسمیں مالک دیوار کا بذات خود ارتکابی فعل نہیں ہے اور نہ وہ کسی ایسی شرط کا مرتکب ہے جسمیں ظلم ہو کیونکہ اصل دیوار اُسکی ملک میں ہے اور اُسکا جھکنا اور فضاء ہوا کو گھیرنا اُسکا فعل نہیں ہے تو ایسا ہوگیا جیسے گواہ کر لینے سے پہلے حال تھا ــــــ کیونکہ اگر مطالبہ و گواہ کر لینے سے پہلے دیوار گر پڑی تو ضامن نہیں ہوتا ہے لیکن یہ قیاس چھوڑ کر ہمنے و امام مالک و اصحاب احمد نے استحسان اختیار کیا ہے۔ وجہ الاستحسان ان الحائط لما مال الی الطریق فقد اشتغل ہواء طریق المسلمین بملکہ ورفعہ فی یدہ فاذا تقدم الیہ وطولب بتفریغہ یجب علیہ فاذا امتنع صار متعدیا بمنزلۃ ما لو وقع ثوب انسان فی حجرہ یصیر متعدیا بالامتناع عن التسلیم اذا طولب بہ کذا ہنا بخلاف ما قبل الاشہاد لانہ بمنزلۃ ہلاک الثوب قبل الطلب ولانا لو لم نوجب علیہ الضمان یمتنع عن التفریغ فینقطع المارۃ حذرا علی انفسہم فیتضررون بہ ودفع الضرر العام من الواجب ولہ تعلق بالحائط فیتعین لدفع ہذا الضرر وکم من ضرر خاص یتحمل لدفع العام منہ ثم فیما تلف بہ من النفوس تجب الدیۃ وتتحملہا العاقلۃ لانہ فی کونہ جنایۃ دون الخطاء فیستحق فیہ التخفیف بالطریق الاولی کیلا یؤدی الی استیصالہ والاجحاف بہ وما تلف بہ من الاموال کالدواب والعروض یجب ضمانہا فی مالہ لان العواقل لا تعقل المال۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دیوار مذکور جب شارع عام کی طرف جھکی تو اُسنے اپنے ملک کے ذریعہ سے مسلمانوں کی عام راہ کا ہوا گھیر لیا اور اسکا دور کرنا مالک دیوار کے اختیار میں ہے پس جب اُس سے پیشتر کہدیا گیا اور خالی کرنے کا مطالبہ کیا گیا تو اُسپر خالی کر دینا واجب ہے پس جب اُسنے انکار کیا تو ظالم ٹھہرا جیسے اگر ایک شخص کا کپڑا دوسرے کی گود میں ہوکر گرا تو طلب کرنے کے بعد انکار کرنے سے وہ ظالم و ضامن ہو جاتا ہے ایسا ہی اس مسئلہ میں ہے بخلاف اسکے مطالبہ و گواہ کرنے سے پہلے وہ ضامن نہیں ہوگا اسواسطے کہ یہ ایسا ہے جیسے گود میں گرا ہوا کپڑا اُسکے مالک کے طلب کرنے سے پہلے تلف ہوگیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ہم مالک دیوار پر تاوان واجب نکریں تو وہ اُسکو دور کرنے سے برابر انکار کریگا تو راہگیروں کا راستہ اپنی جان کے خوف سے بند ہو جائیگا جس سے عام ضرر پہونچیگا حالانکہ عام ضرر دور کرنا واجبات سے ہے اور چونکہ مالک دیوار ہی کو اس دیوار سے تعلق ہے تو وہی اس ضرر دفع کرنے کے واسطے متعین ہے اور بہت ایسا ہوتا ہے کہ خاص ضرر بمقابلہ عام ضرر کے برداشت کیا جاتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ اس دیوار سے جو جانیں تلف ہوں اُنکی دیت واجب ہوگی اور مالک دیوار کی مددگار برادری اسکو برداشت کریگی کیونکہ اسمیں بہ نسبت قتل خطا کم جرم ہے تو مالک دیوار بدرجۂ اولے اسمیں تخفیف کا مستحق ہے تاکہ وہ بیخ و بن سے برباد نہوجائے اور نہایت تنگ و پریشان نہو اور جو اموال کہ مانند جانوروں و اسباب کے اس دیوار سے تلف ہوں انکا تاوان خود مالک دیوار کے مال میں واجب ہوگا کیونکہ مددگار برادری مال کا تاوان برداشت نہیں کرتی ہے۔ والشرط التقدم الیہ وطلب النقض منہ دون الاشہاد وانما ذکر الاشہاد لیتمکن من اثباتہ عند انکارہ فکان من باب الاحتیاط وصورۃ الاشہاد ان یقول الرجل اشہدوا انی قد تقدمت الی ہذا الرجل فی ہدم حائطہ ہذا ولا یصح الاشہاد قبل ان یہی الحائط لانعدام التعدی۔ اور شرط یہ ہے کہ مالک دیوار سے پہلے کہدیا جاوے اور دیوار توڑنے کا مطالبہ کیا جاوے اور گواہ کرنا فقط شرط نہیں ہے لیکن

نے گواہ کرنا اسواسطے شرط کیا کہ اگر مالک دیوار مطالبہ سے انکار کرے تو ثابت کرنا ممکن ہو تو گواہ کرنا ازقسم احتیاط
ہے اور گواہ کرنے کی یہ صورت ہے کہ مطالبہ کرنے والا گواہوں سے کہے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اس شخص سے اسکی یہ
دیوار توڑنے کے بارہ میں پہلے کہدیا۔ اور واضح ہو کہ دیوار گرنے کے قابل ہوجانے سے پہلے گواہ کردینا صحیح نہیں تھا
کیونکہ جبتک دیوار درست ہے تو کچھ تعدی نہیں ہے ف۔ اور اگر اُسنے کہا کہ یہ دیوار گرادینا چاہیے کیونکہ جھکی ہوئی ہے
تو یہ مطالبہ نہیں بلکہ مشورہ ہے بلکہ یون کہے کہ یہ دیوار گرادو اور یہ شرط ہے کہ ایسے شخص سے کہے جسکو دیوار توڑنے کا
اختیار ہے حتی کہ اگر باجارہ یا عاریت رہنے والے سے مطالبہ کیا تو باطل ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ مطالبہ کرنے والا حقدار ہو
پس شارع عام میں سب حقدار ہیں اور کوچۂ خاص میں اہل کوچہ ہیں اور کسی شخص کا مطالبہ کافی ہے یہ سب اُسوقت ہے
کہ ابتداء میں دیوار درست ہو۔ **قال ولو بنی الحائط مائلا فی الابتداء قالوا یضمن ما تلف بسقوطہ من غیر
اشہاد لان البناء تعد ابتداء کما فی اشراع الجناح** - اور اگر ابتداء سے اُسنے دیوار جھکی ہوئی بنائی تو
مشائخ نے فرمایا کہ اُسکے گرنے سے ضامن ہوگا اگرچہ گواہ کرلینا نہ درکار ہو کیونکہ دیوار کی تعمیر میں ابتداء سے تعدی واقع
ہوئی جیسے جناح نکالنے میں بالاتفاق ضامن ہوتا ہے۔ **قال وتقبل شہادۃ رجلین او رجل وامرأتین علی
التقدم لان ہذہ لیست بشہادۃ علی القتل وشرط الترک فی مدۃ یقدر علی نقضہ فیہا لانہ لا بد من امکان
النقض لیصیر بترکہ جانیا ویستوی ان یطالبہ بنقضہ مسلم او ذمی لان الناس کلہم شرکاء فی المرور فیصح التقدم
الیہ من کل واحد منہم رجلا کان او امرأۃ حرا کان او مکاتبا ویصح التقدم الیہ عند السلطان وغیرہ لانہ
مطالبۃ بالتفریغ فیتفرد بہ کل صاحب حق وان مال الی دار رجل فالمطالبۃ الی مالک الدار خاصۃ
لان الحق لہ علی الخصوص وان کان فیہا سکان لہم ان یطالبوہ لان لہم المطالبۃ بازالۃ ما شغل الدار
فکذا بازالۃ ما شغل ہواءہا ولو اجلہ صاحب الدار او ابرأہ منہا او فعل ذلک ساکنوہا فذلک جائز و
لا ضمان علیہ فیما تلف بالحائط لان الحق لہم بخلاف ما اذا مال الی الطریق فاجلہ القاضی او من اشہد
علیہ حیث لا یصح لان الحق لجماعۃ المسلمین ولیس الیہما ابطال حقہم**۔ اور پیشتر مطالبہ پر دو مردون یا ایک مرد
و دو عورتون کی گواہی کافی ہے کیونکہ یہ گواہی کچھ قتل پر نہیں واقع ہوئی (تاکہ مرد ہی مرد ہونا شرط ہے) اور واضح ہو کہ اتنی
دیر تک توقف شرط ہے کہ مالک دیوار اس مدت میں دیوار توڑ سکتا کیونکہ توڑنے کا امکان ضروری ہے تاکہ ایسا کرنے سے
مجرم قرار پاوے بجز توڑنے کے مطالبہ میں مسلمان و ذمی برابر ہیں (بشرطیکہ اس راہ میں حقدار ہو) کیونکہ گذرنے کے
حق میں سب آدمی برابر ہیں تو ہر آدمی سے تقدم مطالبہ صحیح ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور خواہ آزاد ہو یا مکاتب ہو۔ اور واضح
ہو کہ اسکا تقدم سلطان یا غیر سلطان سب سے صحیح ہے کیونکہ یہ تو خالی کرنے کا مطالبہ ہے پس ہر ایک حقدار کو ایسا حق حاصل
ہے اور اگر دیوار کسی شخص کے مکان کی جانب جھکی ہو تو توڑنے کا مطالبہ خاص کر مالک دار پر ہے اسواسطے کہ علی الخصوص اسی کے
واسطے حق ہے۔ اور اگر اس مکان میں بہت لوگ رہتے ہوں تو ہر ایک کو مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ جو چیز اس مکان کو
گھیرے اُسکو دور کرنے کا مطالبہ ہر ایک کے اختیار میں ہے۔ اسی طرح جو چیز اس مکان کی فضا کو گھیرے اُسکے دور
کرنے کا بھی ہر ایک مطالبہ کرسکتا ہے۔ اور اگر مالک مکان نے صاحب دیوار کو کچھ دنوں کی مہلت دی یا اس مطالبہ سے
بری کیا یا ساکنان مکان میں سے کسی نے ایسا کیا تو یہ امر جائز ہے اور دیوار سے جو کچھ تلف ہو تو صاحب دیوار اُسکا ضامن نہوگا کیونکہ
حق تو اہل مکان کے واسطے تھا بخلاف اسکے اگر دیوار مذکور راہ عام کی جانب جھکی ہو پس مالک دیوار کو قاضی نے مہلت
دی یا جس شخص نے اُسپر مطالبہ و گواہ کیے تھے مہلت دی تو صحیح نہیں ہے اسواسطے کہ یہ حق جماعت مسلمانوں کا ہے اور قاضی

بامطالب کو یہ حق مٹانے کا اختیار نہیں ہے۔ ولو باع الدار بعد ما اشہد علیہ وقبضہا المشتری بری من ضمانہ لان الجنایۃ بترک الہدم مع تمکنہ وقد زال تمکنہ بالبیع بخلاف اشراع الجناح لانہ کان جانیا بالوضع ولم ینفسخ بالبیع فلا یبرأ علی ما ذکرنا ولا ضمان علی المشتری لانہ لم یشہد علیہ ولو اشہد علیہ بعد شرائہ فہو ضامن لترکہ التفریغ مع تمکنہ بعد ما طولب بہ۔ والاصل انہ یصح التقدم الی کل من یتمکن من نقض الحائط وتفریغ الہواء ومن لا یتمکن منہ لا یصح التقدم الیہ کالمرتہن والمستاجر والمودع وساکن الدار ویصح التقدم الی الراہن لقدرتہ علی ذلک بواسطۃ الفکاک والی الوصی والی اب الیتیم او امہ فی حائط الصبی لقیام الولایۃ وذکر الام فی الزیادات والضمان فی مال الیتیم لان فعل ہؤلاء کفعلہ والی المکاتب لان الولایۃ لہ والی العبد التاجر سواء کان علیہ دین او لم یکن لان ولایۃ النقض لہ ثم التالف بالسقوط ان کان مالا فہو فی عنق العبد وان کان نفسا فہو علی عاقلۃ المولی لان الاشہاد من وجہ علی المولی وضمان المال الیق بالعبد وضمان النفس بالمولی ویصح التقدم الی احد الورثۃ فی نصیبہ وان کان لا یتمکن من نقض الحائط وحدہ لتمکنہ من اصلاح نصیبہ بطریقہ وہو المرافعۃ الی القاضی۔ اور اگر صاحب دیوار پر مطالبہ کے گواہ کر لینے کے بعد اُسنے دیوار بیچ ڈالی اور مشتری نے اُسپر قبضہ کر لیا تو بائع اُسکی ضمان سے بری ہوگا کیونکہ دیوار منہدم نکرنے سے جرم جبھی ہے کہ قدرت باقی ہو حالانکہ فروخت کی وجہ سے قدرت زائل ہو گئی بخلاف اسکے اگر مکان سے شارع عام کی طرف جناح نکالا تو بعد فروخت مکان کے بھی ضامن رہتا ہے کیونکہ یہ فعل ہی جرم تھا اور بیع کی وجہ سے وہ فسخ نہیں ہوا تو تاوان سے بری نہوگا جیسا ہمنے سابق مین بیان کیا ہے۔ رہا دیوار کا خریدار تو وہ بھی ضامن نہوگا اسواسطے کہ اُسپر گواہ نہیں کیے گئے اور اگر بعد خرید کے اُسپر مطالبہ و گواہ کر لیے گئے ہون تو وہ ضامن ہے کیونکہ بعد مطالبہ ہدم کے اُسنے فضاء کو خالی نہ کیا باوجودیکہ اُسکو قدرت حاصل تھی اور کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ تقدم ہر ایسے شخص کی جانب صحیح ہے کہ جسکو دیوار توڑنے اور فضاء خالی کرنے کی قدرت ہو اور جسکو یہ قدرت حاصل نہو اُس سے تقدم و مطالبہ صحیح نہیں ہے جیسے مرتہن یا مستاجر یا مستودع یا عاریت پر رہنے والا کہ انمین سے کسی سے تقدم و مطالبہ صحیح نہیں ہے ہان تقدم مطالبہ راہن سے صحیح ہے کیونکہ اُسکو دیوار توڑنے کی قدرت اسطرح حاصل ہے کہ فک رہن کر لے اور صغیر کے وصی سے بھی صحیح ہے اور صغیر کے باپ یا اُسکی ماں سے بھی مطالبہ صحیح ہے جبکہ یہ دیوار ملک صغیر ہو کیونکہ ان لوگون کی ولایت موجود ہے اور ماں کا ذکر کتاب الزیادات مین منصوص ہے اور اس دیوار کی بابت جو تاوان لازم ہو وہ صغیر کے مال مین ہوگا کیونکہ اُسکے والدین و وصی کا فعل بمنزلہ فعل صغیر ہے۔ اور مکاتب سے بھی مطالبہ صحیح ہے کیونکہ مکاتب کو اپنی کمائی مین ولایت حاصل ہے اور غلام تاجر سے بھی مطالبہ صحیح ہے خواہ اُسپر قرضہ ہو یا نہو کیونکہ وہ دیوار توڑ سکتا ہے پھر دیوار گرنے سے جو چیز تلف ہوا اُسکو دیکھا جاوے کہ اگر وہ مال ہے تو اسکا تاوان اس غلام تاجر کی گردن مین واجب ہوگا یعنی اسکے واسطے فروخت ہو سکتا ہے اور اگر کوئی جان ہو تو اسکی دیت اس غلام کے مولی کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اسواسطے کہ غلام تاجر پر مطالبہ و گواہ کرنا ایک راہ سے اُسکے مولی پر ہے اور مالی تاوان لازم ہونا غلام سے زیادہ لائق ہے اور جانی تاوان اُسکے مولی سے زیادہ لائق ہے۔ اور واضح ہو کہ تقدم مطالبہ منجملہ وارثون کے ایک وارث پر اُسکے حصہ مین صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ اُسکو تنہا یہ دیوار توڑنے کا اختیار نہیں ہے لیکن اسوجہ سے صحیح ہے کہ وہ اصلاح کے طریقہ سے اپنے حصہ مین اصلاح کر سکتا ہے اور طریقہ یہ ہے کہ قاضی کے حضور مین مرافعہ کرے۔ ولو سقط الحائط المائل علی انسان بعد الاشہاد فقتلہ فتعثر بالقتیل غیرہ فعطب لا یضمنہ لان التفریغ عنہ الی الاولیاء لا الیہ وان عطب بالنقض ضمنہ لان التفریغ الیہ اذ النقض ملکہ والاشہاد

Marfat.com

علی الحائط اشہاد علی النقض لان المقصود امتناع الشغل ولو عطب بجرۃ کانت علی الحائط فسقطت بسقوطہ ذہی ملکہ ضمنہ لان التفریغ الیہ وان کان ملک غیرہ لایضمنہ لان التفریغ الی مالکہا۔ اور اگر گواہ کرنے کے بعد جھکی ہوئی دیوار کسی شخص پر گری پس اسکو ہلاک کردیا پھر مقتول سے ٹھوکر کھاکر دوسرا شخص مرگیا تو مالک دیوار دوسرے مقتول کا ضامن نہوگا اسواسطے کہ مقتول اول سے راستہ خالی کرنا مقتول کے اولیا پر واجب ہے اور مالک دیوار کے ذمہ نہین ہے اور اگر دوسرا شخص اس دیوار کی ٹوٹن سے ٹھوکر کھاکر مرا ہو تو مالک دیوار اسکے دیت کا بھی ضامن ہوگا اسواسطے کہ ٹوٹن سے راستہ صاف کرنا اسی کے ذمہ ہے کیونکہ ٹوٹن اسی کی ملک ہے اور دیوار کے بارہ مین جو اشہاد کیا گیا تھا وہی ٹوٹن کے واسطے اشہاد ہے یعنے ٹوٹن ہٹانے کے لیے جدید اشہاد کی ضرورت نہین ہے کیونکہ اشہاد کا مقصود یہ تھا کہ راہ عام فارغ کی جاوے۔ اور اگر دیوار مین کوئی گھڑا اجڑا ہوا تھا اور دیوار کے گرنے سے وہ بھی گرا جس سے کوئی آدمی تلف ہوگیا حالانکہ گھڑا اسکی ملک تھا تو بھی ضامن ہوگا اسواسطے کہ اس پر راستہ خالی کرنا واجب تھا اور اگر گھڑا غیر کی ملک ہو تو ضامن نہوگا کیونکہ خالی کرنا اسکے مالک پر واجب تھا ——— تو اسکا مالک ضامن ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم

قال واذا کان الحائط بین خمسۃ رجال اشہد علی احدہم فقتل انسانا ضمن خمس الدیۃ ویکون ذلک علی عاقلتہ وان کانت دار بین ثلثۃ نفر فحفر احدہم فیہا بیرا والحفر کان بغیر رضا الشریکین الاخرین او بنی حائطا فعطب بہ انسان فعلیہ ثلثا الدیۃ علی عاقلتہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا علیہ نصف الدیۃ علی عاقلتہ فی الفصلین لہما ان التلف بنصیب من اشہد علیہ معتبر وبنصیب من لم یشہد علیہ ہدر فکانا قسمین فانقسم نصفین کما مر فی عقر الاسد ونہش الحیۃ وجرح الرجل ولہ ان الموت حصل بعلۃ واحدۃ وہو الثقل المقدر والعمق المقدر لان اصل ذلک لیس بعلۃ وہو القلیل حتے یعتبر کل جزء علۃ فیجتمع العلل واذا کان کذلک یضاف الی العلۃ الواحدۃ ثم تقسم علی اربابہا بقدر الملک بخلاف الجراحات فان کل جراحۃ علۃ التلف بنفسہا صغرت او کبرت علی ماعرف الا ان عند المزاحمۃ اضیف الی الکل لعدم الاولویۃ۔

اگر ایک جھکی دیوار پانچ آدمیون مین مشترک ہو جنمین سے ایک شخص پر اشہاد کیا گیا پھر وہ دیوار گری جس سے ایک آدمی مرگیا تو جسپر اشہاد کیا گیا ہے وہ پانچوین حصہ دیت کا ضامن ہوگا اور یہ حصہ اُسکی مددگار برادری پر لازم ہوگا۔ ایک مکان تین آدمیون مین مشترک ہو پھر انمین سے ایک شخص نے بغیر رضامندی دونون شریکون کے اسمین کنوان کھودا یا گڈھا کھودا یا کوئی دیوار بنائی پھر اس گڈھے یا دیوار سے کوئی آدمی مرگیا تو اس ایجاد کرنے والے شریک پر دو تہائی دیت لازم ہے جو اُسکی مددگار برادری پر ادا کرنی واجب ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونون صورتون مین نصف دیت اُسکی مددگار برادری پر ادا کرنی واجب ہوگی اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جسپر اشہاد کیا گیا اُسکے حصہ کی وجہ سے تلف ہونا معتبر ہے اور جنپر اشہاد نہین کیا گیا اُنکے حصہ کی وجہ سے تلف ہونا ہدر ہے یعنے معتبر نہین ہے پس یہ دو قسمین ہوئین تو تاوان بھی دو حصہ ہوکر تقسیم ہوگا جیساکہ شیر کے زخمی کرنے اور سانپ کاٹنے اور آدمی کے زخمی کرنے کے مسئلہ مین گذرا ہے یعنے اگر ایک شخص کو شیر نے زخمی کیا اور سانپ نے کاٹا اور آدمی نے زخمی کیا اور ان سب سے وہ مرگیا تو شیر وسانپ کا زخم دونون باطل ہین اور آدمی کا زخمی کرنا معتبر ہے پس ایک قسم معتبر و ایک قسم غیر معتبر پس زخمی کرنے والے آدمی پر نصف دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح یہان ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت بوجہ علت واحدہ کے پیدا ہوئی اور وہ دیوار کی صورت مین ثقل مقدر ہے اور گڈھے کی صورت مین عمق مقدر ہے اور مقدر کی قید اسواسطے لگائی کہ اصل ثقل وعمق یعنے قلیل کچھ موت کی علت نہین ہے تو ایک مقدار خاص پر پہونچکر علت ہوگا

تو ہر ایک جزو اسکی علت نہوتا کہ کئی علتین جمع ہو جائین اور جب یہ ثابت ہوا کہ یہان ایک ہی علت ہی تو مقتول کا مرنا اسی علت واحدہ کی جانب منسوب ہوگا پھر اس علت کو مالکان مکان پر بقدر ہر ایک کی ملکیت کے تقسیم کیا جائیگا ف
پس دیوار کی صورت مین جسقدر انہدام ہوا ہی وہ پانچوین حصہ کا مالک ہی پس اسی قدر ضامن ہوگا اور مکان کی صورت مین بنانے والا صرف تہائی کا مالک ہی تو اسقدر حصہ کا ضامن نہوگا کیونکہ اسقدر اُسنے اپنی ملک مین ایجاد کیا ہی اور باقی دو تہائی اُسکے دونون شریکون کی ملکیت ہی حالانکہ بغیر اُنکی رضامندی کے ایسا کیا تو اُنکے حصہ کی بابت دو تہائی دیت کا ضامن ہوگا۔ م۔ بخلاف مسئلہ جراحات کے یعنی شیر و سانپ و آدمی کے زخمی کرنے کی کہ اُسمین کئی علتین ہین کیونکہ ہر جراحت بذات خود موت کی علت ہی خواہ بڑی ہو یا چھوٹی ہو چنانچہ سابق مین معلوم ہوا لیکن اس مسئلہ مین زخمی کرنے والے آدمی کے ساتھ شیر و سانپ کا زخم مزاحم ہی تو موت ان سب کی جانب منسوب کی گئی کیونکہ کسی زخم کو ادھورا نہین قرار دے سکتے ف۔ اگرچہ کوئی جراحت قلیل ہو کیونکہ ہمنے بیان کیا کہ جراحت خفیف و شدید ہر ایک علت موت ہی تو موت کی علت ہونے مین سب برابر ہین اور کسی کو ترجیح نہین ہی تو لا محالہ اُسکی دو قسمین معتبر ہوئین جیسا کہ سابق مین مفصل بیان ہوا ہی۔

باب جنایۃ البہیمۃ والجنایۃ علیہا

باب چوپائے پر تعدی کرنے اور چوپائے کے تعدی کرنے کے بیان مین

قال الراکب ضامن لما اوطات الدابۃ ما اصابت بیدہا او رجلہا او راسہا او کدمت او خبطت وکذا اذا اصدمت ولا یضمن ما نفحت برجلہا او ذنبہا والاصل ان المرور فی طریق المسلمین مباح مقید بشرط السلامۃ لانہ یتصرف فی حقہ من وجہ وفی حق غیرہ من وجہ لکونہ مشترکا بین کل الناس فقلنا بالاباحۃ مقیدا بما ذکرنا لیعتدل النظر من الجانبین ثم انما یتقید بشرط السلامۃ فیما یمکن الاحتراز عنہ ولا یتقید بہا فیما لا یمکن التحرز عنہ لما فیہ من المنع عن التصرف وسد بابہ وہو مفتوح والاحتراز عن الایطاء وما یضاہیہ ممکن فانہ لیس من ضرورات التسییر فقیدناہ بشرط السلامۃ عنہ والنفحۃ بالرجل والذنب لیس یمکنہ الاحتراز عنہ مع السیر علی الدابۃ فلم یتقید بہ۔ جانور پر اگر سوار ہو تو جو کچھ وہ پامال کرے خواہ اگلے پاؤن سے یا پچھلے پاؤن سے یا سر سے یا کاٹنے سے یا اگلے پاؤن سے کھڑے ہوکر تو سوار اُسکا ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر دھکے سے تلف کرے تو بھی ضامن ہوگا اور جو چیز کہ پچھلے پاؤن کی ٹاپ سے یا دم سے تلف کرے اُسکا ضامن نہوگا اس باب مین قاعدہ کلیہ یہ ہی کہ مسلمانون کے عام راستہ مین چلنا مباح ہی مگر اس قید کے ساتھ کہ سلامتی کو ضرر نہ پہونچے کیونکہ اس راہ مین چلنا ایک وجہ سے اپنے حق مین تصرف ہی اور ایک وجہ سے دوسرے کے حق مین تصرف ہی کیونکہ یہ راستہ کل آدمیون کے درمیان مین مشترک ہی تو ہمنے اُسمین چلنا اسی قید کے ساتھ مباح کیا کہ سلامتی کو ضرر نہ پہونچے تاکہ جانبین کے حق مین اعتدال کا لحاظ ہو۔ پھر واضح ہو کہ قید سلامتی صرف اُن چیزون مین ہی جنسے احتراز ممکن ہو اور جن امور سے احتراز ممکن نہین ہی اُنمین سلامتی کی قید نہین ہی کیونکہ غیر ممکن مین یہ قید لگانا تصرف سے منع کے معنی مین ہوگا یعنی گویا راستہ چلنے کی اجازت مسدود کر دی حالانکہ یہ اجازت کھلی ہوئی ہی تو معلوم ہوا کہ غیر ممکن مین یہ قید بھی نہین ہی پھر جانور کے پامال کرنے اور اُسکے مانند امور سے احتراز ممکن ہی کیونکہ یہ امر کچھ روان کرنے کی ضروریات مین سے نہین ہی لہذا ہمنے قید لگائی کہ روانی کی حالت مین

ان چیزون سے احتراز ہو یعنی سلامتی کو ضرر نہ پہونچے اور رہا پچھلی ٹاپ سے یا دم سے ضرر پہونچانا ایسی چیز ہی جس سے
احتراز ممکن نہین ہی یعنے جانور پر روانی کی حالت مین اس سے احتراز نہین ہوسکتا تو اسمین سلامتی کی قید بھی نہین ہی۔
ف۔ یعنی جس حالت مین جانور روان ہو تو ضرور ہی کہ وہ ٹاپ کی نوک اٹھاویگا اور دم ہلاویگا اور سوار کو اس سے
احتراز ممکن نہین ہی۔ فان اوقفها فی الطریق ضمن النفحة ایضا لانه یمکنه التحرز عن الایقاف وان لم یمکنه
عن النفحة فصار متعدیا فی الایقاف وشغل الطریق به فیضمنه۔ اگر اُسنے جانور کو راستہ مین کھڑا کیا ہو تو
اُسکی پچھلی ٹاپ کے نقصان کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ اگرچہ پچھلی ٹاپ سے احتراز ممکن نہین ہی پر راستہ مین کھڑا
کرنے سے بچاؤ ممکن ہی تو راستہ مین کھڑا کرکے راستہ گھیرنے سے متعدی ہوا پس ضامن ہوگا۔ قال وان
اصابت بیدها او برجلها حصاة او نواة او اثارت غبارا او حجرا صغیرا ففقا عین انسان او افسد
ثوبه لم یضمن وان کان حجرا کبیرا ضمن لانه فی الوجه الاول لا یمکن التحرز عنه اذ سیر الدواب لا یعری
عنه وفی الثانی ممکن لانه ینفک عن السیر عادة انما ذلك بتعنیف الراکب والمرتدف فیما ذکرنا کالراکب
لان المعنی لا یختلف۔ اور اگر جانور نے اپنے اگلے پاؤن یا پچھلے پاؤن سے کنکریان یا خرما کی گٹھلیان اڑائیں
یا غبار یا چھوٹی پتھریان اُڑائین جس سے کسی شخص کی آنکھ پھوٹ گئی یا اُسکا کپڑا برباد ہوگیا تو سوار ضامن نہوگا اور اگر
بڑا پتھر اڑایا تو ضامن ہوگا اسکی دلیل یہ ہی کہ پہلی صورت مین احتراز ممکن نہین ہی کیونکہ جانور کی رفتار ان امور سے
خالی نہین ہوتی۔ اور دوسری صورت مین احتراز ممکن ہی کیونکہ از راہ عادت کے رفتار اس سے خالی ہوتی ہی اور وہ بوجہ
پیش آیا یہ سوار ہی کی سختی سے پیش آیا تو ضامن ہوگا۔ اور واضح ہو کہ جیسے سوار ضامن ہی ویسے ہی وہ شخص سوار کی ردیف
مین ہو یعنی پیچھے بیٹھا ہو وہ بھی ضامن ہوگا کیونکہ وجہ ضمان مین دونون کے حق مین کچھ فرق نہین ہی۔ قال
فان راثت او بالت فی الطریق وهی تسیر فعطب به انسان لم یضمن لانه من ضرورات السیر
فلا یمکنه الاحتراز عنه۔ اگر رفتار کی حالت مین جانور نے راستہ مین لید یا پیشاب کیا جس سے پھسلکر کوئی آدمی
مرگیا تو سوار ضامن نہوگا کیونکہ یہ رفتار کی ضروریات مین ہی جس سے احتراز ممکن نہین ہی۔ وکذا اذا اوقفها لذلك
لان من الدواب ما لا یفعل ذلك الا بالایقاف وان اوقفها لغیر ذلك فعطب انسان بروثها
او ببولها ضمن لانه متعد فی هذا الایقاف لانه لیس من ضرورات السیر ثم هو اکثر ضررا بالمارة من السیر
لما انه ادوم منه فلا یلحق به۔ اور اگر اُسنے پیشاب یا لید کرنے کے واسطے اسکو راستہ مین کھڑا کردیا تو بھی ضامن نہوگا
کیونکہ بعضے جانورون کی عادت ہوتی ہی کہ بغیر کھڑا کیے پیشاب یا لید نہین کرتے ہین اور اگر اُسنے سوائے اسکے کسی دوسرے
کام کے واسطے کھڑا کیا ہو پھر کوئی شخص اسکے پیشاب یا لید سے پھسلکر مرگیا تو ضامن ہوگا کیونکہ وہ اسطرح کھڑا کرنے مین
متعدی ہی کیونکہ یہ رفتار کی ضروریات مین سے نہین ہی پھر بہ نسبت رفتار کے راہگیرون پر اسکا ضرر زائد ہی کیونکہ یہ رفتار
سے زیادہ پائدار ہی تو اسکو رفتار کے ساتھ لاحق نہین کیا جائیگا۔ والسائق ضامن لما اصابت بیدها او رجلها
والقائد ضامن لما اصابت بیدها دون رجلها والمراد النفحة قال رضی الله عنه هكذا ذكره القدوری رح
فی مختصره والیه مال بعض المشائخ رح ووجهه ان النفحة بمرای عین السائق فیمکنه الاحتراز عنه وغائب عن
بصر القائد فلا یمکنه التحرز عنه وقال اکثر المشائخ ان السائق لا یضمن النفحة ایضا وان کان یراها اذ لیس
علی رجلها ما یمنعها به فلا یمکنه التحرز عنه بخلاف الكدم لامكانه كبحها بلجامها وبهذا ینطق اكثر النسخ وهو الاصح
اور جو شخص جانور کو پیچھے سے ہانکتا ہو وہ ہر ایسے نقصان کا ضامن ہی جو جانور کے اگلے پاؤن یا پچھلے پاؤن سے پہونچے اس

Marfat.com

جو شخص جانور کو آگے سے کھینچتا ہو وہ صرف جانور کے اگلے پاؤن کے نقصان کا ضامن ہی اور اسکے پچھلے پاؤن کے نقصان
کا ضامن نہین ہی اور اس سے مراد اُسکے پچھلی لات کا صدمہ ہی شیخ مصنف رح نے کہا کہ ایسا ہی قدوری رح نے اپنی مختصر
مین ذکر کیا اور اسی جانب بعضے مشائخ نے میلان کیا ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ پچھلی لات تو پیچھے سے ہانکنے والے کی نظر
ہی پس وہ اس سے بچاؤ کر سکتا ہی اور آگے سے کھینچنے والے کی نظر سے غائب ہی تو اس سے احتراز ممکن ہی۔ اور اکثر
مشائخ نے فرمایا کہ پیچھے سے ہانکنے والا بھی پچھلی لات کا ضامن نہوگا اگرچہ وہ اُسکو دیکھتا ہی کیونکہ جانور کے پاؤن پر کوئی
ایسی چیز نہین ہی جو اسکو لات مارنے سے روکے تو ہانکنے والے سے بچاؤ ممکن نہوگا بخلاف منھ سے کاٹنے کے کیونکہ
وہ باگ کھینچکر اس سے روک سکتا ہی اور اکثر نسخون مین یہی عبارت ہی اور یہی اصح ہی۔ قال الشافعی رح یضمنون
النفحة کلہم لان فعلہا مضاف الیہم والحجة علیہ ما ذکرناہ وقولہ علیہ السلام الرجل جبار معناہ النفحة
بالرجل وانتقال الفعل بتخویف القتل کما فی المکرہ وہذا تخویف بالضرب وفی الجامع الصغیر وکل شئی
ضمنہ الراکب ضمنہ السائق والقائد لانہما مسببان بمباشرتہما شرط التلف وہو تقریب الدابة الی
مکان الجنایة فیتقید بشرط السلامة فیما یمکن الاحتراز عنہ کالراکب الا ان علی الراکب الکفارة فیما اوطئتہ
الدابة بیدہا او برجلہا ولا کفارة علیہما ولا علی الراکب فیما وراء الایطاء لان الراکب مباشر فیہ
لان التلف بثقلہ وثقل الدابة تبع لہ لان سیر الدابة مضاف الیہ وہی آلة لہ وہما مسببان لانہ لا یتصل
منہما الی المحل شئی وکذا الراکب فی غیر الایطاء والکفارة حکم المباشرة لا حکم التسبیب وکذا یتعلق بالایطاء
فی حق الراکب حرمان المیراث والوصیة دون السائق والقائد لانہ یختص بالمباشرة۔ اور امام شافعی رح
نے کہا کہ سوار ہو یا پیچھے سے ہانکتا ہو یا آگے سے کھینچتا ہو یہ سب پچھلی لات کے ضامن ہونگے (اور یہی قول مالک و احمد
ہی) کیونکہ جانور کا فعل انھین لوگون کی جانب منسوب ہی اور امام شافعی پر حجت وہ دلیل ہی جو ہمنے اوپر بیان کی یعنے
بچاؤ اُسکے اختیار مین نہین ہی اور نیز یہ حدیث حجت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پاؤن ہدر ہی رواہ ابو داؤد
والنسائی باسناد حسن۔ اور اسکے معنی یہ ہین کہ جانور کے پاؤن کی لات سے جو نقصان ہو اسکا کوئی ضامن نہین بلکہ
رائگان ہی اور رہا فعل منتقل ہونا تو قتل کی تخویف سے ہوتا ہی جیسے کسی کو مجبور کیا اور خوف دلایا کہ اگر تو فلان شخص کا مال
ضایع نکرے تو مین تجھے قتل کرونگا پس مجبور کا فعل اس جبر کرنے والے کی جانب منتقل ہوتا ہی کیونکہ اُسنے تعمیل نکرنے
پر جان لینے کا خوف دلایا اور یہان یہ بات نہین بلکہ مارنے کی دھمکی ہی اور جامع صغیر مین مذکور ہی کہ ہر چیز جسکا ضامن سوار
ہوتا ہی اُسی کا ضامن ہانکنے والا اور کھینچنے والا بھی ہوگا کیونکہ یہ دونون بھی ایسے فعل کے مرتکب ہوئے جو تلف ہونے کا سبب ہی
اور فعل مذکور یہ ہی کہ انھون نے جانور کو ایسی جگہ کر دیا جہان یہ جرم سرزد ہوا تو انکے فعل کے ساتھ یہ شرط ہوگی کہ سلامتی
مین فرق نہو در صورتیکہ احتراز ممکن ہو جیسے سوار کا حال ہی لیکن اتنا فرق ہی کہ جانور نے اگر اپنے ہاتھ یا پاؤن سے کوئی آدمی
روندا الا تو سوار پر اسکی بابت کفارہ لازم ہوگا اور کھینچنے یا ہانکنے والے پر کفارہ نہوگا اور سوائے روندنے کے دوسری
صورت مین سوار پر بھی کفارہ نہین ہی اور روندنے مین اسواسطے کفارہ ہی کہ سوار اپنے فعل سے اسکا مرتکب ہوا کیونکہ سوار
کے بوجھ سے یہ آدمی مرگیا اور جانور کا بوجھ تو سوار کے تابع ہوگیا اسواسطے کہ جانور کی رفتار اسکے سوار کی جانب منسوب ہوتی ہی
اور جانور اُسکی رفتار کا آلہ ہو جاتا ہی اور کھینچنے و ہانکنے والا مرتکب قتل نہین بلکہ سبب انگیز ہی اسواسطے کہ کھینچنے و ہانکنے والے
کی طرف سے مقتول کے جسم مین کوئی چیز لاحق نہین ہوئی جیسے سوائے روندنے کے دوسری صورتون مین سوار کی طرف
سے بھی مقتول مین کوئی چیز متصل نہین ہوئی ہی۔ اور کفارہ تو ذاتی ارتکاب کا حکم ہی اور سبب انگیزی کا حکم نہین ہی اور

Marfat.com

سوار درصورت روندنے کے میراث و وصیت سے بھی محروم ہوگا حالانکہ کھینچنے والا و ہانکنے والا محروم نہوگا کیونکہ میراث سے محرومی کا تعلق بذات خود ارتکاب سے مخصوص ہے یعنی اپنی ذات سے ایسا فعل کرے جسکا اثر اُسکے مورث پر پہونچے خواہ عمداً ہو یا خطاء سے ہو اور یہاں سوار کے بوجھ سے اسکا مورث قتل ہوا تو اسکا اثر مقتول کے جسم میں پہونچا برخلاف ہانکنے و کھینچنے والے کے کہ اُنکا کوئی اثر مقتول میں نہیں پہونچا تو یہ ضامن نہونگے۔ ولو کان راکب وسائق قیل لا یضمن السائق ما اوطئت الدابۃ لان الراکب مباشر فیہ لما ذکرنا والسائق مسبب والاضافۃ الی المباشر اولی وقیل الضمان علیہما لان کل ذلک سبب الضمان۔ اور اگر جانور پر ایک سوار ہو اور ایک اُسکو پیچھے سے ہانکتا ہو پس جانور نے جان یا مال روند ڈالا تو بعض نے کہا کہ ہانکنے والا ضامن نہوگا کیونکہ بدلیل مذکورہ بالا سوار اسکا خود مرتکب ہے اور ہانکنے والا اسکا سبب انگیز ہے اور جرم کی اضافت ایسے شخص کی طرف اولی ہے جسکی ذات سے فعل کا لگاؤ ہو اور بعض نے کہا کہ سوار و ہانکنے والا دونوں پر تاوان واجب ہوگا کیونکہ یہ ہر ایک سبب ضمان ہے۔ قال واذا اصطدم فارسان فماتا فعلی عاقلۃ کل واحد منہما دیۃ الآخر وقال زفر والشافعی رح یجب علی عاقلۃ کل واحد منہما نصف دیۃ الآخر لما روی ذلک عن علی رضی اللہ عنہ ولان کل واحد منہما مات بفعلہ وفعل صاحبہ لانہ بصدمتہ آلم نفسہ وصاحبہ فیہدر نصفہ ویعتبر نصفہ کما اذا کان الاصطدام عمدا او جرح کل واحد منہما نفسہ وصاحبہ جراحۃ او حفرا علی قارعۃ الطریق بیرا فانہار علیہما یجب علی کل واحد منہما النصف فکذا ہذا ولنا ان الموت مضاف الی فعل صاحبہ لان فعلہ فی نفسہ مباح وہو المشی فی الطریق فلا یصلح مستندا للاضافۃ فی حق الضمان کالماشی اذا لم یعلم بالبیر ووقع فیہا لا یہدر شیئ من دمہ وفعل صاحبہ وان کان مباحا لکن الفعل المباح فی غیرہ سبب للضمان کالنائم اذا انقلب علی غیرہ وروی عن علی رضی اللہ عنہ انہ اوجب علی کل واحد منہما کل الدیۃ فتعارضت روایتاہ فرجحنا بما ذکرنا وفیما ذکر من المسائل الفعلان محظوران فوضح الفرق۔ اور دو سوار آپس میں ٹکر کھائے دیگر یہ فعل چوک سے واقع ہوا عمداً نہیں ہے اور یہ دونوں آزاد ہیں یا دو پیدلوں میں ایسا واقع ہوا (القاری و العزیز) پس ٹکرانے سے دونوں مر گئے تو ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی دیت واجب ہوگی اور امام شافعی و زفر (و مالک) نے کہا کہ ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اسی طرح حکم دیا (یہ روایت نہیں ملی) اور اس دلیل سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی موت بذریعہ اپنے فعل و ساتھی کے فعل کے واقع ہوئی کیونکہ گھسنے دھکے سے اپنی ذات کو اور اپنے ساتھی کو دُکھ دیا تو نصف باطل اور نصف معتبر ہوگا جیسے باہم ٹکر لڑنا عمداً ہو یا ہر ایک نے اپنے آپ کو اور اپنے ساتھی کو زخمی کیا یا دو شخصوں نے شارع عام پر کنواں کھودا جو انھیں دونوں پر گر پڑا تو یہی حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہے تو ایسا ہی یہاں حکم ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موت کی نسبت دوسرے کے فعل کی جانب ہے اسواسطے کہ اُسکا ذاتی فعل مباح تھا اور وہ فعل یہی تھا کہ راستہ میں چلا تو یہ تاوان واجب ہونے کے واسطے مستند نہیں ہو سکتا جیسے کوئی چلنے والا اگر راہ میں کنواں دجانتا ہو اور اسمیں گر پڑے تو اُسکا کچھ خون باطل نہیں ہوتا ہے اور ساتھی کا فعل اگرچہ مباح واقع ہوا لیکن مباح فعل جب دوسرے کے اندر واقع ہو تو سبب ضمان ہوتا ہے جیسے سونے والا اگر دوسرے پر گر پڑے تو تاوان واجب ہوتا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت آئی ہے کہ آپ نے دونوں میں سے ہر ایک پر پوری دیت واجب کی رواہ عبدالرزاق و نحوہ پس حضرت علیؓ سے دونوں روایتیں متعارض ہوئیں تو ہمنے بذریعہ قیاس مذکور کے اسی روایت کو

ترجیح دی (بلکہ روایت اولی ثابت ہی نہیں ہی تو معارضہ ہی نہ را رہی) اور جو مسائل امام شافعی نے پیش کیے ہم تیں دونوں فعل حرام ہیں تو فرق ظاہر ہو گیا۔ وہذا الذی ذکرنا اذا کانا حرین فی العمد والخطأ ولو کانا عبدین یہدر الدم فی الخطأ لان الجنایۃ تعلقت برقبتہ دفعا و فداء وقد فاتت لا الے خلف من غیر فعل المولی فہدر ضرورۃ وکذا فی العمد لان کل واحد منہما ہلک بعد ما جنی ولم یخلف بدلا ولو کان احدہما حرا والآخر عبدا ففی الخطأ تجب علی عاقلۃ الحر المقتول قیمۃ العبد فیاخذہا ورثۃ المقتول الحر ویبطل حق الحر المقتول فی الدیۃ فیما زاد علی القیمۃ لان علی اصل ابی حنیفۃ ومحمد رح تجب القیمۃ علی العاقلۃ لانہ ضمان الآدمی فقد اخلف بدلا بہذا القدر فیاخذہ ورثۃ الحر المقتول ویبطل ما زاد علیہ لعدم الخلف وفی العمد تجب علی عاقلۃ الحر نصف قیمۃ العبد لان المضمون ہو النصف فی العمد وہذا القدر یاخذہ ولی المقتول وما علی العبد فی رقبتہ وہو نصف دیۃ الحر یسقط بموتہ الا قدر ما اخلف من البدل وہو نصف القیمۃ۔ یہ حکم جو ہمنے بیان کیا یہ اُس صورت میں ہی کہ دونوں ٹکر کھانے والے آزاد ہوں خواہ یہ فعل عمداً واقع ہو یا خطاً واقع ہوا اور اگر یہ دونوں غلام ہوں تو خطاء سے ٹکرانے کی صورت میں خون باطل ہو جائیگا اسواسطے کہ یہ جرم اس غلام کی گردن سے متعلق ہوا تھا کہ وہ اس جرم میں وارثان مقتول کو دیا جاتا یا اُسکا فدیہ دیا جاتا حالانکہ یہ بات گم ہو چکی یعنی غلام کی گردن بوجہ موت کے نارد ہو گئی اور اُسنے اپنے عوض کوئی چیز نہیں چھوڑی جو سوائے فعل مولی کے ہو تو بضرورت اسکا خون باطل کیا گیا یعنی ہر ایک غلام تو ٹکر لینے کے بعد مرگیا اور اُسنے اپنا قائم مقام کوئی نہیں چھوڑا بغیر اسکے کہ اسکا مولی جلبہ لازم اسکا فدیہ دیوے لیکن مولے جس چیز کا فدیہ دیتا ہی تو بجائے فدیہ کے وہ چیز موجود رہتی ہی حالانکہ یہاں غلام مرچکا تو مولی پر یہ تاوان واجب نہوگا لہذا بضرورت یہ خون باطل ہی اور اسی طرح اگر دونوں غلاموں نے عمداً ایسا کیا ہو تو بھی یہی حکم ہی کہ خون باطل ہی اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک غلام بعد جرم کے مرگیا اور اُسنے اپنا عوض نہیں چھوڑا یعنی بلا عوض کے مولی پر فدیہ واجب نہوگا اور اگر دونوں میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام ہو تو فعل خطاء کی صورت میں مقتول آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہوگی پس اسکو مقتول آزاد کے وارث لے لینگے اور قیمت غلام سے زائد اُسکی دیت تک جو حق رہا وہ باطل ہو جائیگا اسواسطے کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے اصول کے موافق آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہی اسواسطے کہ یہ آدمی کا تاوان ہی پس غلام نے اسی قدر اپنا خلیفہ چھوڑا یعنی بجائے اسکے صرف یہی قیمت چھوڑی ہی تو آزاد مقتول کے ورثہ بجائے غلام کے یہی قیمت لے سکتے ہیں اور آزاد کی دیت تک جو کچھ زائد رہا وہ اسوجہ سے باطل ہو گیا کہ سوائے قدر قیمت کے غلام کی جگہ کچھ موجود نہیں ہی اور اگر یہ ٹکر لڑنا عمداً ہو تو آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی نصف قیمت واجب ہوگی اسواسطے کہ فعل عمد کی صورت میں صرف نصف تاوانی ہی اور اس نصف قیمت کو غلام مقتول کا ولی لے لیگا اور رہی آزاد مقتول کی نصف دیت جو غلام مذکور کی گردن میں واجب ہوئی تھی تو وہ بوجہ موت غلام کے ساقط ہو جائیگی سوائے اسی نصف قیمت کے جو غلام نے بجائے اپنے چھوڑی ہی ف پس اس نصف قیمت کو مقتول آزاد کے وارث لے لینگے اور اس سے زیادہ نصف دیت تک جو کچھ رہا وہ سب باطل ہی

قال ومن ساق دابۃ فوقع السرج علی رجل فقتلہ ضمن وکذا علی ہذا سائر ادواتہ کاللجام ونحوہ وکذا ما یحمل علیہا لانہ متعد فی ہذا التسبیب لان الوقوع بتقصیر منہ وہو ترک الشد او الاحکام فیہ بخلاف الرداء لانہ لا یشد فی العادۃ ولانہ قاصد لحفظ ہذہ الاشیاء کما فی المحمول علی عاتقہ دون اللباس علی ما مر من قبل فیقید بشرط السلامۃ۔ اگر کوئی شخص جانور ہانکتا تھا پس اُسکی زین ایک شخص پر گری جس سے وہ مرگیا تو ہانکنے والا

Marfat.com

ضامن ہوگا اور یہی حکم اس جانور کے دیگر آلات مثل رکاب ولگام وغیرہ میں ہی اور اسی طرح جو چیز جانور پر لادی جاتی ہی یہی حکم اُسکے گرنے مین بھی ہی کیونکہ ہانکنے والا اس سبب انگیزی مین ظالم ہی کیونکہ گر پڑنا اُسی کے قصور سے واقع ہوا کی اور قصور یہ ہی کہ اُسنے باندھا اور مضبوط کرنا چھوڑ دیا اور یہ حکم چادر کے مسئلہ کے برخلاف ہی اسوجہ سے کہ چادر کو باندھنے کی عادت نہیں ہوتی ہی اور اس دلیل سے کہ جیسے گدھے پر لادی ہوئی چیز کی حفاظت مقصود ہوتی ہی ویسے ہی زین وغیرہ سامان سواری کی حفاظت مقصود ہوتی ہی اور لباس مین یہ بات نہیں ہوتی چنانچہ سابق مین بیان ہوچکا تو زین وغیرہ کے ساتھ یہ قید مشروط ہی کہ سلامتی مین خلل نہو۔ قال ومن قاد قطارا فهو ضامن لما اوطأ فان وطئ بعير انسانا ضمن به الدية على العاقلة لان القائد عليه حفظ القطار كالسائق وقد امكنه ذلك وقد صار متعديا بالتقصير والتسبيب بوصف التعدي سبب الضمان الا ان ضمان النفس على العاقلة فيه وضمان المال في ماله وان كان معه سائق فالضمان عليهما لان قائد الواحد قائد للكل وكذا سائقه لاتصال الازمة وهذا اذا كان السائق في جانب من الابل اما اذا كان وسطها واخذ بزمام واحد يضمن ما عطب بما هو خلفه ويضمنان ما تلف بما بين يديه لان القائد لا يقود ما خلف السائق لانفصام الزمام والسائق يسوق ما يكون قدامه۔ اور جو شخص اونٹون کی قطار کھینچے لیے جاتا ہو تو قطار سے جو چیز کچلی یا روندی جاے اُسکا ضامن ہوگا پس اگر کسی اونٹ نے کسی آدمی کو کچل ڈالا تو کھینچنے والا اُسکی دیت کا ضامن ہوگا جو اُسکی مددگار برادری پر لازم ہوگی کیونکہ کھینچنے والے پر قطار کی حفاظت لازم ہی جیسے ہانکنے والے پر لازم ہوتی ہی اور یہ حفاظت اُس سے ممکن تھی حالانکہ اُسنے حفاظت مین تقصیر کرکے تعدی وظلم کیا حالانکہ جو سبب انگیزی ایسے طور پر ہو جس سے تعدی لازم آتی ہو وہ تاوان کا سبب ہوجاتی ہی (پس جو جان یا مال اس سبب سے تلف ہو اُسکا ضامن ہوگا) لیکن اتنا فرق ہی کہ جان کا تاوان اُسکی مددگار برادری پر واجب ہوگا اور مال کا تاوان خود اُسکے مال مین واجب ہوگا (یہ اُس صورت مین کہ فقط کھینچنے والا ہو) اور اگر کھینچنے والے کے ساتھ کوئی شخص پیچھے سے ہانکنے والا ہو تو تاوان مذکور ان دونون پر واجب ہوگا یعنی نصفا نصف واجب ہوگا اسواسطے کہ قطار مین سے ایک اونٹ کا کھینچنے والا کل قطار کا کھینچنے والا ہی اور اسی طرح ایکا ہانکنے والا کل کا ہانکنے والا ہی اسواسطے کہ نکیلین ملی ہوئی ہین پھر دونون پر نصفا نصف تاوان ہونے کا حکم اُسوقت ہی کہ ہانکنے والا کل قطار کے پیچھے ہو اور اگر وہ قطار کے درمیان مین ہو اور ایک کی نکیل پکڑے ہو (تو وہ اپنے آگے والون کا ہانکنے والا ہی اور اپنے پیچھے والون کا کھینچنے والا ہی) تو جو کچھ اُسکے پیچھے والون سے تلف ہو اُسکا فقط یہی ضامن ہوگا اور جو کچھ اُسکے آگے والون سے تلف ہو اُسکی ضمان اس ہانکنے والے اور اگلے کھینچنے والے دونون پر ہوگی اسواسطے کہ اگلا کھینچنے والا اُن اونٹون کا کھینچنے والا نہیں ہی جو اس درمیانی ہانکنے والے کے پیچھے ہین کیونکہ بیچ مین سے نکیل منقطع ہوگئی اور ہانکنے والا اُن جانورون کا ہانکنے والا ہوتا ہی جو اُسکے آگے ہوتے ہین۔ ف۔ پس درمیانی شخص اپنے پیچھے والون کا اس سبب سے ضامن ہوگا کہ وہ اُنکو کھینچتا ہی اور آگے والون کا اس سبب سے ضامن ہوگا کہ اُنکو ہانکتا ہی لیکن اسکے آگے والون کو ایک شخص کھینچنے والا بھی ہی تو اُنکے تاوان میں یہ دونون مشترک ہونگے اور پیچھے والون کے واسطے صرف یہی کھینچنے والا ہی کہ اُنکی وجہ سے جو تاوان لازم ہو وہ فقط اسکا درمیانی پر واجب ہوگا پھر اگر تاوان جانی ہو تو اُسکی مددگار برادری پر لازم ہی اور اگر مالی ہو تو اُسکے مال پر واجب ہی۔ قال وان ربط رجل بعيرا الى القطار والقائد لا يعلم فوطئ المربوط انسانا فقتله فعلى عاقلة القائد الدية لانه يمكنه صيانة القطار عن ربط غيره فاذا ترك الصيانة صار متعديا وفي التسبيب

Marfat.com

الدیۃ علی العاقلۃ کما فی القتل الخطاء- اور اگر قطار میں کسی شخص نے اپنا ایک اونٹ باندھ دیا اور قطار کھینچنے والے کو یہ بات معلوم نہوئی پھر اس شتر بستہ نے کسی شخص کو روند کر مارڈالا تو قطار کھینچنے والے کی مددگار برادری پر اسکی دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ وہ قطار کو غیر کے ربط سے محفوظ کر سکتا تھا پس جب اُسنے یہ حفاظت چھوڑی تو اعتدال سے تجاوز کیا جسکے سبب سے جان تلف ہوئی اور ایسے سبب انگیزی میں مددگار برادری پر دیت لازم ہوتی ہے جیسے قتل خطا کی صورت میں واجب ہوتی ہے **ف**۔۔۔ پس ابتدا میں کھینچنے والے کی مددگار برادری والے دیت مقتول کے ضامن ہونگے پھر باندھنے والے کی مددگار برادری سے مواخذہ ہوگا- ثم یرجعون بہا علی عاقلۃ الرابط لانہ ہو الذی اوقعہم فی ہذہ العہدۃ وانما لایجب الضمان علیہما فی الابتداء وکل منہما سبب لان الربط من القود بمنزلۃ التسبیب من المباشرۃ لاتصال التلف بالقود دون الربط قالوا ہذا اذا ربط و القطار تسیر لانہ آمر بالقود دلالۃ فاذا لم یعلم بہ لایمکنہ التحفظ من ذلک فیکون قرار الضمان علی الرابط اما اذا ربطوا الابل قیام ثم قادہا ضمنہا القائد لانہ قاد بعیر غیرہ بغیر اذنہ لا صریحا ولا دلالۃ فلا یرجع بما لحقہ علیہ- پھر کھینچنے والے کی مددگار برادری والے اس تاوان دیت کو اونٹ باندھنے والے کی مددگار برادری سے واپس لینگے کیونکہ اسی باندھنے والے نے ان لوگوں کو اس تاوانی ذمہ داری میں ڈالا ہے- اور واضح ہو کہ شروع سے مقتول کی دیت قطار کھینچنے والے اور اونٹ باندھنے والے دونوں پر واجب نہیں ہوئی حالانکہ ان دونوں میں ہر ایک سبب انگیز ہے تو اسکی وجہ یہی ہے کہ قطار سے اونٹ باندھ دینا اور قطار کھینچنا دونوں میں ایسی نسبت ہے جیسے سبب پیدا کرنے اور اپنے بدن سے مرتکب ہونے میں نسبت ہے لیکن مثلاً ایک شخص نے گڑھا کھودا جسکی سبب سے زید اس میں گر کر مر گیا تو یہ صرف سبب انگیزی ہے- اور اگر ایک شخص نے اپنے ہاتھ سے زید کو قتل کیا تو یہ بذات خود ارتکاب ہے اور سبب انگیزی سے زیادہ قوی ہے اسی طرح قطار میں اونٹ باندھنا بمنزلہ کنواں کھودنے کے اور قطار کھینچنا بمنزلہ بذات خود ارتکاب کے ہے یعنی قطار کھینچنا اس مقتول کے تلف کرنے میں زیادہ قوی ہے- اسواسطے کہ اس آدمی کا تلف ہونا قطار کھینچنے سے متصل ہوا نہ قطار میں اونٹ باندھنے سے یعنی باندھنے والے نے کسی وقت قطار میں اونٹ باندھا تھا تو فی الحال اس سے مقتول نہیں کچلا تھا بلکہ اسکے بعد جب کھینچنے والا کھینچتا تھا تو آدمی کچل کر مرا پس اسکا مرنا کھینچنے سے متصل ہوا نہ قطار میں اونٹ باندھنے سے لہذا کھینچنے والا پہلے ضامن ہوگا پھر وہ باندھنے والے سے واپس لیگا کیونکہ اُسی کے سبب سے کھینچنے والے نے تاوان اُٹھایا (پھر واضح ہو کہ اسمیں یہ بیان نہیں کہ باندھنے والے نے ٹھہری قطار میں باندھا تھا یا چلتی قطار میں باندھا تھا) اور مشائخ رح نے فرمایا کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ باندھنے والے نے اپنا اونٹ اسوقت باندھ دیا کہ قطار رواں تھی تو باندھنے والا موافق مذکورہ بالا آخر ضامن ہوگا اسواسطے کہ ایسی صورت میں باندھنے والا اونٹ کو کھینچنے کا حکم دینے والا بطور دلالت ہو جائیگا یعنی چلنے کی حالت میں باندھنا دلیل ہے کہ اپنا اونٹ چلانا مقصود ہے گویا اسنے کھینچنے والے کو حکم دیا کہ میرا اونٹ بھی کھینچے پس جب کھینچنے والے کو یہ بات معلوم نہیں کہ کسنے باندھا ہے تو اس سے حفاظت نہیں ہو سکتی ہے مگر وہ مقتول کی دیت کا ضامن ہوگا لیکن آخر تاوان مذکور کا ٹھہراو جاکر اس باندھنے والے پر ہوگا جسنے چلتی قطار میں باندھ دیا اور دلالت سے اپنا اونٹ چلانے کی اجازت دی- اور اگر یہ صورت ہوئی کہ اسنے ایسی حالت میں اپنا اونٹ باندھ دیا کہ قطار ٹھہری ہوئی تھی پھر کھینچنے والا قطار کو کھینچ لے چلا (اور باندھے ہوئے اونٹ سے کوئی تلف ہوا) تو کھینچنے والا ضامن ہوگا **ف**۔۔۔ یعنی مقتول کا تاوان صرف کھینچنے والے کی مددگار برادری پر ہوگا اور یہ لوگ اسکو باندھنے والے کی مددگار برادری سے واپس نہیں لے سکتے ہیں م- اسواسطے کہ کھینچنے والے نے غیر کا

Marfat.com

اونٹ بدون اسکی اجازت صریحی یا دلالتی کے کھینچا تو اس بے اجازت چلانیکے سبب جو کچھ پیش آوے خود ہی اسکا ضامن ہوگا ف اگر کہا جاوے کہ باندھنے والے نے بھی یہ خطا کی کہ اسکی قطار مین بلا اجازت باندھ دیا تو جواب یہ ہے کہ ہان یہ فعل جرم ہے اور اسی فعل کی حالت مین اگر وہ کچل ڈالے تو باندھنے والا ضامن تھا اور جب کھینچنے والے نے اسکا فعل منسوخ کردیا اور اسکا اونٹ کھینچا تو وہ تاوان سے بری ہوگیا جیسے کسی شخص نے راہ مین پتھر ڈالا اور دوسرے نے اس جگہ سے ہٹادیا تو دوسرا ضامن ہوگا۔ قال ومن ارسل بہیمۃ وکان لہا سائقا فاصابت فی فورہا یضمن لان الفعل انتقل الیہ بواسطۃ السوق۔ اگر کسی نے کتا چھوڑا حالانکہ اسکا ہانکنے والا تھا پس بفور چھوڑنے کے اُسنے کوئی مملوک شکار مارا تو ضامن ہوگا کیونکہ کتے کا فعل بذریعہ ہانکنے کے اسی کی جانب منتقل ہوگیا۔ قال ومن ارسل طیرا وساقہ فاصاب فی فورہ لم یضمن والفرق ان بدن البہیمۃ یحتمل السوق فاعتبر سوقہ والطیر لا یحتمل السوق فصار وجود السوق وعدمہ بمنزلۃ وکذا لو ارسل کلبا ولم یکن لہ سائقا لم یضمن ولو ارسلہ الی صید ولم یکن لہ سائقا فاخذ الصید وقتلہ حل۔ اور اگر کوئی شکاری پرند باز وغیرہ چھوڑا اور اُسکو ہانکا پس اُسنے بفور چھوڑنے کے کوئی شکار مملوک مارا تو ضامن نہوگا پس کتے اور پرند شکاری مین فرق ہے اور فرق یہ ہے کہ کتے کا بدن ہانکنے کی مار برداشت کرسکتا ہے تو اُسکے حق مین ہانکنا معتبر ہوا اور پرند کا بدن اس لائق نہین ہے کہ وہ ہانکنے کو برداشت کرسکے تو اُسمین ہانکنے کا وجود اور عدم دونون برابر ہین اور اسی طرح اگر کتا چھوڑا اور اُسکا کوئی ہانکنے والا نہین ہے تو وہ ضامن نہوگا اور اگر اُسکو کسی شکار پر چھوڑا حالانکہ اُسکا کوئی ہانکنے والا نہین ہے اور اُسنے شکار پکڑ کر مار ڈالا تو وہ حلال ہے۔ ووجہ الفرق ان البہیمۃ مختارۃ فی فعلہا ولا تصلح نائبۃ عن المرسل فلا یضاف فعلہا الی غیرہا ہذا ہو الحقیقۃ الا ان الحاجۃ مست فی الاصطیاد فاضیف الی المرسل لان الاصطیاد مشروع ولا طریق لہ سواہ ولا حاجۃ فی حق ضمان العدوان۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ شکاری جانور اپنے فعل مین مختار ہوتا ہے اور وہ چھوڑنے والے کا نائب نہین ہوسکتا تو اُسکا فعل غیر کی جانب مضاف نہوگا اور امر حقیقت یہی ہے لیکن شکار مارنے کے حق مین ضرورت پیش آئی یعنے شکار کی صورت مین شکاری جانور کا فعل اُسکے چھوڑنے والے کی جانب منتقل ہوجاتا ہے حتی کہ چھوڑنے والے کی طرف سے یہ ذبح کا قائم مقام ہوجاتا ہے اسواسطے کہ شکار مارنا شرعًا جائز ہے حالانکہ اسکا کوئی طریقہ سوائے اسکے نہین ہے کہ جانور کا فعل اُسکے چھوڑنے والے کی جانب منتقل ہو تو بوجہ حاجت شرعی کے یہ انتقال تسلیم کیا گیا اور تعدی کا تاوان واجب ہونے مین کوئی ضرورت نہین ہے تو اس تاوان کے حق مین جانور کا فعل اُسکے چھوڑنے والے کی جانب نہوگا یعنی چھوڑنے والا ضامن نہوگا۔ وعن ابی یوسف رح انہ اوجب الضمان فی ہذا کلہ احتیاطا صیانۃ لاموال الناس قال رضی اللہ عنہ وذکر فی المبسوط اذا ارسل دابۃ فی طریق المسلمین فاصابت فی فورہا فالمرسل ضامن لان سیرہا مضاف الیہ ما دامت تسیر علی سنتہا ولو انعطفت یمنۃ او یسرۃ انقطع حکم الارسال الا اذا لم یکن لہ طریق آخر سواہ وکذا اذا وقفت ثم سارت بخلاف ما اذا وقفت بعد الارسال فی الاصطیاد ثم سارت فاخذت الصید لان تلک الوقفۃ تحقق مقصود المرسل لانہ لتمکنہ من الصید وہذہ تنافی مقصود المرسل وہو السیر فینقطع حکم الارسال۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُنہون نے احتیاطًا ان سب مین تاوان واجب کیا تاکہ لوگون کے اموال محفوظ رہین۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ تعالے نے فرمایا کہ مبسوط مین مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنا جانور یا مسلمانون کے عام راستہ مین چھوڑدیا پس اُسنے بفور کسی چیز کو تلف کیا تو چھوڑنے والا ضامن ہے اسواسطے کہ جانور کی رفتار اسی چھوڑنے والے کی جانب منسوب ہوگی

Marfat.com

جب تک کہ وہ اسی روش پر چلا جائے (اور اسی پر فتوی ہے - صدر الشہید - ع -) اور اگر وہ داہنے یا بائین مڑ گیا تو چھوڑنے کا حکم منقطع ہوگیا لیکن اگر سوائے مڑنے کے کوئی دوسرا راستہ نہو تو منقطع نہوگا اور اسی طرح اگر یہ جانور ٹھہر کر پھر روانہ ہوا تو بھی چھوڑنے کا حکم منقطع ہوگیا بخلاف اسکے اگر شکار کے لیے چھوڑنے کی صورت مین شکاری جانور کچھ ٹھہرا پھر روانہ ہوا اور جاکر اُسنے شکار مارا تو یہ شکار حلال ہوگا اور چھوڑنے کا حکم منقطع نہین ہوگا اسواسطے کہ یہ ٹھہرنا اُسکے چھوڑنے والے کی مراد پوری کرنے کے واسطے ہی اسلیے کہ وہ اسواسطے ٹھہر گیا تاکہ شکار پر قابو حاصل کرے اور رہا یہان ٹھہرنا جسنے راستہ مین چھوڑا ہی تو یہ چھوڑنے والے کی مراد کے خلاف ہی کیونکہ اُسکی مراد تو یہ تھی کہ روانہ ہو جاوے تو ٹھہرنے سے اُسکے روانہ کرنے کا حکم جاتا رہا - **وبخلاف ما اذا ارسلہ الی صید فاصاب نفسا او مالا فی فورہ لایضمنہ من ارسلہ وفی الارسال فی الطریق یضمنہ لان شغل الطریق تعد فیضمن ماتولد منہ اما الارسال للاصطیاد فمباح ولا تسبیب الا بوصف التعدی** - بخلاف اسکے اگر اُسکو شکار پر چھوڑا پس اسی روش مین بطور اُسنے کوئی جان یا مال تلف کیا تو چھوڑنے والا ضامن نہین ہوگا اور اگر اُسنے عام راستہ مین چھوڑا ہو تو ضامن ہوگا اسواسطے کہ راستہ گھیرنا تعدی ہی تو راستہ مین چھوڑنے سے جو امر حادث ہو اُسکا ضامن ہوگا اور شکار پر چھوڑنا شرعًا مباح ہی اور سبب انگیزی وہی موجب ضمان ہوتی ہی جو تعدی کے ساتھ ہو **قال ولو ارسل بہیمۃ فافسدت زرعا علی فورہ ضمن المرسل وان مالت یمینا او شمالا ولہ طریق آخر لایضمن لما مر ولو انفلتت الدابۃ فاصابت مالا او آدمیا لیلا او نہارا لاضمان علی صاحبہا لقولہ علیہ السلام جرح العجماء جبار وقال محمد رح ہی المنفلتۃ ولان الفعل غیر مضاف الیہ لعدم مایوجب النسبۃ الیہ من الارسال واخواتہ** - اور اگر کسی نے ایک چارپایہ چھوڑ دیا پس اُسنے اسی چھوڑنے کی رفتار پر علی الفور کسی کی زراعت تباہ کردی تو چھوڑنے والا ضامن ہی یعنے اگر ایک شخص نے ایک گائے یا بکری وغیرہ کسی کے کھیت پر روان کی اور اُسنے اسی روانگی مین کھیت مین جاکر کھیت کو تباہ کیا تو چھوڑنے والا ضامن ہی اور اگر وہ داہنے یا بائین مڑ گیا اور اُسکی رفتار کے لیے دوسرا راستہ بھی موجود ہی تو وہ ضامن نہوگا بدلیل مذکورہ بالا یعنی اُسکے چھوڑنے و روان کرنے کا حکم منقطع ہوگیا حتی کہ اگر کھیت مین جانے کے واسطے یہی راستہ ہو جدھر سے وہ مڑ گیا ہی تو ضامن رہیگا - اور اگر کوئی چوپایہ چھوٹ گیا یعنے خود چھوٹ کر چل دیا پس اُسنے کوئی مال یا آدمی تباہ کیا خواہ رات مین ہو یا دن مین ہو تو اُسکے مالک پر تاوان واجب نہوگا اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چوپایون کی جراحت ہدر یعنی باطل ہی - رواہ الستۃ وغیرہم - اور امام محمد نے کہا کہ یہ وہی چوپایہ ہی جو خود چھوٹ بھاگے اور کسی کو زخمی کرے (اور چھوٹ بھاگنے سے یہ مراد ہی کہ مالک وغیرہ کوئی آدمی اُسکے ساتھ نہو) اور اس دلیل سے کہ چوپایہ کا فعل اُسکے مالک کی جانب منسوب نہوگا کیونکہ چھوڑنے یا ہانکنے وغیرہ کے مانند کوئی ایسی بات موجود نہین ہی جو مالک کی جانب اُسکا فعل منتقل ہونے کے واسطے موجب ہو - **شاۃ لقصاب فقئت عینہا ففیہا ما نقصہا لان المقصود منہا ہو اللحم فلا یعتبر الا النقصان** - بز قصاب کی بکری کی کسی نے آنکھ پھوڑ دی تو جسقدر نقصان ہوا وہ واجب ہوگا کیونکہ اس سے گوشت ہی مقصود تھا تو سوائے نقصان مالیت کے اور کچھ اعتبار نہوگا **وفی عین بقرۃ الجزار وجزورہ ربع القیمۃ وکذا فی عین الحمار والبغل والفرس وقال الشافعی رح فیہ النقصان ایضا اعتبارا بالشاۃ ولنا ماروی انہ علیہ السلام قضی فی عین الدابۃ بربع القیمۃ وکذا قضی عمر رضی اللہ عنہ ولان فیہا مقاصد سوی اللحم کالحمل والرکوب والزینۃ والجمال والعمل فمن ہذا**

او جه تشبه الآدمي وقد تمسك للاكل فمن هذا الوجه تشبه الماكولات فعملنا بالشبهين فبشبه الآدمي في ايجاب الربع وبالشبه الآخر في نفي النصف، ولانه انما يمكن اقامة العمل بها باربعة اعين عينا ها وعينا المستعمل فكانها ذات اعين اربعة فيجب الربع بفوات احدها۔ اور قصائی کی گائے یا اونٹ کی آنکھ میں چوتھائی قیمت واجب ہی اور اسی طرح گدھے و خچر و گھوڑے کی آنکھ میں بھی چوتھائی قیمت واجب ہی یعنی خواہ گوشت کے واسطے جانور ہو یا جوتنے ولادنے و سواری کا ہو یا ایسا جانور ہو جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہی سب کی آنکھ میں چوتھائی قیمت واجب ہوگی اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ اسمین بھی نقصان ہی واجب ہوگا جیسے بکری میں واجب ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ حدیث ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چارپایہ کی آنکھ کے بارہ میں چوتھائی قیمت کا حکم دیا اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حکم مروی ہی اور دوسری دلیل یہ ہی کہ ان جانوروں میں سوائے گوشت کے دیگر مقاصد بھی ہوتے ہیں جیسے لادنا و سواری و زینت و تجمل و کار ہائے دیگر مانند جوتنا و سینچنا وغیرہ پس ان مقاصد کی راہ سے انکو آدمی سے مشابہت ہی اور کبھی یہ جانور صرف کھانے کے واسطے رکھے جاتے ہیں تو اس راہ سے انکو کھانے کی چیزون سے مشابہت ہی تو ہمنے دونون مشابہتون پر عمل کیا پس آدمی کی مشابہت کی وجہ سے چوتھائی قیمت واجب کی اور دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف قیمت نہین رکھی یعنے آدمی کی آنکھ میں نصف قیمت واجب ہی لیکن ان مین دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف کی نصف یعنی چوتھائی قیمت رکھی گئی اور اس دلیل سے کہ ان جانورون سے کام لینا چار آنکھون کے ساتھ ہوتا ہی یعنے دو آنکھین ان جانورون کی اور دو آنکھین کام لینے والے آدمی کی پس گویا کامل انکی چار آنکھین ہین تو ایک آنکھ بیکار کرنے سے چوتھائی قیمت کا ضامن ہوگا ف۔ شیخ مصنف نے جس حدیث کا اشارہ کیا اُسکو طبرانی نے معجم میں اور عقیلی نے کتاب الضعفاء مین حدیث زید بن ثابت سے روایت کیا اور عقیلی نے کہا کہ اسماعیل بن لیلی ضعیف ہی چنانچہ اُسکا ضعف ایک جماعت سے نقل کیا اور توثیق کسی سے روایت نہین کی اور رہا اثر حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو اسکو عبد الرزاق نے روایت کیا لیکن اس روایت مین جابر الجعفی متروک ہی اور اسکو ابن ابی شیبہ نے عبد الوہاب عن ایوب عن ابی قلابہ عن ابی المهلب عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کیا۔ ابن حجر نے کہا کہ یہ اصح ہی۔ اور نیز ابن ابی شیبہ نے جریر عن مغیرہ عن ابراہیم عن شریح روایت کی کہ شریح نے کہا کہ عروۃ البارقی میرے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہان سے آئے اس حکم کے ساتھ کہ چوپائے کی آنکھ مین اُسکے ثمن کا چوتھائی ہی یہ اسناد بھی صحیح ہی واللہ تعالے اعلم۔ اگر کسی شخص نے کٹھنا کتا پالا کہ جو کوئی گزرتا ہی اُسکو کاٹ کھاتا ہی تو گانون والون کو اختیار ہی کہ اُسکو مار ڈالین اور اگر اُسنے کسی کو کاٹا تو دیکھا جاوے کہ اگر کاٹنے سے پہلے لوگون نے کتے والے سے تقدم کر دیا تھا تو اُسپر تاوان واجب ہوگا ورنہ نہین اور امام شافعی و احمد کے نزدیک مطلقاً ضامن ہوگا۔ع۔ اور شاید یہ اختلاف ایسے کتے کی صورت مین ہی جسکا پالنا شرعاً جائز ہو یعنی شکار یا زراعت یا ریوڑ یا چور وغیرہ کی ضرورت سے جائز ہو اور اگر بطور ناجائز ہو تو بلا خلاف ضامن ہونا چاہیے واللہ اعلم

م۔ قال ومن سار على دابة في الطريق فضربها رجل او نخسها فنفحت رجلا او ضربته بيدها او نفرت فصدمته فقتلته كان ذلك على الناخس دون الراكب هو المروي عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما ولان الراكب والمركب مدفوعان بدفع الناخس فاضيف فعل الدابة اليه كانه فعله بيده ولان الناخس متعد في تسبيبه والراكب في فعله غير متعد فيترجح جانبه في التغريم للتعدي حتى لو كان واقفا دابته على الطريق يكون الضمان على الراكب والناخس نصفين لانه متعد في الايقاف ايضا۔ اگر ایک

شخص جانور پر سوار ہو کر راستہ میں چلا پس اس جانور کو کسی غیر شخص نے راستہ میں مارا یا چونکا پس جانور نے
کسی تیسرے شخص کو لات ماری یا اگلے پاؤں سے مارا یا وہ بھڑکا کہ جسکے دھکے سے وہ شخص مرگیا تو یہ چونکنے والے
پر لازم ہوگا نہ سوار پر یعنی اسکا تاوان چونکنے والے پر ہی اور سوار اس سے بری ہی یہی حکم حضرت عمرو ابن مسعود رضی اللہ
عنہما سے مروی ہی اور دوسری دلیل یہ ہی کہ سوار و سواری اس چونکنے والے سے بھاگے تو جانور کا فعل اسی چونکنے
والے کی طرف منسوب ہوا گویا اس چونکنے والے نے یہ امر اپنے ہاتھ سے کیا اور اس دلیل سے کہ چونکنے والا اس
سبب انگیزی میں متعدی ہی اور سوار اپنی سواری کے کام میں متعدی نہیں ہی تو تعدی کی وجہ سے چونکنے والے کا پلہ
دربارہ تاوان کے راجح قرار دیا جائیگا حتی کہ اگر سوار کا جانور اس راستہ میں کھڑا ہو تو تاوان سوار اور چونکنے والے
پر نصفا نصف واجب ہوگا کیونکہ سوار بھی راستہ میں کھڑا کرنے کی وجہ سے متعدی ہوا ف ــــ اور حضرت عمرو ابن
مسعود رضی اللہ عنہما کا جو اثر شیخ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا تو اسکو امام محمد نے کتاب مبسوط میں بدون اسناد کے اسطرح ذکر
کیا کہ ہمکو حضرت عمرو ابن مسعود سے یوں ہی خبر پہونچی ہی اور عبد الرزاق نے بطریق عبد الرحمان المسعودی عن
قاسم ابن عبد الرحمان سے روایت کی کہ ایک شخص قادسیہ سے ایک باندی لاتا تھا راہ میں اُسکا گذر ایک ایسے
شخص کے پاس ہوا جو سواری پر کھڑا تھا پس ایک شخص نے اُسکے جانور کو چونکا جس سے اُسنے پچھلی لات
پھینکی جو ٹھیک اس باندی کی آنکھ پر پڑی پس یہ مقدمہ سلیمان بن ربیعۃ الباہلی کے پاس پیش کیا گیا تو انھوں نے
سوار کو ضامن قرار دیا پس یہ خبر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو پہونچی تو آپ نے فرمایا کہ اس شخص کو میرے
پاس لاؤ کیونکہ اس صورت میں ضامن وہی شخص ہی جسنے جانور کو چونکا ہی اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی روایت
کیا اور یہی حکم ابن ابی شیبہ نے شریح و شعبی سے روایت کیا ہی ع ن - قال وان نفحت الناخس کان دمہ ہدرا لانہ بمنزلۃ
الجانی علی نفسہ - اور اگر اس جانور نے چونکنے والے کو لات ماردی تو اسکا خون باطل ہوگا کیونکہ اُسنے گویا اپنے آپ کو خود
ہلاک کیا - وان القت الراکب فقتلتہ کان دیتہ علی عاقلۃ الناخس لانہ متعد فی تسبیبہ وفیہ الدیۃ علی العاقلۃ - اور
اگر اُسنے چونکنے کے سبب سے سوار کو گرادیا جس سے وہ مرگیا تو اسکی دیت چونکنے والے کی مددگار برادری پر واجب
ہوگی کیونکہ چونکنے والا اس سبب انگیزی میں ظالم ہی اور ایسے سبب انگیزی میں مددگار برادری پر دیت واجب ہوتی
ہی - قال ولو وثبت بنخسہ علی رجل او وطئتہ فقتلتہ کان ذلک علی الناخس دون الراکب لما بینا
اذ الواقف فی ملکہ والذی یسیر فی ذلک سواء وعن ابی یوسف انہ یجب الضمان علی الناخس والراکب
نصفین لان التلف حصل بثقل الراکب ووطئ الدابۃ والثانی یضاف الی الناخس فیجب الضمان
علیہما وان نخسہا باذن الراکب کان ذلک بمنزلۃ فعل الراکب لو نخسہا ولا ضمان علیہ فی نفحتہا لانہ
امرہ بما یملکہ اذ النخس فی معنی السوق فصح امرہ بہ وانتقل الیہ لمعنی الامر - اور اگر اُسکے چونکنے سے جانور
اچک کر کسی شخص پر کود آیا یا اُسکو روندا پس وہ مرگیا تو اسکا تاوان سوار پر نہیں بلکہ چونکنے والے پر واجب ہوگا بدلیل
مذکورۂ بالا کہ چونکنے ہی کی وجہ سے سوار و سواری بھڑکی اور اس بارہ میں اپنی ملکیت میں کھڑا ہونا اور رواں ہونا
دونوں برابر ہیں اور امام ابو یوسف سے روایت ہی کہ تاوان چونکنے والے و سوار دونوں پر نصفا نصف واجب
ہوگا کیونکہ جان کا تلف ہونا سوار کے بوجھ اور سواری کے روندنے سے پیدا ہوا اور سواری کا روندنا اُسکے چونکنے
والے کی جانب منسوب ہی تو اسکا تاوان بھی سوار و چونکنے والے پر واجب ہوا اور اگر چونکنے والے نے سوار کی اجازت
سے چونکا ہو تو یہ بمنزلہ فعل راکب کے ہی یعنے گویا سوار نے خود اُسکو چونکا اور اس صورت میں جانور کے لات مارنے میں

تاوان نہیں ہے کیونکہ اُسنے ایسے کام کا حکم دیا جسکا وہ خود اختیار رکھتا تھا کیونکہ چونکنا تو ہانکنے کے معنی میں ہے تو اس کام کے واسطے سوار کا حکم دینا صحیح ہے اور یہ حکم ہی کے یہ فعل سوار کی جانب منتقل ہوا۔ قال ولو وطئت رجلا فی سیرہا وقد نخسہا الناخس باذن الراکب فالدیۃ علیہما نصفین جمیعا اذا کانت فی فورہا الذی نخسہا لان سیرہا فی تلک الحالۃ مضاف الیہما والاذن یتناول فعلہ السوق ولا یتناولہ من حیث انہ اتلاف فمن ہذا الوجہ یقتصر علیہ والرکوب وان کان علۃ للوطئ فالنخس لیس بشرط لہذہ العلۃ بل ہو شرط او علۃ للسیر والسیر علۃ للوطئ وبہذا لا یترجح صاحب العلۃ کمن جرح انسانا فوقع فی بیر حفرہا غیرہ علی قارعۃ الطریق ومات فالدیۃ علیہما لما ان الحفر شرط علۃ اخری دون علۃ الجرح کما ہذا۔ اور اگر جانور نے اپنی رفتار میں کسی شخص کو روند ڈالا حالانکہ سوار کی اجازت سے اُسکو کسی شخص نے چونکا تھا تو مقتول کی دیت سوار و چونکنے والے دونوں پر نصفا نصف واجب ہوگی بشرطیکہ جس حالت پر اُسنے چونکا تھا اُسی روش پر اُسنے تلف کیا ہو کیونکہ ایسی حالت میں اُسکی رفتار اس سوار و چونکنے والے دونوں کی جانب منسوب ہے اور سوار کا چونکنے والے کو اجازت دینا اُسکے ہانکنے کے فعل کو شامل ہے اور اس راہ سے شامل نہیں کہ وہ اتلاف نفس ہے پس اس راہ سے چونکنا صرف چونکنے والے تک مقصور رہیگا اور سواری اگرچہ روندنے کی علت واقع ہوئی ہے لیکن اس علت کے واسطے چونکنا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ وہ رفتار کی شرط یا علت واقع ہوئی ہے اور رفتار ہی اُسکے روندنے کی علت ہے اور اس جہت سے اس علت کے مرتکب کو کوئی ترجیح نہ ہوگی جیسے کسی نے زید کو مجروح کیا پس زید جاکر ایک کنوئیں میں گرا جسکو بکر نے عین راستہ میں کھودا تھا اور مرگیا تو اُسکی دیت ان دونوں پر واجب ہوگی یعنے مجروح کرنے والے اور کنواں کھودنے والے دونوں پر واجب ہوگی اسواسطے کہ کھودنا تو دوسری علت کی شرط ہے یعنے کنوئیں میں گرنے کی شرط ہے اور مجروح ہونے کی شرط نہیں ہے پس ایسا ہی حکم اس مسئلہ میں ہے۔ ثم قیل یرجع الناخس علی الراکب بما ضمن فی الایطاء لانہ فعل بامرہ وقیل لا یرجع وہو الاصح فیما اراہ لانہ لم یامرہ بالایطاء والنخس ینفصل عنہ وصار کما اذا امر صبیا یستمسک علی الدابۃ بتسییرہا فوطئت انسانا ومات حتی ضمن عاقلۃ الصبی فانہم لا یرجعون علی الآمر لانہ امرہ بالتسییر والایطاء ینفصل عنہ وکذا اذا ناولہ سلاحا فقتل بہ آخر حتی ضمن لا یرجع علی الآمر۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ چونکنے والے نے جو کچھ تاوان دیا وہ سوار سے واپس لیگا کیونکہ اُسنے سوار ہی کے حکم سے چونکا تھا اور بعض نے فرمایا کہ واپس نہیں لے سکتا ہے اور میرے علم میں یہی اصح ہے کیونکہ سوار نے اُسکو روند ڈالنے کا حکم نہیں دیا تھا اور چونکنا کبھی روندنے سے خالی ہوتا ہے اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے کسی شخص نے ایسے طفل کو جو گھوڑے پر بیٹھ سکتا ہے گھوڑا چلانے کا حکم دیا پس اُسنے کسی آدمی کو روند ڈالا جس سے وہ شخص مرگیا اور طفل کی مددگار برادری نے اُسکا تاوان ادا کیا تو وہ لوگ اس حکم دینے والے سے واپس نہیں لے سکتے ہیں اسواسطے کہ اُسنے گھوڑا چلانے کا حکم دیا اور روندنے کا حکم نہیں دیا ہے اور گھوڑا چلانا کبھی روندنے سے خالی ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے ایک طفل ممیز کو ہتھیار دیا جسکے ذریعہ سے اُسنے ایک آدمی کو قتل کر ڈالا حتی کہ طفل کی مددگار برادری نے اُسکا تاوان ادا کیا تو یہ لوگ ہتھیار دینے والے سے واپس نہیں لے سکتے ہیں ف کیونکہ ہتھیار دینے کے ساتھ یہ امر لازم نہیں ہے کہ کسی شخص کو قتل کیا جائے ثم الناخس انما یضمن اذا کان الایطاء فی فور النخس حتی یکون السوق مضافا الیہ واذا لم یکن فی فور ذلک فالضمان علی الراکب لانقطاع اثر النخس فبقی السوق مضافا الی الراکب علی الکمال پھر چونکنے والا جبھی ضامن ہوگا کہ روند ڈالنا اُسکے چونکنے کی رفتار کی حالت میں فوراً واقع ہو حتی کہ ہانکنا اسی چونکنے والے

Marfat.com

کی طرف نسوب کیا جائے اور اگر روندنا بفور چونکنے کے واقع ہو یعنی اسکے چونکنے سے جس روش سے جاتا تھا اسکے
بدل جانے کے بعد اس نے روندا ہو تو مقتول کا تاوان صرف سوار پر واجب ہوگا کیونکہ اسکے چونکنے کا اثر جاتا رہا
تو ہانکنا بالکلیہ اسی سوار کی طرف نسوب ہوا۔ ومن قاد دابۃ فنخسہا رجل فانفلتت من ید القائد فاصابت
فی فورہا فہو علی الناخس وکذا اذا کان لہا سائق فنخسہا غیرہ لانہ مضاف الیہ والناخس اذا کان
عبدا فالضمان فی رقبتہ فان کان صبیا ففی مالہ لانہما مواخذان بافعالہما۔ اگر ایک شخص ایک گھوڑا وغیرہ
جانور کھینچے لئے جاتا ہو پھر ایک شخص نے اسکو چونک دیا کہ وہ کھینچنے والے سے چھوٹ بھاگا پس اُسنے بفور اسی رفتار
مین کسی شخص کو صدمہ پہونچایا تو اسکا تاوان چونکنے والے پر واجب ہوگا اور اسی طرح اگر کوئی شخص جانور کو ہانکتا ہو پس
دوسرے نے اُسکو چونکا تو بھی اس صورت مین یہی حکم ہے کیونکہ یہ فعل اسی چونکنے والے کی طرف نسوب ہوگا اور چونکنے والا
اگر غلام ہو تو یہ تاوان اُسکی گردن مین واجب ہوگا یعنی اس تاوان کے واسطے وہ فروخت کیا جائیگا اور اگر یہ شخص طفل
ہو تو یہ تاوان اُسکے مال مین واجب ہوگا کیونکہ غلام اور طفل دونون اپنے افعال مین ماخوذ ہوتے ہین ف۔ ظاہر
یہ اُس صورت مین ہے کہ جان ضائع نہین ہوئی بلکہ زخم موضحہ کے جرم سے کم ہو کیونکہ جو تاوان کہ ارش موضحہ سے کم ہو
البتہ اپنے مال مین واجب ہوتا ہے۔ کما فی الکافی۔ اور مین کہتا ہون کہ شاید اس سے مغفل بھی مراد ہو کیونکہ اہل عجم
کے واسطے مددگار برادری نہین ہے۔ الکفایہ۔ ولو نخسہا شیئ منصوب فی الطریق فنفحت انسانا فقتلت
فالضمان علی من نصب ذلک الشیئ لانہ متعد بشغل الطریق فاضیف الیہ کانہ نخسہا بفعلہ واسم
اور اگر اس جانور کے کوئی ایسی چیز چبھ گئی جو راستہ مین کھڑی کی گئی تھی پس اُسنے بھڑک کر کسی آدمی کو لات ماردی
کہ اُسکو تلف کیا تو اسکا تاوان اُس شخص پر واجب ہوگا جسنے یہ چیز راستہ مین کھڑی کی ہے کیونکہ وہ راستہ گھیرنے کی
وجہ سے متعدی ہوا تو یہ فعل اُسی کی جانب نسوب ہوا گویا اُسنے اپنے فعل سے چونکا۔

باب جنایۃ المملوک والجنایۃ علیہ

یہ باب مملوک کے جرم کرنے اور مملوک پر جرم ہونے کے بیان مین ہے

قال واذا جنی العبد جنایۃ خطأ قیل لمولاہ اما ان تدفعہ بہا او تفدیہ وقال الشافعی رح جنایتہ فی
رقبتہ یباع فیہا الا ان یقضی المولی الارش وفائدۃ الاختلاف فی اتباع الجانی بعد العتق والمسئلۃ
مختلفۃ بین الصحابۃ رضوان اللہ علیہم لہ ان الاصل فی موجب الجنایۃ ان یجب علی المتلف لانہ ہو
الجانی الا ان العاقلۃ تتحمل عنہ ولا عاقلۃ للعبد لان العقل عندی بالقرابۃ ولا قرابۃ بین العبد و
مولاہ فتجب فی ذمتہ کما فی الذمی وتتعلق برقبتہ یباع فیہ کما فی الجنایۃ علی المال۔ اگر غلام نے خطاسے
کوئی جنایت کی یعنی خطا سے کوئی جان تلف کردی یا مال تلف کیا تو اُسکے مولی سے کہا جائیگا کہ چاہے اس غلام کو دیدے
یا اسکا فدیہ ادا کرے اور امام شافعی نے فرمایا کہ غلام کی جنایت اُسکی گردن مین لازم ہے یعنی اسکے واسطے غلام فروخت
کیا جائیگا الا آنکہ اُسکا مولی یہ جرمانہ ادا کردے اور اس اختلاف کا فائدہ ایسی صورت مین ظاہر ہوگا کہ جب یہ غلام آزاد ہوجائے یعنی بعد
آزاد ہوجانے کے حقدار اُسکا دامن گیر ہوسکتا ہے یا نہین پس ہمارے نزدیک دامنگیر نہین ہوسکتا کیونکہ مولی پر وجوب تھا اور
امام شافعی کے نزدیک مواخذہ کرسکتا ہے اور یہ مسئلہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین اختلافی ہے اور امام شافعی کی اصل دربارہ موجب
جنایت یہ ہے کہ اسکا جرمانہ خود تلف کرنے والے پر واجب ہو کیونکہ وہی مجرم ہے لیکن اگر آزاد ہوتا ہے تو اُسکی مددگار برادری اُسکی

جانب سے برداشت کرتی ہے اور غلام کے واسطے کوئی مددگار برادری نہیں ہے کیونکہ شافعی رح کے نزدیک ایسی مددگاری کا سبب صرف قرابت ہے حالانکہ مولے اور اُسکے غلام کے درمیان کوئی قرابت نہیں ہوتی ہے تو یہ تاوان صرف غلام ہی کے ذمہ واجب ہوا جیسے ذمی کافر کی صورت میں ہوتا ہے یعنے جیسے ذمی نے کسی کو اگر خطاء سے قتل کیا تو اُسکی دیت صرف ذمی پر واجب ہوتی ہے نہ ذمی کی مددگار برادری پر جیسے مال تلف کرنے کی صورت میں ہے پھر جو کچھ اس غلام پر واجب ہوا وہ مالی جرم کے طور پر غلام کی گردن سے متعلق ہوگا ف حتی کہ غلام اسکی وجہ سے فروخت کیا جائیگا اور اسکے داموں سے یہ دیت یا تاوان ادا کیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ غلام سے آزاد ہونے کے بعد مطالبہ کر سکتا ہے۔ ولنا ان الاصل فی الجناية على الآدمي حالة الخطأ ان تتباعد عن الجاني تحرزا عن استيصاله والاجحاف به اذ هو معذور فيه حيث لم يتعمد الجناية وتجب على عاقلة الجاني اذا كان له عاقلة والمولى عاقلته لان العبد يستنصر به والاصل في العاقلة عندنا النصرة حتى تجب على اهل الديوان بخلاف الذمي لانهم لا يتعاقلون فيما بينهم فلا عاقلة فتجب في ذمته صيانة للدم عن الهدر وبخلاف الجناية على المال لان العواقل لا تعقل المال الا انه يخير بين الدفع والفداء لانه واحد وفي اثبات الخيرة نوع تخفيف في حقه كيلا يستاصل غير ان الواجب الاصلي هو الدفع في الصحيح ولهذا يسقط الموجب بموت العبد لفوات محل الواجب وان كان له حق النقل الى الفداء كما في مال الزكوة بخلاف موت الجاني الحر لان الواجب لا يتعلق بالحر استيفاء فصار كالعبد في صدقة الفطر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آدمی پر جنایت بحالت خطاء واقع ہونے میں اصل یہ ہے کہ جنایت کرنے والے سے اسکو دور رکھا جائے تاکہ وہ برباد و سخت تنگ نہو اسواسطے کہ وہ اس فعل میں معذور ہے کہ اُسنے عمداً یہ حرکت نہیں کی اور یہ دیت اُسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی بشرطیکہ اُسکا مددگار کوئی ہو اور غلام کا مددگار اُسکا مولے ہے کیونکہ غلام اپنے مولی ہی سے مددگاری کا خواستگار ہوتا ہے اور اس بارہ میں ہمارے نزدیک مددگاری اصل ہے حتی کہ خطاکار کی طرف سے اُسکے اہل دیوان پر دیت اُٹھانا واجب ہے (یعنی جس دفتر کے مجاہدین میں اسکا نام درج ہو وہ اس دیت ادا کرنے میں اسکے مددگار ہونگے اگرچہ انمیں قرابت نہو) بخلاف ذمیون کے کہ وہ لوگ آپس میں اس قسم کی مددگاری نہیں کرتے ہیں تو ذمی کے واسطے ایسا مددگار نہ رہا پس دیت ذمی کے ذمہ واجب ہوگی تاکہ خون انسانی رائگان ہونے سے محفوظ رہے بخلاف اسکے اگر مالی نقصان کیا تو یہ غلام کی گردن پر ہوگا اسواسطے کہ مددگار برادری مالی تاوان نہیں برداشت کرتی ہے یعنے اسی طرح مولے بھی اسکو برداشت نہیں کریگا لیکن اتنی بات ہے کہ مولی کے واسطے یہ اختیار دیا گیا کہ چاہے غلام کو دیدے یا اُسکا فدیہ دیدے کیونکہ مولی کوئی جماعت نہیں بلکہ اکیلا شخص ہے تو اختیار دیے جانے میں اُسکے حق میں ایک طرح کی تخفیف ہے تاکہ ایسا نہو کہ وہ اپنا سب مال دیکر برباد ہو جائے مگر یہ جاننا چاہیے کہ صحیح قول میں بذمہ مولی واجب یہی ہے کہ غلام کو دیدے اور اسی وجہ سے اگر غلام مر جائے قبل اسکے کہ مولی اُسکا فدیہ دینا منظور کرے تو مولی کے ذمہ سے جرمانہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ محل واجب نہ دارد ہو گیا اگرچہ اُسکو فدیہ کی جانب منتقل کرنے کا اختیار تھا جیسے مال زکوۃ میں ہوتا ہے یعنے اگر نصاب تلف ہو جائے تو زکوۃ ساقط ہو جاتی ہے اگرچہ مالک مال کو اختیار تھا کہ دوسرے مال سے زکوۃ دیدے اسی طرح غلام کے مسئلہ میں ہے بخلاف اسکے اگر آزاد مجرم مر گیا تو دیت اُسکے مال سے ساقط نہیں ہوگی کیونکہ جو چیز واجب ہے اُسکا وصول کرنا آزاد مذکور کی ذات سے متعلق نہیں تھا تو اس مسئلہ میں آزاد کا حکم ایسا ہو گیا جیسے صدقہ فطر کے مسئلہ میں غلام کا حال ہے ف یعنی اگر طلوع فجر کے بعد غلام مر گیا تو اُسکا صدقہ فطر مولے ادا کریگا کیونکہ صدقہ مذکور کا واجب ہونا بذمہ مولی تھا۔ قال فان

Marfat.com

دفعہ ملکہ دلے الجنایۃ وان فداہ فداہ بارشہا وکل ذلک یلزمہ حالا اما الدفع فلان التاجیل فی الاعیان باطل وعندنا اختیارہ الواجب عین واما الفداء فلانہ جعل بدلا عن العبد فی الشرع وان کان مقدرا بالمتلف ولہذا سمی فداء فیقوم مقامہ ویاخذ حکمہ فلہذا وجب حالا کالمبدل - پس اگر مولی نے اس غلام مجرم کو دیدیا تو مستحق جرم اُسکا مالک ہو جائیگا یعنے ولی جرم اسکا مالک ہو جائیگا اور اگر مولی نے اس غلام کا فدیہ دینا منظور کیا تو اس جرم کے جرمانہ کی قدر اسکا فدیہ ادا کرے خواہ غلام دے یا اُسکا فدیہ دے مولی پر فی الحال دینا واجب ہوگا پس غلام کا فی الحال دینا اسوجہ سے واجب ہے کہ اموال اعیان میں میعاد مقرر کرنا باطل ہے اور درصورتیکہ مولی اس غلام کا دینا اختیار کرے تو اسکے ذمہ یہی بعینہ واجب ہے یعنے یہ مال عین ہے اور فدیہ میں میعاد اسوجہ سے نہیں جائز ہے کہ مال فدیہ شرع میں اس غلام کا عوض قرار دیا گیا ہے اگرچہ اس مقدار کا اندازہ بذریعہ عضو تلف شدہ کے ہوتا ہے یعنے فدیہ کا اندازہ تو بقدر جرم ہے لیکن یہ اسی غلام مجرم کا عوض ہے کیونکہ اصلی موجب یہی غلام تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا اور اسی وجہ سے اسکا فدیہ نام رکھا گیا ہے تو یہ فدیہ اسی غلام کا قائم مقام ہوگا اور اس مال کو وہی حکم حاصل ہوگا جو غلام کے واسطے حاصل تھا یعنی جیسے غلام کے حق میں میعاد نہیں جائز ہے ویسی ہی اس فدیہ کے بارہ میں بھی نہیں جائز ہوگی پس اسی وجہ سے مثل غلام مجرم کے فدیہ بھی فی الحال ادا کرنا واجب ہوا - وایہما اختارہ وفعلہ لاشئی لولی الجنایۃ غیرہ اما الدفع فلان حقہ متعلق بہ فاذا خلی بینہ وبین الرقبۃ سقط واما الفداء فلانہ لاحق لہ الا الارش فاذا اوفاہ حقہ سلم العبد لہ فان لم یختر شیئا حتی مات العبد بطل حق المجنی علیہ لفوات محل حقہ علی ما بیناہ وان مات بعد ما اختار الفداء لم یبرأ لتحول الحق من رقبۃ العبد الی ذمۃ المولی - اور غلام کو دینے یا فدیہ دینے ان دونوں میں سے مولی نے جس امر کو اختیار کیا اور اسکو عمل میں لایا تو اسکے سوائے ولی جنایت کے واسطے کوئی دوسری چیز نہوگی پس غلام دینے کی صورت میں دلیل یہ ہے کہ ولی جنایت کا حق اسی غلام سے متعلق ہے پس جب مولی نے اس غلام اور ولی جنایت کے درمیان تخلیہ کر دیا تو ولی جنایت کا حق مطالبہ ساقط ہو گیا یعنی اسکے سوائے دوسری چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اور فدیہ اختیار کرنے کی صورت میں دلیل یہ ہے کہ ولی جنایت کا حق سوائے ارش یعنے جرمانہ کے کچھ نہیں ہے پس جب مولی نے ولی جنایت کو اُسکا حق ادا کر دیا تو مولی کے واسطے اُسکا غلام سالم - پھر اگر مولے نے غلام کو دینے یا اُسکا فدیہ دینے ان دونوں میں سے کچھ اختیار نہ کیا یہانتک کہ غلام مذکور مرگیا تو ولی جنایت کا حق باطل ہو گیا کیونکہ اُسکے حق کا محل جاتا رہا بنابر اُس دلیل کے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اور اگر مولے نے فدیہ دینا اختیار کیا اُسکے بعد غلام مذکور مرگیا (خواہ قول سے اختیار کیا یا فعل سے اختیار کیا اور غلام خواہ مرا یا تلف ہوگیا) تو مولی بری نہوگا کیونکہ ولی جنایت کا حق اس غلام کی گردن سے منتقل ہو کر مولی کے ذمہ آگیا - قال فان عاد فجنی کان حکم الجنایۃ الثانیۃ کحکم الجنایۃ الاولی معناہ بعد الفداء لانہ لما طہر عن الجنایۃ بالفداء جعل کان لم تکن وہذا ابتداء جنایۃ - پھر اگر دوبارہ اسی غلام نے عود کر کے جرم کیا یعنی بعد فدیہ دیدینے کے تو دوسرے جرم کا حکم مثل جرم اول کے ہوگا یعنی پہلے جرم کا فدیہ ادا کرنے کے بعد اگر غلام مذکور نے دوبارہ وہی جرم کیا جو پہلے کیا تھا تو دوسرے جرم کے واسطے مولی کو حکم دیا جائیگا کہ یہ غلام دیدے یا اسکا فدیہ دے اسواسطے کہ غلام مذکور جب پہلے جرم سے بوجہ فدیہ دینے کے پاک ہو گیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا جرم اول تھا اور جرم دوم ابتدائی جرم ہے - قال وان جنی جنایتین قیل للمولی اما ان تدفعہ الی ولی الجنایتین یقتسمانہ علی قدر حقہما واما ان تفدیہ بارش کل واحد منہما لان تعلق الاولی برقبتہ

Marfat.com

لایمنع تعلق الثانیۃ بہا کالدیون المتلاحقۃ الا تری ان ملک المولی لم یمنع تعلق الجنایۃ فحق المجنی علیہ الاول اولی ان لایمنع ومعنی قولہ علی قدر حقیہما علی قدر ارش جنایتیہما۔ اور اگر غلام نے دو جرم کیے یعنی سب دونوں جرموں کے مطالبہ ہوا تو مولے سے کہا جائیگا کہ یا تو اس غلام کو دونوں جرموں کے مستحقین کو دیدے کہ دونوں فریق بقدر اپنے حق کے اسکو تقسیم کرلین اور یا تو اسکے فدیہ مین ہرایک مستحق کو بقدر اُسکی ارش کے دیدے (اور دوسرے جرم والے کا بھی حق اسکی گردن سے متعلق ہو جائیگا) اسواسطے کہ پہلے جرم کا اسکی گردن سے متعلق ہونا دوسرے جرم کے تعلق کو نہین روکیگا جیسے پے درپے قرضے غلام تاجر کی گردن سے متعلق ہوتے ہین (اور یہی چارون اماموں وغیرہم کا قول ہے۔ع) کیا نہین دیکھتے ہو کہ مولے کا مالک ہونا اس امر سے مانع نہوگا کہ جرم اول اس غلام کی گردن سے متعلق ہو تو جرم اول کا استحقاق بدرجہ اولے اس امر سے مانع نہوگا کہ جرم دوم کا حق اسکی گردن سے متعلق ہو اور یہ جو فرمایا کہ دونوں بقدر اپنے حق کے اُسکو تقسیم کرلین اسکے معنی یہ ہین کہ دونوں اپنے جرمانہ کی مقدار پر حساب لگاکر تقسیم کرین مثلاً جرم اول کا جرمانہ پانچسو درم ہین اور دوسرے جرم کا جرمانہ ایک ہزار درم ہین تو غلام مذکور ان دونوں مین تین تہائی مشترک ہوگا چنانچہ مستحق اول ایک تہائی کا اور مستحق دوم دو تہائی کا شریک ہو جائیگا وعلی ہذا القیاس۔ وان کانوا جماعۃ یقتسمون العبد المدفوع علی قدر حصصہم وان فداہ فداہ بجمیع الجنایات لما ذکرنا ولو قتل واحدا وفقاء عین آخر یقتسمانہ اثلاثا لان ارش العین علی النصف من ارش النفس وعلی ہذا حکم الشجات وللمولی ان یفدی من بعضہم ویدفع الی البعض مقدار ما تعلق بہ حقہ من العبد لان الحقوق مختلفۃ باختلاف اسبابہا وہی الجنایات المختلفۃ بخلاف مقتول العبد اذا کان لہ ولیان لم یکن لہ ان یفدی من احدہما ویدفع الی الآخر لان الحق متحد لاتحاد سببہ وہی الجنایۃ المتحدۃ والحق یجب للمقتول ثم للوارث خلافۃ عنہ فلا یملک التفریق فی موجبہا۔ اور اگر مستحقین جرم ایک جماعت ہو یعنی مختلف جرموں کی وجہ سے ہرایک جرم کے مستحق جمع ہوکر ایک جماعت ہو اور مولے نے غلام مذکور ان سب کو دیدیا تو یہ لوگ اس غلام کو بقدر اپنے اپنے حصہ کے بانٹ لینگے۔ اور اگر مولی اس غلام کا فدیہ دینا چاہے تو جملہ جرمانوں سے فدیہ دے کیونکہ ہمنے اوپر بیان کیا کہ سب کے حق اُسکی گردن سے متعلق ہوتے ہین اور اول جرم کا تعلق دوسرے جرم کے تعلق سے مانع نہین ہوتا ہے۔ اور اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا ہو اور دوسرے شخص کی آنکھ پھوڑ دی ہو تو یہ دونوں اس غلام کو تین تہائی تقسیم کرینگے اسواسطے کہ آنکھ کا جرمانہ جان کے جرمانہ سے نصف ہے اور شجات کا حکم بھی اسی قیاس پر ہے اور مولی کو یہ بھی اختیار ہے کہ بعض مستحقین کو فدیہ دیدے اور بعض دیگر کا جسقدر حق اس غلام سے متعلق ہوا ہے اُسقدر حصہ غلام دیدے لیکن یہ حکم حقوق مختلفہ کی صورت مین ہے اسواسطے کہ سببون کے مختلف ہونے سے حقوق مختلف ہوگئے ہین [illegible] جرم ہین جو مختلف واقع ہوئے ہین بخلاف اسکے اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا اور اُسکے مقتول کے دو ولی ہین تو مولے کو یہ اختیار نہین ہے کہ ایک ولی کو اُسکے حصہ کا فدیہ دے اور دوسرے کو غلام دیدے اسواسطے کہ سبب متحد ہونے کی وجہ سے حق متحد ہے کیونکہ سبب یہی ہے کہ اُسنے ایک شخص کو قتل کیا اور استحقاق پہلے مقتول کے واسطے واجب ہوتا ہے اور چونکہ وہ مرچکا لہذا اُسکی نیابت مین اُسکے وارث کو حاصل ہوتا ہے پس مولی کو موجب جرم مین تفریق کرنے کا اختیار نہین ہے۔ قال فان اعتقہ المولی وہو لا یعلم بالجنایۃ ضمن الاقل من قیمتہ ومن ارشہا وان اعتقہ بعد العلم بالجنایۃ وجب علیہ الارش لان فی الاول فوت حقہ فیضمنہ وحقہ فی اقلہما ولا یصیر مختارا للفداء لانہ لا اختیار بدون العلم وفی الثانی صار مختارا لان

Marfat.com

الاعتاق یمنعہ من الدفع فالاقدام علیہ اختیار منہ للاخر وعلی ہذین الوجہین البیع والہبۃ والتدبیر و
الاستیلاد لان کل ذلک مما یمنع الدفع لزوال الملک بہ بخلاف الاقرار علی روایۃ الاصل لانہ لایسقط
بہ حق ولی الجنایۃ فان المقرلہ یخاطب بالدفع الیہ ولیس فیہ نقل الملک لجواز ان یکون الامر کما قال
المقر والحقہ الکرخی بالبیع واخواتہ لانہ ملکہ فی الظاہر فیستحقہ المقرلہ باقرارہ فاشبہ البیع۔ پھر اگر مولے
نے اس غلام مجرم کو آزاد کر دیا حالانکہ اُسکو جرم کا حال معلوم نہین ہے تو ولی جرم کے واسطے غلام کی قیمت اور جرمانہ مین سے
کم کا ضامن ہوگا اور اگر جرم سے آگاہ ہونے کے بعد اُسکو آزاد کیا تو مولے پر پورا جرمانہ واجب ہوگا اسواسطے کہ
پہلی صورت مین مستحق جرم کا حق مٹا دیا پس اُسکے حق کا ضامن ہوگا اور اُسکا حق یہ ہے کہ مولی اُسکو غلام دے یا فدیہ
مین جرمانہ دے تو ان دونون مین سے جو کمتر ہو وہی اُسکا حق ہے اور اس صورت مین آزاد کرنے کی وجہ سے مولے
اُسکا فدیہ اختیار کرنے والا نہو جائیگا اسواسطے کہ بدون آگاہی کے اختیار کرنا نہین ہو سکتا ہے یعنے فدیہ کا اختیار کرنا
اس امر پر موقوف ہے کہ مولے پہلے اُسکے جرم سے آگاہ ہو ہان دوسری صورت مین البتہ وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہوجائیگا
اسواسطے کہ آزاد کرنا اُسکو غلام دینے سے مانع ہوگا تو عتق پر اقدام کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُسنے فدیہ دینا
اختیار کیا۔ اور اسی طرح اگر مولی نے اُسکو فروخت کیا یا ہبہ کیا یا مدبر کیا یا مجرمہ باندی کو ام ولد بنا لیا تو اسمین بھی
یہی دو صورتین ہین کہ جرم سے آگاہ ہونے کے بعد ایسا کیا یا آگاہ ہونے سے پہلے ایسا کیا ہے کیونکہ بیع وغیرہ بھی
ہر ایک ایسی چیز ہے کہ جسکی وجہ سے ملکیت زائل ہوجاتی ہے تو وہ مملوک مجرم کو دیدینے سے مانع ہے بخلاف اسکے
اگر مولی نے اقرار کیا کہ یہ غلام میرا نہین بلکہ زید کا ہے تو بنا بر روایت مبسوط کے مولی اُسکا فدیہ اختیار کرنے والا نہوگا
اسواسطے کہ اقرار مذکور سے مستحق جرم کا حق باطل نہوگا کیونکہ جسکے واسطے اقرار کیا اُسکو حکم کیا جائیگا کہ یہ غلام دیدے
یا فدیہ دے اور اسمین ملک منتقل کرنا بھی لازم نہین آتا ہے کیونکہ شاید ایسا ہی ہو جیسا مقر نے بیان کیا ہے ہان کرخی
نے البتہ اقرار کو بھی بیع وغیرہ کے مانند چیزون کے ساتھ لاحق کیا ہے اس دلیل سے کہ بظاہر یہ شخص اس غلام کا مالک ہے
اور جسکے واسطے اقرار کر دیا وہ بوجہ اقرار ہی کے اس غلام کا مستحق ہوا تو اقرار مذکور گویا بیع ہوگیا۔ واطلاق الجواب
فی الکتاب ینتظم النفس وما دونہا وکذا المعنی لایختلف۔ اور کتاب مین جو عبارت مذکور ہے وہ مطلق ہے
یعنی خواہ ایسا جرم ہو جس سے جان تلف ہوئی یا اس سے کم ہو دونون کو شامل ہے کیونکہ جو وجہ ہے وہ مختلف نہین ہوتی
ف۔ یعنی بہر صورت غلام کی قیمت یا جرمانہ مین سے کم کا ضامن ہوگا۔ واطلاق البیع ینتظم البیع بشرط الخیار
للمشتری لانہ یزیل الملک بخلاف ما اذا کان الخیار للبائع ونقضہ وبخلاف العرض علی البیع لان الملک
مازال۔ اور مطلق لفظ بیع بیان کرنا بھی ایسی بیع کو شامل ہے جسمین مشتری کے واسطے خیار ہو کیونکہ ایسی بیع سے بائع کی ملک زائل ہوجاتی
ہے بخلاف اسکے اگر مولی نے اپنے واسطے خیار شرط کیا پھر بیع توڑ دی تو مولی پر فدیہ لازم نہوگا اور بخلاف اسکے اگر مولی نے اسکو بیع
کے واسطے پیش کیا تو بھی فدیہ لازم نہوگا اسواسطے کہ بائع کی ملکیت زائل نہین ہوئی ف۔ تو لازم نہ آیا کہ اُسنے فدیہ اختیار کیا ہے
اگرچہ جرم سے آگاہ ہونے کے بعد اپنے خیار پر فروخت کرکے بیع توڑی ہو یا بیع کے واسطے پیش کیا ہو۔ ولو باعہ بیعا فاسدا
لم یصر مختارا حتی یسلمہ لان الزوال بہ بخلاف الکتابۃ الفاسدۃ لان موجبہ یثبت قبل قبض البدل فیصیر بنفسہا
مختارا ولو باعہ مولاہ من المجنی علیہ فہو مختار۔ اور اگر مولی نے اُسکو جرم سے آگاہ ہونے کے بعد بطور بیع فاسد فروخت
کیا تو ابھی فدیہ کا اختیار کرنے والا نہوگا یہان تک کہ اس غلام کو مشتری کے سپرد کرے کیونکہ سپردگی ہی سے ملکیت زائل
ہوگی یعنے بیع صحیح مین تو فروخت ہی سے ملکیت زائل ہوجاتی ہے اور بیع فاسد مین بعد سپردگی کے ملکیت فاسد حاصل ہے

Marfat.com

بخلاف اسکے اگر اس غلام مجرم کو بعد آگاہی جرم کے کتابت فاسدہ کے ساتھ مکاتب کیا تو فدیہ اختیار کرنے والا ہوگا اسواسطے کہ جو حکم بعقد کتابت واجب ہوتا ہی وہ عوض وصول کرنے سے پہلے ہی ثابت ہو جاتا ہی تو فقط کتابت ہی سے فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائیگا اور اگر بعد آگاہی جرم کے مولی نے اس غلام کو اُسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جسکے حق مین غلام سے جرم سرزد ہوا ہی تو بھی مولے دربارۂ جرم کے فدیہ اختیار کرنے والا ہو گیا ف۔ یعنی بیع کرنا اس امر کی دلیل ہی کہ وہ مستحق جرم کو فدیہ ادا کریگا لیکن یہ حکم صرف بیع مین ہی۔ بخلاف ما اذا وہبہ منہ لان المستحق لہ اخذہ بغیر عوض وہو تحقق فی الہبۃ دون البیع واعتاق المجنی علیہ بامر المولے بمنزلۃ اعتاق المولے فیما ذکرناہ لان فعل المامور مضاف الیہ۔ بخلاف بیع کے اگر مولی نے اس غلام کو اُسی شخص کو ہبہ کر دیا جسپر غلام سے جرم سرزد ہوا ہی تو فدیہ اختیار کرنے والا نہوگا اسواسطے کہ مستحق جرم کو یہ استحقاق تھا کہ غلام مذکور کو مفت بغیر عوض لے لے اور ہبہ مین یہی بات پائی گئی گو بیع مین نہین پائی جاتی ہی۔ اور اگر اُس شخص نے جسپر غلام نے جرم کیا اُس غلام کو بحکم مولے آزاد کر دیا تو حکم مذکور یعنی فدیہ اختیار کرنے مین یہ اعتاق ایسا ہی جیسے مولی نے خود آزاد کیا یعنی بعد آگاہی جرم کے مولی کا خود آزاد کر دینا فدیہ کا اختیار ہی اسی طرح مولے کا دوسرے شخص کو اعتاق کا حکم دینا بھی فدیہ کا اختیار رہی کیونکہ مامور کا فعل بجانب مولی مضاف ہوگا یعنی گویا مولی نے خود یہ کام کیا۔ ولو ضربہ فنقصہ فھو مختارا اذا کان عالما بالجنایۃ لانہ حبس جزءً منہ وکذا اذا کانت بکرا فوطئہا وان لم یکن معلقا لما قلنا بخلاف التزویج لانہ عیب من حیث الحکم وبخلاف وطی الثیب علی ظاہر الروایۃ لانہ لا ینقص من غیر اعلاق وبخلاف الاستخدام لانہ لا یختص بالملک ولہذا لا یسقط بہ خیار الشرط ولا یصیر مختارا بالاجارۃ والرہن فی الاظہر وکذا بالاذن فی التجارۃ وان رکبہ دین لان الاذن لا یفوت الدفع ولا ینقص الرقبۃ الا ان لولی الجنایۃ ان یمتنع من قبولہ لان الدین لحقہ من جہۃ المولی فیلزم المولے قیمتہ۔ اور اگر مولی نے اس غلام مجرم کو اسطرح مارا کہ اُسمین کچھ نقصان آگیا مثلاً آنکھ جاتی رہی پس اگر جرم سے آگاہ ہونے کے بعد ایسا کیا تو وہ فدیہ کا اختیار کرنے والا ہو گیا کیونکہ اُسنے غلام مین ایک جزو روک لیا یعنی اب غلام کو نہین دے سکتا۔ اسی طرح اگر مجرم کوئی باندی ہو باکرہ تھی پس اُس سے وطی کرے تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا ہوگا اگرچہ اُس وطی سے حمل نرہا ہو کیونکہ اُسنے ایک جزو روک لیا بخلاف اسکے اگر اُسنے باندی کا نکاح کر دیا تو فدیہ اختیار کرنے والا نہوگا کیونکہ یہ عیب ازراہ حکم ہی یعنے درحقیقت عیب نہین ہی حتی کہ مولی اُسکو دے سکتا ہی اور برخلاف اسکے اگر مجرمہ باندی ثیبہ ہو تو اُسکے ساتھ وطی کرنے سے فدیہ اختیار کرنے والا نہوگا جب تک حمل نرہے یہی ظاہر الروایۃ ہی کیونکہ بدون حمل رہنے کے اسمین حقیقۃ کوئی نقص نہین پیدا ہوتا ہی اور برخلاف اسکے اگر مملوک مجرم سے باوجود آگاہی جرم کے خدمت لی تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا نہوگا کیونکہ خدمت لینا کچھ ملکیت کے ساتھ مختص نہین ہی ولہذا خدمت لینے سے خیار شرط ساقط نہین ہوتا ہی۔ اور اگر مولے نے اس غلام مجرم کو اجارہ پر دیدیا یا رہن کر دیا تو دو روایتون مین سے اظہر یہ ہی کہ فدیہ اختیار کرنے والا نہین ہوگا۔ اور اسی طرح اگر اسکو تجارت کی اجازت دیدی تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا نہوگا اگرچہ اسپر قرضے چڑھ جائین اسواسطے کہ تجارت کی اجازت دینے سے غلام دینے کا اختیار نہین جاتا اور نہ اُسکی ذات مین کوئی نقص پیدا کرنا لازم آتا ہی لیکن مستحق جرم کو یہ اختیار ہی کہ قرضدار غلام کو قبول کرنے سے انکار کرے کیونکہ مولی کی جانب سے اُسپر قرضہ چڑھ گیا ہی تو مولی پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ قال ومن قال لعبدہ ان قتلت فلانا او رمیتہ او شججتہ فانت حر

Marfat.com

فهو مختار للفداء ان فعل ذلك و قال زفر رح لايصير مختارا للفداء لان وقت تكلمه لاجناية ولا علم له بوجوده وبعد الجناية لم يوجد منه فعل يصير به مختارا الاترى انه لو علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم حلف ان لا يطلق او لا يعتق ثم وجد الشرط وثبت العتق والطلاق لايحنث في يمينه تلك كذا هذا ولنا انه علق الاعتاق بالجناية والمعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فصار كما اذا اعتقه بعد الجناية الايرى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار فوالله لا اقربك يصير ابتداء الايلاء من وقت الدخول وكذا اذا قال لها اذا مرضت فانت طالق ثلاثا فمرض حتى طلقت ومات من ذلك المرض يصير فارا لانه يصير مطلقا بعد وجود المرض بخلاف ما اورد لان غرضه طلاق او عتق يمكنه الامتناع عنه اذ اليمين للمنع فلا يدخل تحته ما لا يمكنه الامتناع عنه ولانه حرضه على مباشرة الشرط بتعليق اقوى الدواعي اليه والظاهر انه يفعله فهذا دلالة الاختيار۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو نے دیدہ کو قتل کیا یا اسکو تیر یا پتھر مارا یا اُسکے سر وچہرہ کو زخمی کیا تو تو آزاد ہے تو مولی فدیہ کا اختیار کرنے والا ہو گیا بشرطیکہ غلام یہ کام کرے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ فدیہ کا اختیار کرنے والا نہو گا کیونکہ کلام کرنے کے وقت کوئی جرم موجود نہ تھا اور جرم موجود ہونے کا اسکو علم نہیں ہے اور بعد جرم کے مولی کی طرف سے کوئی کلام نہیں پایا گیا جس سے وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اُسنے طلاق یا اعتاق کو شرط پر معلق کیا پھر قسم کھائی کہ طلاق نہیں دیگا یا اعتاق نہیں کریگا یعنی مثلاً عورت یا مملوک سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تب تجھے طلاق یا تو آزاد ہے پھر قسم کھائی کہ میں طلاق یا اعتاق کا فعل نہیں کرونگا پھر شرط مذکور پائی گئی اور طلاق یا عتق ثابت ہو گیا تو وہ اپنی قسم مذکور میں حانث نہو گا یعنی بعد قسم کے کوئی فعل نہیں پایا گیا پس ایسا ہی اس مسئلہ میں بھی فدیہ کا اختیار کرنے والا نہو گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اُسنے آزاد کرنے کو اس جرم کے ساتھ معلق کیا اور جو امر کسی شرط سے معلق ہو وہ شرط پائے جانے کے وقت فی الحال نازل ہو جاتا ہے جیسے وہ امر بلا تعلیق ہو تو ایسا ہو گیا جیسے بعد جرم کے اس غلام کو آزاد کیا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو واللہ میں تجھسے قربت نہیں کرونگا تو عورت کے داخل ہونے کے وقت سے یہ ابتداے ایلاء ہوگا۔ اور اسی طرح اگر زوجہ سے کہا کہ اگر میں بیمار ہوا تو تین طلاق سے تو مطلقہ ہے پھر خود بیمار ہوا یہانتک کہ طلاق واقع ہو گئی اور وہ اسی مرض میں مرگیا تو عورت کے ترکہ سے فرار کرنے والا قرار دیگا کیونکہ وہ مرض پائے جانے کے وقت طلاق دینے والا ہو جائیگا (اور مرض موت میں طلاق دینا فرار ہے چنانچہ کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا) بخلاف اُس مسئلہ کے جو زفر رحمہ اللہ نے پیش کیا کیونکہ اسمیں قسم کھانے والے کی غرض یہ ہے کہ ایسا طلاق و اعتاق نہیں کریگا جس سے باز رہنا ممکن ہو اسواسطے کہ قسم تو باز رہنے ہی کی غرض سے ہوتی ہے تو قسم کے تحت میں ایسی چیز داخل نہو گی جس سے باز رہنا ممکن نہیں ہے۔ اور غلام کے مسئلہ میں دوسری دلیل یہ ہے کہ مولے نے غلام کو شرط مذکور عمل میں لانے پر ایسی چیز کے ساتھ برانگیختہ کیا کہ وہ اُسکے حق میں نہایت رغبت کی چیز ہے یعنی آزادی پر معلق کیا کہ اسکی خواہش سے وہ ضرور اس فعل کا مرتکب ہو گا پس یہ کھلی بات ہے کہ غلام یہ فعل کریگا تو یہ دلیل ہے کہ مولی نے مجروح کے حق میں فدیہ دینا اختیار کر لیا۔ قال واذا قطع العبد يد رجل عمدا فدفع اليه بقضاء او بغير قضاء فاعتقه ثم مات من اليد فالعبد صلح بالجناية وان لم يعتقه رد على المولى وقيل للاولياء اقتلوه او اعفوا عنه ووجه ذلك وهو انه اذا لم يعتقه وسرى تبين ان الصلح وقع باطلا لان الصلح كان عن المال لان اطراف العبد لايجري القصاص بينها وبين اطراف الحر فاذا سرى تبين ان المال غير واجب

Marfat.com

والانما الواجب ہو القود فکان الصلح واقعا بغیر بدل فبطل والباطل لا یورث الشبہۃ کما اذا وطی المطلقۃ الثلث فی عدتہا مع العلم بحرمتہا علیہ فوجب القصاص - اگر ایک غلام نے ایک شخص آزاد مثلاً زید کا ہاتھ عمداً کاٹا پس اس جرم مین غلام مذکور زید کو دیا گیا خواہ بحکم قاضی ہو یا بغیر حکم قاضی ہو پس زید نے اُسکو آزاد کر دیا پھر زید اس زخم سے مرگیا تو غلام مذکور اس جرم سے صلح ہی یعنی ہاتھ کے زخم سے اور جو کچھ اس زخم سے پیدا ہو سب سے صلح قرار دیا جائیگا اور اگر زید نے اس غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو غلام مذکور اپنے مولے کو واپس دیا جائیگا اور زید کے وارثون سے کہا جائیگا کہ چاہو اس غلام کو قتل کرو یا عفو کرو اسکی وجہ یہ ہی کہ جب زید نے اُسکو آزاد نہین کیا اور پھر زخم کی سرایت سے اُسکی جان گئی تو ظاہر ہوا کہ صلح مذکور باطل واقع ہوئی تھی کیونکہ صلح تو مال پر تھی کیونکہ اعضاے غلام اور اطراف آزاد کے درمیان قصاص نہین جاری ہوتا ہی پس جب سرایت سے اُسکی جان گئی تو ظاہر ہوا کہ مال واجب ہی نہین تھا بلکہ فقط قصاص واجب تھا تو صلح مذکور بغیر عوض واقع ہوئی تو باطل ٹھہری اور جو چیز باطل ہو اس سے کوئی شبہہ بھی نہین حاصل ہوتا ہی یعنے ایسی صلح سے قصاص ساقط ہونے کا شبہہ بھی پیدا نہوگا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت مین وطی کرلی باوجودیکہ حرام ہونا جانتا تھا تو حد زنا واجب ہوتی ہی اور شبہہ کا اعتبار نہین ہوتا ہی اسی طرح یہان بھی قصاص واجب ہوگا ف یہ سب اُس صورت مین کہ اُس نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو - بخلاف ما اذا اعتقہ لان اقدامہ علی الاعتاق یدل علی قصدہ تصحیح الصلح لان الظاہر ان من اقدم علی تصرف یقصد تصحیحہ ولا صحۃ لہ الا وان یجعل صلحا عن الجنایۃ وما یحدث منہا ولہذا لو نص علیہ ورضی المولے بہ یصح وقد رضی المولی بہ لانہ لما رضی بکون العبد عوضا عن القلیل یکون ارضی بکونہ عوضا عن الکثیر فاذا اعتق یصح الصلح فی ضمن الاعتاق ابتداء واذا لم یعتق لم یوجد الصلح ابتداء والصلح الاول وقع باطلا فیرد العبد الے المولی والاولیاء علی خیرتہم فی العفو والقتل وذکر فی بعض النسخ رجل قطع ید رجل عمدا فصالح القاطع المقطوعۃ یدہ علی عبد ودفعہ الیہ فاعتقہ المقطوعۃ یدہ ثم مات من ذلک قال العبد صلح بالجنایۃ الی آخر ما ذکرنا من الروایۃ - بخلاف اسکے اگر زید نے اس غلام کو آزاد کر دیا ہو تو صلح صحیح ہو جائیگی اسواسطے کہ آزاد کرنے پر اقدام دلالت کرتا ہی کہ زید نے صلح صحیح کرنے کا قصد کیا کیونکہ ظاہر یہ ہی جسنے کسی تصرف پر اقدام کیا تو وہ اُسکے صحیح کرنے کا قصد کرتا ہی اور اسکی صحت کی کوئی صورت سولے اسکے نہین ہی کہ غلام مذکور کو اس زخم اور اُسکے سرایت سے عوض قرار دیا جائے ولہذا اگر غلام کو دیتے وقت اس امر کی تصریح کردے اور مولی اسپر راضی ہو جاوے تو صحیح ہی اور یہان بھی مولی راضی ہو گیا کیونکہ جب مولے اس امر پر راضی تھا کہ اُسکا غلام صرف زخم قلیل کا عوض ہو تو بدرجۂ اولے اس امر پر راضی ہوا کہ کثیر کا عوض ہو یعنی جان کا عوض قرار پاوے پس جب زید نے اس غلام کو بیکر آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کے ضمن مین یہ جدید صلح صحیح ہو گئی - اور درصورتیکہ اُسنے غلام آزاد نہ کیا ہو تو ابتداے صلح نہین پائی گئی اور اول صلح تو باطل واقع ہوئی تھی پس غلام مذکور اپنے مولے کو واپس دیا جائیگا اور زید کے وارث مختار ہونگے کہ چاہے عفو کرین یا غلام کو قصاص مین قتل کرین - واضح ہو کہ کتاب کے بعض نسخون مین اسطرح مذکور ہی کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ عمداً کاٹ ڈالا پھر قاطع نے مقطوع سے ایک غلام پر صلح کرکے یہ غلام اُسکو دیدیا پس مقطوع الید نے یہ غلام آزاد کر دیا پھر اسی زخم سے مرگیا تو امام محمد نے کہا کہ غلام مذکور اس زخم اور اسکی سرایت سے صلح قرار دیا جائیگا پھر آخر تک روایت اسی طرح ہی جو ہمنے اوپر بیان کی ف لیکن روایت اول صحیح ہی - وہذا الوضع یرد اشکالا فیما اذا عفا عن الید ثم سری الے النفس ومات حیث

Marfat.com

لایجب القصاص ہنالک۔ وہہنا قال یجب۔ اور دوسری صورت مسئلہ مین ایسی صورت مین اشکال وارد ہوتا ہو کہ جب اُسکے ہاتھ کے زخم سے عفو کیا پھر زخم مذکور نے سرایت کرکے جان تلف کی تو روایت مشہورہ مین قصاص واجب نہین ہوتا حالانکہ اس روایت مین کہا کہ قصاص واجب ہوتا ہی۔ قیل ما ذکر ہہنا جواب القیاس فیکون الوضعان جمیعا علی القیاس والاستحسان وقیل بینہما فرق۔ بعض مشائخ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ جو حکم اس روایت مین مذکور ہی وہ حکم قیاسی ہی تو عفو وصلح کی دونون صورتین بطریق قیاس وبطریق استحسان مذکور ہوئی ہین اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ان دونون مین فرق ہی۔ ووجہہ ان العفو عن الید صحیح ظاہرا لان الحق کان لہ فی الید من حیث الظاہر فیصح العفو ظاہرا فبعد ذلک وان بطل حکما یبقی موجودا حقیقۃ فکفی ذلک لمنع وجوب القصاص اما ہہنا الصلح لایبطل الجنایۃ بل یقررہا حیث صالح عنہا علی مال فاذا لم یبطل الجنایۃ لم تمتنع العقوبۃ ہذا اذا لم یعتقہ اما اذا اعتقہ فالتخریج ما ذکرنا من قبل۔ اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ہاتھ کے زخم سے عفو کرنا ظاہرا صحیح ہوا کیونکہ من حیث الظاہر اسکا استحقاق صرف ہاتھ کے بارہ مین تھا تو ظاہرا عفو صحیح ہوا پھر اسکے بعد عفو مذکور اگرچہ حکما باطل ہوگیا لیکن حقیقۃً باقی ہی تو وجوب قصاص سے روکنے کے واسطے اسی قدر کافی ہی۔ اور رہا اس مسئلہ مین تو صلح مذکور اس جنایت کو باطل نہین کریگی بلکہ اسکو مضبوط کردیگا یونکہ اُسنے مال پر صلح کی تو جب جنایت باطل نہوئی تو سزا بھی ممتنع نہوگی پھر یہ ممتنع نہونا اُس صورت مین ہی کہ اُسنے غلام کو آزاد نہ کیا ہو اور اگر اُسنے غلام مذکور آزاد کردیا تو مسئلہ کا حکم اُس طور پر نکلیگا جو ہمنے اوپر بیان کردیا۔

قال واذا جنی العبد الماذون لہ جنایۃ وعلیہ الف درہم فاعتقہ المولی ولم یعلم بالجنایۃ فعلیہ قیمتان قیمۃ لصاحب الدین وقیمۃ لاولیاء الجنایۃ لانہ اتلف حقین کل واحد منہما مضمون بکل القیمۃ علی الانفراد الدفع للاولیاء والبیع للغرماء فکذا عند الاجتماع ویمکن الجمع بین الحقین ایفاء من الرقبۃ الواحدۃ بان یدفع الی ولی الجنایۃ ثم یباع للغرماء فیضمنہما باتلافہ بخلاف ما اذا اتلفہ اجنبی حیث تجب قیمۃ واحدۃ للمولی ویدفعہا المولی الی الغرماء لان الاجنبی انما یضمن للمولی بحکم الملک فلا یظہر فی مقابلتہ الحق لانہ دونہ وہہنا یجب لکل واحد منہما باتلاف الحق فلا ترجیح فیظہران فیضمنہما۔ اگر غلام ماذون نے کوئی جرم کیا حالانکہ اُسپر ہزار درم قرضہ ہی اور اُسکو مولی نے آزاد کردیا حالانکہ مولے کو جرم کا حال معلوم نہین ہی تو مولی پر دو قیمتین واجب ہونگی ایک قیمت غلام تو قرضخواہون کے واسطے ہوگی اور دوسری قیمت وارثان مقتول کے واسطے ہوگی اسواسطے کہ مولی نے ایسے دو حق تلف کیے جنین سے ہر ایک کے واسطے علٰحدہ علٰحدہ پوری قیمت کا تاوان واجب ہی چنانچہ اولیاے مقتول کو دینا واجب ہی اور قرضخواہون کے واسطے بیچنا واجب ہی پس اسی طرح دونون جمع ہونے کی صورت مین حکم ہوگا۔ اور واضح ہو کہ ایک ہی رقبہ سے ادا کرنے کے طور پر دو حقون کا جمع ہونا ممکن ہی باین طور کہ ولی مقتول کو دیدیا جائے پھر قرضخواہون کے واسطے فروخت کیا جائے پس تلف کرنے کی وجہ سے مولی ان دونون کا ضامن ہوگا۔ بخلاف اسکے اگر اس غلام کو کسی اجنبی نے تلف کیا کہ اس صورت مین اجنبی پر مولی کے واسطے ایک ہی قیمت واجب ہوگی کہ مولی اُسکو غلام کے قرضخواہون کو دیدیگا اسواسطے کہ اجنبی تو مولی کے لیے بوجہ ملکیت کے اس قیمت کا ضامن ہوتا ہی پس بمقابلہ ملک کے کوئی حق ظاہر نہوگا اسواسطے کہ ملکیت سے ہر حق کمتر ہی اور مسئلہ مذکورہ مین ہر ایک حقدار کے واسطے اسوجہ سے قیمت واجب ہوئی کہ مولی نے کل حق کو تلف کردیا تو کوئی ترجیح کی وجہ؟

Marfat.com

نہیں ہے پس دونوں کے واسطے ضامن ہوگا- قال واذا استدانت الامة المأذون لها اكثر من قيمتها ثم ولدت فانه يباع الولد معها في الدين وان جنت جناية لم يدفع الولد معها والفرق ان الدين وصف حكمي فيها واجب في ذمتها متعلق برقبتها استيفاء فيسري الى الولد كولد المرهونة بخلاف الجناية لان وجوب الدفع في ذمة المولى لا في ذمتها وانما يلاقيها اثر الفعل الحقيقي وهو الدفع والسراية في الاوصاف الشرعية دون الاوصاف الحقيقية- اگر ایسی باندی نے جسکو تجارت کی اجازت دی گئی ہے اپنے اوپر اپنی قیمت سے زیادہ اودھار قرضہ چڑھایا پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا تو قرضہ کے بارہ میں بچہ بھی اُسکے ساتھ فروخت کیا جائیگا اور اگر اس باندی نے کوئی جنایت کی ہو تو بچہ اُسکے ساتھ نہیں دیا جائیگا اور فرق یہ ہے کہ قرضہ تو اس باندی میں ایک حکمی وصف ہے جو اس باندی کے ذمہ واجب ہے اور وصول ہونے میں اسی باندی کی گردن سے متعلق ہے تو یہ اُسکی اولاد کی جانب بھی ساری ہوگا جیسے مرہونہ باندی کا بچہ بھی اُسکے ساتھ مرہون ہوجاتا ہے بخلاف جنایت کے کہ مجرمہ کو دینا اس باندی کے ذمہ نہیں بلکہ اُسکے مولی کے ذمہ واجب ہے اور باندی کے ساتھ تو فعل حقیقی اثر لاحق ہوتا ہے یعنی مولی کے دینے کا اثر اس باندی پر عاید ہوتا ہے اور رہا قرضہ یا رہن کی سرایت تو یہ وصف حقیقی نہیں بلکہ وصف شرعی ہے- قال واذا كان العبد لرجل زعم رجل ان مولاه اعتقه فقتل العبد وليا لذلك الرجل خطأ فلا شيء له لانه لما زعم ان مولاه اعتقه فقد ادعى الدية على العاقلة وابرأ العبد والمولى الا انه لا يصدق على العاقلة من غير حجة- اگر زید کا ایک غلام ہو جسکی نسبت خالد نے کہا کہ زید نے اسکو آزاد کر دیا ہے پھر غلام مذکور نے خالد کے کسی مورث کو خطا سے قتل کیا تو خالد کے واسطے کچھ نہیں ملیگا اسواسطے کہ جب خالد نے دعوی کیا کہ اسکے مولی نے اسکو آزاد کیا تو خالد نے اس غلام کی مددگار برادری پر دیت کا دعوی کیا اور مولی و اُسکے غلام کو دیت سے بری کیا لیکن مددگار برادری پر اسکے دعوی کی تصدیق نہوگی جب تک کہ حجت نہ لاوے یعنی خالی دعوی کی وجہ سے مددگار برادری پر دیت واجب نہوگی- قال واذا اعتق العبد فقال لرجل قتلت اخاك خطأ وانا عبد وقال الآخر قتلته وانت حر فالقول قول العبد لانه منكر للضمان لما انه اسنده الى حالة معهودة منافية للضمان اذ الكلام فيما اذا عرف رقه والوجوب في جناية العبد على المولى دفعا او فداء وصار كما اذا قال البالغ العاقل طلقت امرأتي وانا صبي او بعت داري وانا صبي او قال طلقت امرأتي وانا مجنون وقد كان جنونه معروفا كان القول قوله لما ذكرنا- اگر ایک غلام جسکی غلامی معروف ہے آزاد کیا گیا پس اُسنے ایک شخص مثلاً زید سے کہا کہ میں نے تیرے بھائی کو خطا سے قتل کیا تھا درحالیکہ میں غلام تھا اور اس شخص زید نے کہا کہ تو نے اُسکو قتل کیا درحالیکہ تو آزاد تھا تو اسمیں غلام ہی کا قول معتبر ہوگا اسواسطے کہ وہ تاوان دیت سے منکر ہے اسواسطے کہ اسنے قتل کو ایسی حالت کی جانب منسوب کیا جو معلوم ہے اور وہ تاوان واجب ہونے سے منافی ہے اسواسطے کہ ہمارا کلام ایسے غلام کی صورت میں ہے جسکا غلام ہونا معروف ہوا اور غلام کے جرم کرنے کی صورت میں جرمانہ اُسکے مولی پر واجب ہوتا ہے چاہے غلام کو دیدے یا اُسکا فدیہ دیدے اور یہ امر ایسا ہوگیا جیسے عاقل بالغ نے کہا کہ میں نے اپنی زوجہ کو طلاق دی تھی درحالیکہ میں طفل تھا یا کہا کہ میں نے اپنا گھر فروخت کیا درحالیکہ میں طفل تھا یا کہا کہ میں نے اپنی زوجہ کو طلاق دی درحالیکہ میں مجنون تھا حالانکہ اس شخص کا جنون معروف ہے یعنی لوگوں میں اسکا مجنون ہونا کسی زمانہ میں معروف ہے تو اس صورت میں اسی عاقل بالغ کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے اوپر وجوب سے انکار کرتا ہے- قال ومن اعتق جاريته ثم قال لها قطعت يدك وانت امتي وقالت قطعتها وانا حرة فالقول قولها وكذا كل

Marfat.com

کل ما اخذ منها الا الجماع و الغلة استحسانًا و هذا عند ابی حنیفة و ابی یوسف رحمهما الله و قال محمد لا یضمن
الا شیئًا قائمًا بعینه یؤمر برده علیها لانه منکر وجوب الضمان لاسناده الفعل الی حالة معهودة منافیة
له کما فی المسألة الاولی و کما فی الوطی و الغلة و فی الشیء القائم اقر بیدها حیث اعترف بالاخذ منها ثم
ادعی التملک علیها و هی منکرة و القول قول المنکر فلهذا یؤمر بالرد الیها - اگر ایک شخص مثلاً زید نے ایک
باندی آزاد کی پھر اس باندی سے کہا کہ مین نے تیرا ہاتھ کاٹا درحالیکہ تو میری باندی تھی اور باندی نے کہا کہ تو نے میرا ہاتھ کاٹا
درحالیکہ مین آزاد تھی تو قول باندی کا قبول ہوگا اور اسی طرح ہر چیز جو اس باندی سے لے لی ہو اسمین بھی باندی کا
قول قبول ہو سوائے جماع و کمائی کے کہ ان دونون مین استحسانًا مولی کا قول قبول ہی یعنے اگر باندی نے کہا کہ تو نے
مجھسے جماع کیا یا میری کمائی لی درحالیکہ مین آزاد تھی اور مولے نے کہا کہ نہین بلکہ تو میری باندی تھی تو استحسانًا مولے
کا قول قبول ہی اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہی اور امام محمد نے کہا کہ مولی کسی چیز کا ضامن نہوگا سوائے
اُس چیز کے جو بعینہ قائم ہو کہ اُسکی بابت مولی کو حکم دیا جائیگا کہ باندی کو واپس کرے اسواسطے کہ مولی اپنے اوپر
تاوان واجب ہونے سے منکر ہی کیونکہ اُسنے اپنے فعل کو ایسی حالت معروفہ کی جانب منسوب کیا جو تاوان سے منافی
ہی یعنے باندی کا مملوک ہونا معروف ہی اور مولی نے اسی حالت مین اپنے فعل کا اقرار کیا تو ضامن نہوگا جیسے مسئلہ
گذشتہ مین ہی اور جیسے وطی و کمائی کے بارہ مین ہی - اور رہی وہ چیز جو بعینہ قائم ہو تو مولی نے اس چیز پر باندی کا قبضہ
ہونے کا اقرار کیا کیونکہ وہ مقر ہی کہ مین نے اسکو باندی سے لیا ہی پھر دعوی کرتا ہی کہ مین نے باندی پر اپنی ملکیت حاصل
کی حالانکہ باندی اس سے منکر ہی اور منکر ہی کا قول قبول ہوتا ہی لہذا مولی کو حکم دیا جائیگا کہ یہ چیز باندی کو واپس
دے ف - یا اپنے دعوی پر گواہ لاوے اور شیخین رح کے نزدیک خواہ وہ شی قائم ہو یا نہو سوائے جماع و کمائی
کے کل چیزون مین باندی کا قول قبول ہوگا اور مولی ضامن ہی - ولهما انه اقر بسبب الضمان ثم ادعی ما یبرئه
فلا یکون القول قوله کما اذا قال لغیره فقأت عینک الیمنی و عینی الیمنی صحیحة ثم فقئت وقال المقرله
لا بل فقأتها و عینک الیمنی مفقوءة فان القول قول المقرله و هذا لانه ما اسنده الی حالة منافیة
للضمان لانه یضمن یدها لو قطعها و هی مدیونة و کذا یضمن مال الحربی اذا اخذه و هو مستامن بخلاف
الوطی و الغلة لان وطی المولی امته المدیونة لا یوجب العقر و کذا اخذه من غلتها و ان کانت مدیونة
لا یوجب الضمان علیه فحصل الاسناد الی حالة معهودة منافیة للضمان - اور شیخین رح کی دلیل یہ ہی کہ مولی
نے سبب تاوان کا اقرار کیا یعنی لے لینا پھر ایسی چیز کا دعوی کیا جو اُسکو تاوان سے بری کرے تو خالی دعوی قبول
نہوگا جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ مین نے تیری داہنی آنکھ پھوڑی درحالیکہ میری داہنی آنکھ تندرست تھی
پھر پھوڑی گئی یعنی مین نے تیری داہنی آنکھ کی روشنی ایسی حالت مین زائل کی کہ میری داہنی آنکھ مین روشنی موجود تھی
پھر تیرے قصاص سے پہلے کسی نے میری داہنی آنکھ کی روشنی بھی زائل کر دی اور مقرلہ نے کہا کہ نہین بلکہ تو نے میری
داہنی آنکھ کی روشنی ایسی حالت مین زائل کی کہ تیری داہنی آنکھ اندھی تھی یعنے سراق مالی واجب ہی تو مقرلہ کا قول قبول
ہوتا ہی یہی اس مسئلہ مین ہوگا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ مولی نے اپنے فعل کو ایسی حالت کی جانب نسبت نہین کیا جو تاوان
منافی ہو کیونکہ لونڈی ہونا کچھ تاوان سے منافی نہین ہی اسواسطے کہ اگر مولی اپنی باندی کا ہاتھ ایسی حالت مین کاٹے کہ وہ
تجارت کی وجہ سے قرضدار ہو گئی ہی تو مولے اُسکے ہاتھ کا ضامن ہوتا ہی حالانکہ وہ مولی کی مملوکہ ہی - اسی طرح اگر کوئی مسلمان
امان لیکر دار الحرب مین جاوے اور کسی حربی کا مال لے لے پھر وہ مسلمان ہو کر دار الاسلام مین آوے اور یہ کہے کہ

مجھسے ایسی حالت مین مال لیا کہ تو حربی کافر تھا اور وہ کہے کہ نہین بلکہ ایسی حالت مین لیا کہ مین مسلمان تھا تو مقر ضامن
ہوگا بخلاف وطی وکمائی کے کیونکہ مولی اگر اپنے قرضدار باندی سے وطی کرے تو قرضخواہون کے واسطے مولی پر عقر واجب
نہین ہوتا ہی اسی طرح اگر سولے اُسکی کمائی لے تو بھی ضامن نہین ہوتا ہی اگرچہ یہ باندی قرضدار ہو تو وطی وکمائی لینے
کی نسبت البتہ ایسی حالت معروفہ کی جانب ہوئی جو ضمان کے منافی ہی ف — لہذا وطی وکمائی مین تاوان واجب نہوگا
اور باقی چیزون مین تاوان واجب ہوگا۔ قال واذا امر العبد المحجور علیہ صبیا حرا بقتل رجل فقتلہ فعلی عاقلۃ
الصبی الدیۃ لانہ ہو القاتل حقیقۃ وعمدہ وخطاؤہ سواء علی ما بینا من قبل ولا شیء علی الامر وکذا اذا کان
الامر صبیا لانہما لا یؤاخذان باقوالہما لان المواخذۃ فیہا باعتبار الشرع وما اعتبر قولہما ولا رجوع لعاقلۃ
الصبی علی الصبی الامر ابدا ویرجعون علی العبد الامر بعد الاعتاق لان عدم الاعتبار لحق المولی
وقد زال لا لنقصان اہلیۃ العبد بخلاف الصبی لانہ قاصر الاہلیۃ۔ اگر ایسے غلام نے جو تصرفات سے محجور
وممنوع ہی کسی طفل آزاد کو حکم دیا کہ فلان شخص کو قتل کردے پس اُسنے قتل کر دیا تو طفل کی مددگار برادری پر مقتول کی
دیت واجب ہوگی کیونکہ درحقیقت وہی قاتل ہی اور طفل کا عمداً قتل کرنا و خطاء سے قتل کرنا دونون برابر ہین جیسا کہ
ہمنے سابق مین بیان کیا ہی اور حکم دینے والے غلام مذکور پر کچھ واجب نہوگا یعنی فی الحال جب تک غلام ہی ماخوذ نہوگا
اور اسی طرح اگر اس مسئلہ مین طفل کو حکم دینے والا بھی طفل ہو تو بھی یہی حکم ہی اسواسطے کہ طفل اپنے قول کی وجہ سے ماخوذ
نہین ہوتا ہی کیونکہ اقوال کا مواخذہ تو شرع کے اعتبار سے ہوتا ہی حالانکہ شرع نے اطفال کا قول معتبر نہین رکھا۔ پھر
طفل قاتل کی مددگار برادری نے جو تاوان ادا کیا وہ حکم دینے والے طفل سے کبھی نہین واپس لے سکتے ہین یعنی بالفعل
یا بعد بلوغ کے کبھی نہین واپس پاوینگے اور حکم دینے والے غلام سے بعد آزاد ہونے کے واپس لے سکتے ہین کیونکہ
قول غلام کا اعتبار نہونا صرف حق مولی کی وجہ سے تھا اور نقصان لیاقت کی وجہ سے نہین تھا اور بعد آزادی کے
حق مولے زائل ہوگیا تو ماخوذ ہوگا بخلاف طفل حکم دہندہ کے کہ اُسمین لیاقت ہی قاصر ہی ف — کیونکہ طفل کے
مکلف ہونے مین عقل وبلوغ کا اعتبار ہی۔ قال وکذلک ان امر عبدا معناہ ان یکون الامر عبدا او المامور
عبدا محجورا علیہما یخاطب مولی القاتل بالدفع او الفداء ولا رجوع لہ علی الاول فی الحال ویجب ان
یرجع بعد العتق باقل من الفداء وقیمۃ العبد لانہ غیر مضطر فی دفع الزیادۃ وہذا اذا کان القتل خطاء
وکذا اذا کان عمدا والعبد القاتل صغیر لان عمدہ خطاء اما اذا کان کبیرا یجب القصاص لجریانہ بین الحر
والعبد۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ مین اگر حکم دینے والے نے غلام کو حکم دیا ہو یعنی حکم دینے والا بھی غلام محجور ہی اور
مامور بھی غلام محجور ہی پس مامور محجور نے اُس شخص کو قتل کیا تو دو حال سے خالی نہین کہ بطور خطاء ہوگا یا بطور عمد ہوگا اور
غلام قاتل بالغ ہوگا یا غیر بالغ ہوگا پس اگر قتل خطاء ہو تو قاتل کے مولی کو حکم دیا جائیگا کہ غلام قاتل دیدے یا اسکا فدیہ
دے اور مولی نے جو کچھ دیا اسکو غلام حکم دہندہ سے فی الحال واپس نہین لے سکتا ہی مگر بعد آزادی کے واپس
لینے کا استحقاق ہونا چاہیے مگر مال فدیہ وقیمت غلام مین سے جو کم ہو اُسکا استحقاق ہوگا اسواسطے کہ وہ زائد کے
دینے مین مجبور نہین ہی ف — مترجم کہتا ہی کہ یہ استحقاق جبھی ہونا چاہیے کہ حکم دینے والا غلام بھی بالغ ہو۔ م۔ یہ سب
اُس صورت مین کہ قتل بخطاء واقع ہوا ہو۔ اور اگر اُس نے عمداً قتل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر قاتل غیر بالغ ہی تو بھی یہی
حکم ہوگا اسواسطے کہ غیر بالغ کا قتل عمد بھی خطاء ہی اور اگر غلام قاتل بالغ ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ آزاد و غلام کے
درمیان قصاص جاری ہوتا ہی۔ قال واذا قتل العبد رجلین عمدا ولکل واحد منہما ولیان فعفا احد ولیی

Marfat.com

کل واحد منہما فان المولے یدفع نصفہ الی الآخرین او یفدیہ بعشرۃ آلاف درہم لانہ لما عفا احد ولیی کل واحد منہما سقط القصاص وانقلب مالا فصار کما لو وجب المال من الابتداء وہذا لان حقہم فی رقبتہ او فی عشرین الفا وقد سقط نصیب العافیین وہو النصف وبقی النصف - اگر ایک غلام نے دو شخصون کو عمدا قتل کیا اور ان دونون مقتولون مین سے ہر ایک کے دو ولی ہین پس ہر ایک کے دونون ولیون مین سے ایک ایک نے عفو کر دیا تو مولی کو اختیار ہے کہ چاہے جس غلام کا آدھا دونون باقیون کو دیدے یا غلام کے فدیہ مین دس ہزار درم دے اسواسطے کہ جب دونون مقتولون کے ولیون مین سے ایک ایک نے عفو کیا تو قصاص ساقط ہو گیا اور باقیون کا حق بدل کر مال ہو گیا پس اس قتل کا حال ایسا ہو گیا جیسے ابتدا سے مال واجب ہوا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اولیا مقتولین کا حق اس غلام کا رقبہ یا بیس ہزار درم تھا جبکہ قصاص نہ رہا اور ان مین سے دونون معاف کرنے والون کا حصہ ساقط ہو گیا اور یہ نصف تھا تو مطالبہ کرنے والون کے واسطے فقط نصف باقی رہا - اور یہ نصف غلام یا دس ہزار درم ہین پس مولی کو اختیار ہے کہ جو چاہے ادا کرے - فان کان قتل احدہما عمدا والآخر خطاء فعفا احد ولیی العمد فان فداہ المولے فداہ بخمسۃ عشر الفا خمسۃ الاف للذی لم یعف من ولیی العمد وعشرۃ الاف لولیی الخطاء لانہ لما انقلب العمد مالا کان حق ولیی الخطاء فی کل الدیۃ عشرۃ الاف وحق احد ولیی العمد فی نصفہا خمسۃ آلاف ولا تضایق فی الفداء فتجب خمسۃ عشر الفا - اور اگر اس غلام نے دونون مقتولون مین سے ایک کو عمدا اور دوسرے کو خطاء سے قتل کیا ہو پھر مقتول عمد کے دو ولیون مین سے ایک نے معاف کیا تو مولی کو اختیار ہو گیا کہ چاہے غلام دے یا فدیہ دے پس اگر مولی نے اسکا فدیہ دیا تو پندرہ ہزار درم دے جنمین سے پانچ ہزار درم اُس ولی عمد کے ہین جسنے معاف نہین کیا اور دس ہزار درم مقتول خطاء کے دونون وارثون کے واسطے ہین اسواسطے کہ جب عفو کی وجہ سے قتل عمد بھی بدل کر مال ہو گیا تو مقتول خطاء کے دونون وارثون کا حق پوری دیت یعنی دس ہزار درم ہے اور مقتول عمد کے دونون وارثون مین سے جسنے معاف نہین کیا اسکا حق پانچ ہزار درم ہے - اور واضح ہو کہ فدیہ دینے مین کوئی تنگی نہین ہے تو پندرہ ہزار درم واجب ہونگے - وان دفعہ دفعہ الیہم اثلاثا ثلثاہ لولیی الخطاء وثلثہ لغیر العافی من ولیی العمد عند ابی حنیفۃ رح وقالا یدفعہ ارباعا ثلثۃ ارباعہ لولیی الخطاء وربعہ لولی العمد فالقسمۃ عندہما بطریق المنازعۃ فیسلم النصف لولیی الخطاء بلا منازعۃ واستوت منازعۃ الفریقین فی النصف الآخر فیتنصف فلہذا یقسم ارباعا وعندہ یقسم بطریق العول والمضاربۃ اثلاثا لان الحق تعلق بالرقبۃ اصلہ الترکۃ المستغرقۃ بالدیون فیضرب ہذا بالکل وذلک بالنصف ولہذہ المسألۃ نظائر واضداد ذکرناہا فی الزیادات - اور اگر مولی نے یہ غلام دینا منظور کیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اُسکو تین تہائی دے دو تہائی مقتول خطاء کے وارثون کو اور ایک تہائی مقتول عمد کے اُس وارث کو جسنے عفو نہین کیا ہے دیدے اور صاحبین نے فرمایا کہ اسکو چار حصہ کر کے دے از انجملہ تین چوتھائی مقتول خطاء کے دونون وارثون کو اور ایک چوتھائی مقتول عمد کے اُس وارث کو جسنے عفو نہین کیا ہے دیدے پس صاحبین کے نزدیک یہ بٹوارہ بطریق منازعت ہے پس دونون وارثان خطاء کو نصف غلام بلا منازعت مسلم ہوگا اور باقی نصف مین دونون فریقین کی منازعت قائم ہو گی پس وہ نصفا نصف کر دیا جائیگا یعنی اسمین سے بھی ایک نصف مقتول خطاء کے وارثون کو دیا جائیگا لہذا اس غلام کے چار حصے کیے جائینگے اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ بٹوارہ بطریق عول و مضاربت کے تین تہائی ہوگا اسواسطے کہ اس حق کا تعلق اس غلام کی گردن سے ہے اور اصل اس مسئلہ کی وہ ترکہ ہے جو قرضون مین مستغرق ہو پس اس بٹوارے کی صورت یہ ہے کہ مقتول خطاء کے دونون وارث بحساب کل کے اور مقتول عمد کا وارث بحساب نصف شریک کیا جائیگا تو

تین تہائی بڑا رہ ہوگا اور اس مسئلہ کے دیگر نظائر بہ اضداد ہین جنکو ہمنے زیادات مین ذکر کیا ہی ف۔ کتاب الزیادات بہت سے علما کی تصنیف کا نام ہی جیسے صاحب محیط و قاضیخان و ابو القاسم احمد ابن محمد عتابی و محمد بن عیسی الضریر و تمرتاشی و ابن خسرو و شیخ مصنف کما فی الکشف۔ لیکن ظاہرا اس سے مراد امام محمد کی زیادات کی شرح ہی جیسے جامع صغیر قاضیخان وغیرہ کہلاتی ہین اسوجہ سے کہ انھون نے امام محمد کے کلام سے اپنا کلام خلط کر دیا کہ شناخت نہین ہوسکتی ہی۔ قال واذا کان عبد بین رجلین فقتل مولے لہما ای قریبا لہما فعفا احدہما بطل الجمیع عند ابی حنیفۃ رح وقالا یدفع الذی عفا نصف نصیبہ الی الآخر او یفدیہ بربع الدیۃ وذکر فی بعض النسخ قتل ولیا لہما والمراد القریب ایضا وذکر فی بعض النسخ قول محمد رح مع ابی حنیفۃ رح وذکر فی الزیادات عبد قتل مولاہ ولہ ابنان فعفا احد الابنین بطل ذلک کلہ عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وعند ابی یوسف رح الجواب فیہ کالجواب فی مسائل الکتاب ولم یذکر اختلاف الروایۃ۔ جامع صغیر مین ہی کہ اگر غلام دو شخصون مین مشترک ہو پس اس غلام نے دونون مولاؤن کے کسی ولی یعنے قریب کو قتل کیا پھر دونون مین سے ایک نے اس غلام کو عفو کیا تو کل حق ولی ہوجانا باطل ہوگیا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے فرمایا کہ جس شخص نے عفو کیا ہی وہ اپنا نصف حصہ دوسرے کو دیدے یا چوتھائی دیت سے اسکا فدیہ دے بعض نسخون مین بجاے مولی کے ولی مذکور ہی اور اسکے بھی یہی معنی ہین کہ قریب کو قتل کیا اور بعض نسخون مین امام محمد کا قول امام ابو حنیفہ کے ساتھ مذکور ہی (اور اشہر یہ کہ امام ابو یوسف کے ساتھ ہی م ع۔) اور زیادات مین مذکور ہی کہ ایک غلام نے اپنے مولی کو قتل کیا اور اسکے دو بیٹے ہین جنمین سے ایک نے عفو کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک یہ کل باطل ہوگیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک اسمین بھی وہی حکم ہی جو کتاب کے مسئلہ مذکورہ مین ہی اور کچھ اختلاف روایت مذکور نہین ہی۔ لابی یوسف رح ان حق القصاص ثبت فی العبد علی سبیل الشیوع لان ملک المولی لا یمنع استحقاق القصاص لہ فاذا عفا احدہما انقلب نصیب الآخر وہو النصف مالا غیر انہ شائع فی الکل فیکون نصفہ فی نصیبہ ونصفہ فی نصیب صاحبہ فما یکون فی نصیبہ سقط ضرورۃ ان المولے لا یستوجب علی عبدہ مالا وما کان فی نصیب صاحبہ بقی وہو نصف النصف ہو الربع فلہذا یقال ادفع نصف نصیبک او افدہ بربع الدیۃ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ غلام مین حق قصاص اسطرح ثابت ہوا تھا کہ تمام غلام مین بطور شایع پھیلا ہوا تھا کیونکہ مولی کی ملکیت اس امر سے مانع نہین ہی کہ مولی کے واسطے قصاص واجب ہو پس جب اسکے دونون وارثون مین سے ایک نے عفو کیا تو دوسرے کا نصف حصہ بھی بدل کر مال ہوگیا لیکن اتنی بات ہی کہ یہ بھی کل غلام مین پھیلا ہوگا تو اس نصف مین سے بھی آدھا اسکے حصہ مین اور آدھا دوسرے یعنی عفو کرنے والے کے حصہ مین ہوگا پھر جسقدر اسکے حصہ مین پڑا یعنی ایک چوتھائی تو وہ ساقط ہوگیا کیونکہ یہ کھلی بات ہی کہ مولی اپنے غلام پر اپنے واسطے کچھ مال واجب نہین کرسکتا رہا وہ چہارم جو عفو کرنے والے کے حصہ مین ہی وہ باقی ہی اور چونکہ یہ چہارم ہی لہذا عفو کرنے والے سے کہا جائیگا کہ تو اپنے نصف حصہ کا آدھا اسکو دیدے یا چوتھائی دیت سے اسکا فدیہ دے۔ ولہما ان ما یجب من المال یکون حق المقتول لانہ بدل دمہ ولہذا تقضی منہ دیونہ وتنفذ بہ وصایاہ ثم الورثۃ یخلفونہ فیہ عند الفراغ من حاجتہ والمولی لا یستوجب علی عبدہ دینا فلا تخلفہ الورثۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ جو مال واجب ہوتا ہی وہ مقتول کا حق ہوتا ہی کیونکہ یہ مال اسکے خون کا عوض ہی اسی وجہ سے اس مال سے مقتول کے قرضے دیے جاتے ہین اور اسکی وصیتین پوری کیجاتی ہین اور مقتول کی حاجت سے فارغ ہونے کے بعد

Marfat.com

اُسکی خلافت اسکے وارثون کو حاصل ہوتی ہی اور چونکہ مولے اپنے غلام پر قرضہ کا استحقاق نہین رکھتا تو اس مال مین مولے کے وارث اُسکے قائم مقام ہونگے۔

فصل

غلام کے جرم کرنے کے بیان مین۔

ومن قتل عبدا خطأ فعليه قيمته لا تزاد على عشرة الاف درهم فان كانت قيمته عشرة الاف درهم او اكثر قضى له بعشرة الاف الا عشرة وفي الامة اذا زادت قيمتها على الدية خمسة الاف الا عشرة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف والشافعي رح تجب قيمته بالغة ما بلغت ولو غصب عبدا قيمته عشرون الفا فهلك في يده تجب قيمته بالغة ما بلغ بالاجماع - اگرکسی نے دوسرے کا غلام خطاء سے قتل کیا تو اُسپر غلام کی قیمت واجب ہوگی لیکن دس ہزار درم سے زیادہ نہ کی جائیگی پس اگر اس غلام کی قیمت دس ہزار درم یا زیادہ ہو تو قاتل پر مولی کے واسطے دس درم کم دس ہزار درم کا حکم دیا جائیگا اور باندی کی صورت مین اگر اُسکی قیمت عورتون کی دیت سے زائد ہو تو دس درم کم پانچہزار درم کا حکم دیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد رح کا قول ہی اور امام ابو یوسف وشافعی رح نے فرمایا کہ پوری قیمت کا حکم دیا جائیگا چاہے جسقدر پہونچے - اور اگر بیس ہزار درم کا ایک غلام غصب کیا تو غاصب کے قبضہ مین مرگیا تو بالاتفاق پوری قیمت واجب ہوگی چاہے جس مقدار تک پہونچے - لهما ان الضمان بدل المالية ولهذا يجب للمولى وهو لا يملك العبد الا من حيث المالية ولو قتل العبد المبيع قبل القبض يبقى العقد وبقاؤه ببقاء المالية اصلا او بدلا وصار كقليل القيمة وكالغصب ولابي حنيفة ومحمد رح قوله تعالى ودية مسلمة الى اهله اوجبها مطلقا وهي اسم للواجب بمقابلة الآدمية ولان فيه معنى الآدمية حتى كان مكلفا وفيه معنى المالية والآدمية اعلاهما فيجب اعتبارها باهدار الادنى عند تعذر الجمع بينهما - امام ابو یوسف وشافعی کی دلیل یہ ہی کہ ضمان تو مالیت کا عوض ہی اسی واسطے یہ تاوان بعوض غلام کے اُسکے مولی کے لیے واجب ہوتا ہی اور مولی کی ملکیت اس غلام مین صرف مالیت ہی کی راہ سے ہوتی ہی اور اگر فروخت کیا ہوا غلام قبضہ سے پہلے قتل کیا جائے تو عقد بیع باقی رہتا ہی حالانکہ عقد کا باقی رہنا صرف مالیت باقی رہنے پر ہی خواہ اصل مبیع باقی رہے یا اُسکا عوض باقی رہے پس پوری مالیت واجب ہوگی پس یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے غلام کی قیمت دس ہزار سے کم ہونے کی صورت مین پوری قیمت واجب ہوتی ہی اور جیسے غصب کی صورت مین چاہے جسقدر قیمت ہو سب واجب ہوتی ہی - اور امام ابو حنیفہ ومحمد رح کی دلیل یہ ہی کہ اللہ تعالے نے فرمایا ودية مسلمة الى اهله یعنی مقتول خطاء کے وارثون کو دیت دیجاوے - پس مطلق دیت واجب فرمائی اور دیت اس مال کا نام ہی جو بمقابلہ آدمیت کے واجب ہوا اور اس دلیل سے کہ غلام مذکور مین آدمیت کے معنی موجود تھے حتی کہ وہ اسلام شرعی کے واسطے بلا خلاف مکلف تھا اور اُسمین مالیت کے معنی بھی موجود تھے یعنی بلا خلاف وہ مال مملوک تھا اور ان دونون معنی مین سے آدمیت کے معنی اعلی ہین تو درصورتیکہ آدمیت اور مالیت دونون کو جمع نہین کرسکتے کہ دیت باعتبار آدمیت کے دین اور قیمت باعتبار مالیت کے دیں تو دونون مین سے ایک کا اعتبار کرسکتے ہین تو واجب ہوا کہ اعلی یعنی آدمیت کو واجب کرین اور ادنی یعنی مالیت کو چھوڑ دین فــــ تو لازم ہوا کہ دیت واجب ہی لیکن آزاد و غلام مین فرق کرنے کی جہت سے پورے دیت سے دس درم گھٹا دیے رہا مسئلہ غصب وبیع ودیت سے کم قیمت تو اسکا جواب یہ ہی کہ غصب مین آدمیت ملحوظ نہین ہی - وضمان الغصب بمقابلة المالية اذ الغصب لا يرد الا على المال وبقاء العقد يتبع الفائدة حتى يبقى بعد قتله عمدا وان لم يكن

Marfat.com

القصاص بدلا عن المالیۃ فکذلک امر الدیۃ وفی قلیل القیمۃ الواجب بمقابلۃ الادمیۃ الا انہ لا سمع فیہ فقدرناہ بقیمتہ رایا بخلاف کثیر القیمۃ لان قیمۃ الحر مقدرۃ بعشرۃ آلاف ونقصنا منہا فی العبد اظہارا لانحطاط رتبتہ وتعیین العشرۃ باثر عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما۔ غصب کا تاوان بمقابلہ مالیت ہے اسواسطے کہ غصب تو مال ہی پر وارد ہوتا ہے اور عقد بیع باقی رہنے میں ایک فائدہ ہے حتی کہ عمداً غلام مقتول ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اگرچہ قصاص عوض مالیت نہیں ہے پس یونہی امر دیت کا حال ہے یعنی عقد بیع باقی رکھنا بوجہ فائدہ کے ہے تو قیمت عوض مالیت نہو گی اس دلیل سے کہ اگر قتل عمد واقع ہو تو بھی عقد باقی رہتا ہے تاکہ اس سے فسخ بیع یا حصول قصاص کا فائدہ ہو پس جیسے قصاص بالاتفاق عوض مالیت نہیں ہے اسی طرح دیت کا حال ہے کہ وہ عوض مالیت نہیں ہے رہا وہ غلام جسکی قیمت دیت سے کم ہو تو اُسکے مقابلہ میں بھی جو کچھ واجب ہے وہ بمقابلہ آدمیت واجب ہے لیکن اُسکے بارہ میں کوئی دلیل سمعی نہیں تھی لہذا ہمنے رائے سے اُسکا اندازہ کیا اور وہ قیمت ہے بخلاف ایسے غلام کے جسکی قیمت دیت سے زائد ہو کیونکہ آزاد کی قیمت بقدر دس ہزار درم کے مقدر کی گئی ہے تو ہمنے غلام کا انحطاط رتبہ ظاہر کرنے کے واسطے اسکی قیمت سے دس درم کم کر دیے اور دس درم کی تعیین بذریعہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے ہے ف علی قاری نے کہا کہ اس اثر کو عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے۔ قال وفی ید العبد نصف قیمتہ لا یزاد علی خمسۃ الاف الا خمسۃ لان الید من الآدمی نصفہ فتعتبر بکلہ وینقص ہذا المقدار اظہارا لانحطاط رتبتہ وکل ما یقدر من دیۃ الحر فہو مقدر من قیمۃ العبد لان القیمۃ فی العبد کالدیۃ فی الحر اذ ہو بدل الدم علی ما قررنا وان غصب امۃ قیمتہا عشرون الفا فماتت فی یدہ فعلیہ تمام قیمتہا لما بینا ان ضمان الغصب ضمان المالیۃ۔ اور غلام کے ہاتھ کاٹنے میں اُسکی نصف قیمت واجب ہو گی لیکن پانچ درم کم پانچہزار سے زیادہ نہ کی جائیگی اسواسطے کہ آدمی میں سے ہاتھ اُسکا نصف ہے پس کل پر اسکا قیاس ہو گا یعنی جو حکم کل غلام کے بارہ میں ہے وہ اُسکے نصف یعنی ہاتھ میں ہو گا مگر پانچہزار میں سے پانچ درم کم کر دیے جائینگے تاکہ اُسکی کمی رتبہ کا اظہار ہو اور واضح ہو کہ ہر وہ چیز جو آزاد کی دیت سے مقدر ہے وہ غلام کی قیمت سے مقدر ہو گی اسواسطے کہ غلام کے حق میں قیمت ایسی ہے جیسے آزاد کے حق میں دیت ہے اسواسطے کہ دیت مذکورہ عوض خون ہے جیسا ہمنے سابق میں بیان کیا۔ اور اگر ایک شخص نے ایک باندی غصب کی جسکی قیمت بیس ہزار درم ہیں پس وہ غاصب کے قبضہ میں مر گئی تو غاصب پر اسکی پوری قیمت واجب ہو گی کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ غصب کی وجہ سے جو تاوان واجب ہوتا ہے وہ تاوان مالیت ہے۔ قال ومن قطع ید عبد فاعتقہ المولے ثم مات من ذلک فان کان لہ ورثۃ غیر المولے فلا قصاص فیہ والا اقتص منہ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد لا قصاص فی ذلک و علی القاطع ارش الید وما نقصہ ذلک الی ان اعتقہ ویبطل الفضل وانما لم یجب القصاص فی الوجہ الاول لاشتباہ من لہ الحق لان القصاص یجب عند الموت مستندا الی وقت الجرح فعلی اعتبار حالۃ الجرح یکون الحق للمولے وعلی اعتبار الحالۃ الثانیۃ یکون للورثۃ فتحقق الاشتباہ وتعذر الاستیفاء فلا یجب علی وجہ یستوفی وفیہ الکلام۔ اگر زید نے عمداً ایک غلام کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر مولی نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا پھر غلام مذکور اس زخم سے مر گیا پس اگر اس غلام کے دیگر وارث سوائے مولی کے ہوں تو قصاص نہیں ہے ورنہ ہاتھ کاٹنے والے سے قصاص لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے (ومالک وشافعی واحمد نے) کہا کہ اس بارہ میں قصاص نہیں ہو سکتا ہے اور ہاتھ کاٹنے والے پر اس ہاتھ کا اور جو کچھ

Marfat.com

اسکی وجہ سے آزاد کیے جانے تک نقصان پہونچا ہی سب کا جرمانہ واجب ہوگا اور اس سے زائد باطل ہو جائیگا
واضح ہو کہ سوائے مولی کے وارث دیگر موجود ہونے کی صورت مین قصاص اسوجہ سے واجب نہوا کہ جس شخص کو
قصاص حاصل کرنے کا حق ہی وہ مشتبہ ہی کیونکہ موت کے وقت جو قصاص واجب ہوتا ہی وہ وقت زخمی ہونے
کی جانب مستند ہی پس بنظر حالت جرح کے حق قصاص مولی کے واسطے ثابت ہوتا ہی کیونکہ اس حالت مین وہ غلام
کا مالک تھا اور بلحاظ حالت موت کے حق قصاص اُسکے وارثون کا ثابت ہوتا ہی کیونکہ وہ موت کے وقت آزاد ہی تو
اشتباہ پیدا ہوگیا اور قصاص لینا متعذر ہوا پس قصاص اگرچہ واجب ہو لیکن ایسے طور پر واجب نہین ہو سکتا کہ
قصاص حاصل کیا جائے حالانکہ اسی مین کلام ہی ف اگر کہا جائے کہ شاید مولی اور وارثان غلام دونون متفق
ہو جاوین تو جواب یہ ہی کہ اس سے کچھ فائدہ نہوگا۔ واجتماعہما لا یزیل الاشتباہ لان الملکین فی الحالین
بخلاف عبد الموصی بخدمتہ لرجل وبرقبتہ لآخر اذا قتل لان ما لکل منہما من الحق ثابت من وقت
الجرح الی وقت الموت فاذا اجتمعا زال الاشتباہ ولمحمد رح فی الخلافیۃ وہو ما اذا لم یکن لہ
ورثۃ سوی المولی ان سبب الولایۃ قد اختلف لانہ الملک الی اعتبار احدی الحالتین والوراثۃ
بالولاء علی اعتبار الاخری فنزل منزلۃ اختلاف المستحق فیما یحتاط فیہ کما اذا قال الآخر بعتنی
ہذہ الجاریۃ بکذا فقال المولی زوجتہا منک لا یحل لہ وطیہا ولان الاعتاق قاطع للسرایۃ
وبانقطاعہا یبقی الجرح بلا سرایۃ والسرایۃ بلا قطع فیمتنع القصاص ولہما انا تیقنا ثبوت الولایۃ
للمولی فیستوفیہ وہذا لان المقضی لہ معلوم والحکم متحد فوجب القول بالاستیفاء بخلاف الفصل
الاول لان المقضی لہ مجہول ولا معتبر باختلاف السبب ہہنا لان الحکم لا یختلف بخلاف تلک
المسألۃ لان ملک الیمین یغایر ملک النکاح حکما والاعتاق لا یقطع السرایۃ لذاتہ بل لاشتباہ
من لہ الحق وذلک فی الخطاء دون العمد لان العبد لا یصلح مالکا للمال فعلی اعتبار حالۃ الجرح
یکون الحق للمولی وعلی اعتبار حالۃ الموت یکون للمیت لحریتہ فیقضی منہ دیونہ وینفذ وصایاہ
فجاء الاشتباہ اما العمد فموجبہ القصاص والعبد مبقی علی اصل الحریۃ فیہ وعلی اعتبار ان یکون
الحق لہ فالمولی ہو الذی یتولاہ اذ لا وارث لہ سواہ فلا اشتباہ فی من لہ الحق واذا امتنع القصاص
فی الفصلین عند محمد رح یجب ارش الید وما نقصہ من وقت الجرح الی وقت الاعتاق کما ذکرنا
لانہ حصل علی ملکہ ویبطل الفضل وعندہما الجواب فی الفصل الاول کالجواب عند محمد رح فی
الثانی۔ اور اگر مقتول کا مولے و اُسکے وارث دونون قصاص لینے پر متفق ہو جائیں تو یہ بھی اشتباہ دور نہین کرتا ہی
کیونکہ دونون فریق مین سے ہر ایک کی ملکیت صرف ایک حالت مین منحصر ہی یعنے مولی کے واسطے ملکیت صرف زخمی ہونے
کی حالت مین ہی اور وارثون کے واسطے ملکیت بحالت موت ہی تو متفق ہونے سے ہر ایک کے لیے دائمی استحقاق
نہوگا پس مستحق مخفی رہا بخلاف ایسے غلام کے جسکی خدمت کی وصیت ایک شخص کے واسطے کی گئی اور اُسکے رقبہ کی
وصیت دوسرے شخص کے واسطے کی گئی پس یہ غلام اگر قتل کیا جائے تو ان دونون کے متفق ہونے سے اشتباہ
زائل ہو جاتا ہی کیونکہ دونون وصیون مین سے ہر ایک کے واسطے جو حق ثابت ہی وہ مجروح ہونے کے وقت سے
موت تک ہی پس قتل عمد کی صورت مین دونون اگر قصاص لینے پر متفق ہوئے تو اشتباہ زائل ہوگیا پھر در صورتیکہ اس
غلام کا سوائے مولی کے کوئی وارث نہو تو اسمین امام محمد کی دلیل یہ ہی کہ ولایت کا سبب مختلف ہوگیا کیونکہ حالت جرح

Marfat.com

کے لحاظ سے مولیٰ کے واسطے ثابت حاصل ہے اور ولادت کی صورت میں مداشت کا اعتبار ہے تو ہر امر احتیاطی تھا
سبب اختلاف کو بجائے اختلاف مستحق کے قرار دیا گیا جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ تونے میرے ہاتھ اسقدر
داموں کو یہ باندی فروخت کی تھی پس مولیٰ نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے تیرے ساتھ بیاہ دی تھی تو مشتری کو اس سے
وطی کرنا حلال نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ اعتاق کی وجہ سے سرایت کا حکم منقطع ہوجاتا ہے اور سرایت منقطع ہونے
پر خالی جنایت بغیر سرایت کے باقی رہجاتی ہے اور یہ سرایت بغیر قطع ہے تو قصاص ممتنع ہوگیا برخلاف پہلی صورت
کے کہ اسمیں جس شخص کے واسطے حکم دیا جائے وہ مجہول ہے اور یہاں اختلاف سبب کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ حکم
میں کوئی اختلاف طاری نہیں ہوتا ہے بخلاف مسئلہ باندی کے کیونکہ ملک رقبہ و ملک نکاح میں حکما مغایرت ہے اور
اعتاق ایسی چیز ہے کہ وہ اپنی ذات سے سرایت کا قاطع نہیں ہے بلکہ سرایت اسواسطے منقطع ہوئی کہ قصاص کا حقدار
مشتبہ ہے اور یہ امر صرف خطاء کی صورت میں ہوتا ہے اور عمد کی صورت میں نہیں ہوتا ہے کیونکہ غلام اس لائق نہیں
کہ مال کا مالک ہو پس بلحاظ حالت زخم کے مولیٰ کے واسطے حق ہے اور بلحاظ حالت موت کے یہ حق میت کے واسطے
واجب ہوگا کہ اسی سے اسکے قرضے ادا کیے جائینگے اور اسکی وصیتیں نافذ کی جائینگی پس اشتباہ پیدا ہوگیا۔ رہا
عمدی زخم یا قتل تو اسکے لیے قصاص لازم ہے اور قصاص کے واسطے غلام بھی اپنی اصلی آزادی پر قائم ہوتا ہے
اور بلحاظ اسکے کہ غلام کے واسطے حق ہو تو مولیٰ ہی اس قصاص کا متولی ہوگا اسواسطے کہ غلام کا کوئی وارث
سوائے مولیٰ کے موجود نہیں ہے تو مستحق قصاص معلوم ہونے میں کچھ اشتباہ نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام محمد کے
نزدیک جب دونوں صورتوں میں قصاص ممتنع ہے تو ہاتھ کا جرمانہ واجب ہوگا اور زخمی ہونے سے آزاد ہونے تک
جو کچھ نقصان ہو وہ واجب ہوگا جیسا کہ ہم عنقریب بیان کرینگے کیونکہ یہ سب تو ملک مولیٰ پر پیدا ہوا ہے اور اس سے
زائد جو کچھ ہو وہ باطل ہوگا اور شیخین کے نزدیک پہلی صورت میں بھی حکم ہے جو امام محمد کے نزدیک دوسری صورت میں
بیان ہوا۔ **قال ومن قال لعبدیہ احدکما حر ثم شجا فاوقع العتق علی احدہما فارشہما للمولی لان العتق
غیر نازل فی المعین والشجۃ تصادف المعین فبقیا مملوکین فی حق الشجۃ ولو قتلہما رجل تجب دیۃ
حر وقیمۃ عبد والفرق ان البیان انشاء من وجہ واظہار من وجہ علی ما عرف وبعد الشجۃ بقی
محلا للبیان فاعتبر انشاء فی حقہما وبعد الموت لم یبق محلا للبیان فاعتبرناہ اظہارا محضا واحدہما
حر بیقین فتجب قیمۃ عبد ودیۃ حر بخلاف ما اذا قتل کل واحد منہما رجل حیث تجب قیمۃ المملوکین لانا
لم نتیقن بقتل کل واحد منہما حرا وکل منہما ینکر ذلک ولان القیاس یابی ثبوت العتق فی المجہول
لانہ لا یفید فائدۃ وانما صححناہ ضرورۃ صحۃ التصرف واثبتنا لہ ولایۃ النقل من المجہول الی المعلوم
فیتقدر بقدر الضرورۃ وہی فی النفس دون الاطراف فبقی مملوکا فی حقہا۔** اگر ایک شخص نے اپنے
دو غلاموں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر کسی شخص نے ان دونوں کا سر زخمی کیا پھر مولیٰ نے ان دونوں
میں سے ایک پر عتق واقع کیا تو دونوں زخموں کا جرمانہ مولیٰ ہی کے واسطے ہوگا کیونکہ عتق مبہم کسی معین میں نازل
نہیں ہوا اور زخم مذکور غلام معین سے لاحق ہوا تو زخم مذکور کے بارہ میں یہ دونوں غلام ابھی مملوک باقی ہیں یعنی تعیین
بعد زخم کے واقع ہوئی ہے تو زخمی ہونے تک ہر ایک مملوک تھا۔ اور اگر دونوں کو کسی شخص نے قتل کر دیا تو ایک آزاد
کی دیت اور ایک غلام کی قیمت واجب ہوگی (درصورتیکہ ایک ہی قاتل نے دونوں کو ساتھ ہی قتل کیا ہو اور دونوں کی
قیمت مساوی ہو۔ک۔) پس زخمی کرنے و قتل کرنے میں فرق ہوا اور فرق یہ ہے کہ مولیٰ کا بیان کرنا کہ میں نے ان دونوں

Marfat.com

ہین سے اس غلام کی آزادی مراد لی تھی یہ بیان ایک راہ سے انشاء عتق ہے یعنی گویا اسوقت اعتاق کیا اور ایک راہ سے اظہار ہے چنانچہ اصول الفقہ مین مدلل معلوم ہوا اب ہم کہتے ہین کہ زخمی ہونے کے بعد ہر ایک غلام اس بیان کا محل باقی رہا تو ہمنے دونون کے حق مین اس بیان کو انشاء عتق قرار دیا یعنی جسکو بیان کیا گویا اُسکو فی الحال آزاد کیا تو قبل اسکے وہ دونون مملوک ہین - اور مقتول ہوجانے کے بعد کوئی محل بیان نہین باقی رہا تو ہمنے بیان کو محض اظہار قرار دیا اور حال یہ کہ ان دونون مین سے ایک بالیقین آزاد ہے تو ایک غلام کی قیمت اور ایک آزاد کی دیت واجب ہوگی بخلاف اسکے اگر دونون مین سے ہر ایک کو ایک قاتل نے قتل کیا ہو یعنی قاتل مختلف ہون تو اس صورت مین ہر ایک قاتل پر ایک مملوک کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ہمکو یہ یقین نہین ہوسکتا کہ دونون قاتلون مین سے کسی نے آزاد کو قتل کیا ہے حالانکہ ہر ایک قاتل اس امر سے منکر ہے - اور دوسری دلیل زخم وقتل مین فرق کی یہ ہے کہ قیاس اس امر کو مقتضی نہین کہ غیر معلوم غلام مین عتق ثابت ہو کیونکہ ایسے عتق سے آزادی کا کوئی فائدہ نہوگا لیکن عتق مبہم کو صحیح قرار دینا صرف اس ضرورت سے ہمنے کیا کہ مولی کا تصرف صحیح رہے اور مولی کے واسطے یہ اختیار ثابت کیا کہ بذریعہ بیان کے عتق کو مجہول سے معلوم کی جانب منتقل کرے پس یہ ضروری حکم اپنی حد تک رہیگا اور حد اُسکی نفس ہے نہ اعضاء کیونکہ نفس ہی محل آزادی ہے تو ظاہر ہوا کہ اعضاء کے حق مین ہر ایک مملوک رہا ف لہذا زخمی کرنے کی صورت مین جرمانہ مملوک اُسکے مالک کے واسطے قرار دیا اور قتل نفس کی صورت مین جبکہ ایک ہی قاتل ہو تو ایک دیت اور ایک قیمت واجب کی کیونکہ بالیقین اُسنے ایک آزاد اور ایک غلام کو قتل کیا - اور اگر دو قاتل ہون تو ہر ایک کے حق مین غلام کا قتل کرنا یا آزاد کا قتل کرنا محتمل ہے تو کسی کے حق مین آزاد کا قتل کرنا متعین نہین ہوسکتا - قال ومن فقأ عيني عبد فان شاء المولى دفع عبده واخذ قيمته وان شاء امسكه ولا شئ له من النقصان عند ابي حنيفة رح وقالا ان شاء امسك العبد واخذ ما نقصه وان شاء دفع العبد واخذ قيمته وقال الشافعي رح يضمنه كل القيمة ويمسك الجثة لانه يجعل الضمان مقابلا بالفائت فبقي الباقي على ملكه كما اذا قطع احدى يديه او فقأ احدى عينيه ونحن نقول ان المالية قائمة في الذات وهي معتبرة في حق الاطراف لسقوط اعتبارها في حق الذات قصرا عليه واذا كانت معتبرة وقد وجد اتلاف النفس من وجه بتفويت جنس المنفعة والضمان يتقدر بالقيمة الكل فوجب ان يتملك الجثة دفعا للضرر ورعاية للمماثلة بخلاف ما اذا فقأ عيني حر لانه ليس فيه معنى المالية وبخلاف عيني المدبر لانه لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك وفي قطع احدى اليدين وفقأ احد العينين لم يوجد تفويت جنس المنفعة - اگر کسی نے ایک غلام کی دونون آنکھین پھوڑدین تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک مولی کو اختیار ہے کہ چاہے غلام دیکر اُسکی قیمت سے لے اور چاہے اندھا غلام رکھ لے اور اُسکو کچھ نقصان نہین ملیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ چاہے غلام رکھ لے اور مجرم سے اُسکا نقصان لے لے اور چاہے غلام دیکر اُسکی قیمت لے لے - اور امام شافعی (و مالک و احمد) نے کہا کہ مولی اس مجرم سے پوری قیمت تاوان لیکر اپنے اندھے غلام کو اپنے پاس رکھ سکتا ہے اسواسطے کہ امام شافعی کے نزدیک تاوان مذکور بمقابلہ دونون آنکھون کے ہے یعنی شرعاً دونون آنکھون کی غرض پوری قیمت واجب ہوتی ہے تو باقی غلام اُسکی ملکیت پر رہا ہے جیسے اگر کسی نے اس غلام کا ایک ہاتھ کاٹ ڈالا اور ایک آنکھ پھوڑی تو بالاجماع یہی حکم ہے - اور ہم کہتے ہین کہ مالیت اس غلام کی ذات مین قائم ہے اور مالیت ہی حق اطراف مین معتبر ہوتی ہے اور ذات کے حق مین مالیت ساقط ہونا صرف ذات ہی تک منحصر ہے پس جب اطراف کے حق مین مالیت معتبر ہوئی حالانکہ ایک راہ سے کہ اُسنے جنس منفعت زائل کردی ہے مجرم کی طرف سے جان تلف کرنا ثابت ہوا اور تاوان کی تقدیر

Marfat.com

بقیمت کل ہی تو لازم آیا کہ جسنے آنکھ پھوڑی ہو وہ اس جثہ کا مالک ہوجائے تاکہ مالیت ملحوظ اور ضرر دفع ہو۔ بخلاف اسکے اگر آزاد کی دونون آنکھین پھوڑین تو یہ بات نہوگی کیونکہ آزاد کے اطراف مین مالیت کے معنی نہین ہین۔ اور بخلاف اسکے اگر مدبر کی دونون آنکھین پھوڑین تو بھی یہ حکم اسوجہ سے نہین ہو کہ وہ ایک ملک سے دوسری ملک مین منتقل ہونے کے قابل نہین ہوتا۔ اور رہا وہ مسئلہ کہ ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ پھوڑی تو اُسپر اس مسئلہ کا قیاس نہین ہوسکتا اسواسطے کہ ایک ہاتھ کاٹنے یا ایک آنکھ پھوڑنے مین جنس منفعت زائل کرنا لازم نہین آتا ہو۔ ولهما ان معنى المالية لما كان معتبرا وجب ان يتخير المولى على الوجه الذى قلناه كما فى سائر الاموال فان من خرق ثوب غيره خرقا فاحشا ان شاء المالك دفع الثوب اليه وضمنه قيمته وان شاء امسك الثوب وضمنه النقصان وله ان المالية وان كانت معتبرة فى الذات فالآدمية غير مهدرة فيه وفى الاطراف ايضا الا ترى ان عبدا لو قطع يد عبد آخر يؤمر المولى بالدفع او الفداء وهذا من احكام الآدمية لان موجب الجناية على المال ان تباع رقبته فيها ثم من احكام الاولى ان لا ينقسم على الاجزاء ولا يتملك الجثة ومن احكام الثانية ان ينقسم ويتملك الجثة فوفرنا على الشبهين حظهما من الحكم۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جب اطراف مین مالیت ہی معتبر ہوئی تو لازم آیا کہ جسطرح ہمنے بیان کیا ہو اسی طرح مولے کو اختیار دیا جائے جیسے دیگر اموال مین حکم ہوتا ہو چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کا کپڑا بہت پھاڑ ڈالا تو مالک کو اختیار ہوتا ہو کہ چاہے کپڑا دیکر اُس سے قیمت تاوان لے اور چاہے کپڑا رکھکر نقصان کا تاوان لے۔ اور امام ابو حنیفہ کی طرف سے جواب یہ ہو کہ مالیت اگرچہ ذات مین معتبر ہو تو آدمیت بھی ذات مین اور نیز اطراف مین بھی رائگان نہین کی گئی ہو کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر ایک غلام نے دوسرے شخص کے غلام کا ہاتھ کاٹا تو مولے کو حکم دیا جاتا ہو کہ چاہے غلام مجرم دے یا اسکا فدیہ دے حالانکہ یہ احکام آدمیت مین سے ہو کیونکہ مال پر تعدی کا مقتضا یہ تھا کہ اس جرم مین مجرم کا رقبہ فروخت کیا جائے پس ظاہر ہوا کہ حکم آدمیت بھی ملحوظ ہو۔ پھر واضح ہو کہ آدمیت کے احکام مین سے یہ ہو کہ تاوان مذکور اُسکے اجزاء مدعی پر تقسیم نہ کیا جائے اور آنکھ پھوڑنے والا بعد تاوان کے اُسکے جثہ کا مالک نہو جاوے۔ اور مالیت کے احکام سے یہ ہو کہ تاوان مذکور اُسکے اجزاء پر تقسیم ہو اور آنکھ پھوڑنے والا اس جثہ کا مالک ہوجاوے پس ہمنے ہر دو شبہہ پر ہر ایک کا حکم پھیلا دیا ف۔ یعنی چاہے جثہ دیدے اور پوری قیمت لے اور چاہے جثہ رکھلے اور کچھ نقصان نہین پاویگا

فصل فى جناية المدبر وام الولد

فصل ہذا مدبر و ام ولد کے جنایت کے بیان مین ہو۔

قال واذا جنى المدبر او ام الولد جناية ضمن المولى الاقل من قيمته ومن ارشها لما روى عن ابى عبيدة رضى الله عنه انه قضى بجناية المدبر على مولاه ولانه صار مانعا عن تسليمه فى الجناية بالتدبير او الاستيلاد من غير اختياره الفداء فصار كما اذا فعل ذلك بعد الجناية وهو لا يعلم وانما يجب الاقل من قيمته ومن الارش لانه لا حق لولى الجناية فى اكثر من الارش ولا منع من المولى فى اكثر من القيمة ولا تخيير بين الاقل والاكثر لانه لا يفيد فى جنس واحد لاختياره الاقل لا محالة بخلاف القن لان الرغبات صادقة فى الاعيان فيفيد التخيير بين الدفع والفداء۔ اگر مدبر یا ام ولد نے کوئی جرم کیا تو مولی اسکی قیمت اور اسکے جرمانہ مین سے کم کا ضامن ہوگا بدلیل اُس روایت کے کہ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ

نے مدبر کے جرم کا اسکے مولی پر حکم کیا (رواہ ابن ابی شیبہ وصححہ محمد رح فی الاصل سابقاً علیہ وقال ابو عبیدۃ رضی اللہ عنہ امیر الشام تھے اور آپ کا فیصلہ بمحضر صحابہ رضی اللہ عنہم ظاہر تھا اور انکار پایا نہیں گیا تو بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم ہو گیا۔) اور اس دلیل سے کہ مولی بجرم جنایت اس مملوک کو بدون فدیہ اختیار کرنے کے بوجہ مدبر یا ام ولد بنانے کے روکنے والا ہو گیا یعنے مولی نے جب اسکو مدبر یا ام ولد بنایا تو اس قابل نہیں رکھا کہ وہ جرم مذکور میں مستحق کے حوالہ کیا جاوے حالانکہ مولی نے فدیہ اختیار نہیں کیا ہے تو ضامن ہوا اور ایسا ہو گیا جیسے کسی غلام کو جرم کا مرتکب ہونے کے بعد آزادی وغیرہ سے اسطرح ممنوع کر دیا حالانکہ وہ جرم سے واقف نہیں ہوا۔ (یعنے ایسی صورت میں یہی حکم ہوتا ہے چنانچہ باب کے شروع میں گزر چکا۔) پھر قیمت اور جرمانہ میں سے کم کا ضامن اسی وجہ سے ٹھہرا کہ مستحق جرم کے واسطے جرمانہ سے زائد کا استحقاق نہیں ہے اور مولی کی طرف سے قیمت سے زیادہ کا روکنا متحقق نہیں ہوا (تو وہ ان دونوں میں سے کم کا ضامن ہوگا اور اسکو مختار نہیں کیا جائیگا) اور ایک ہی جنس میں کم و زیادہ کے درمیان اختیار نہیں دیا جاتا کیونکہ جنس واحد میں اسطرح اختیار دینا بیفائدہ ہے کیونکہ وہ لامحالہ کم ہی کو اختیار کریگا۔ برخلاف محض غلام یا باندی کے کیونکہ اعیان ملک میں رغبات صادقہ ہوتی ہیں تو دینے یا فدیہ میں اختیار دینا مفید ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ دو جنس ہیں تو شاید مولی اس مال عین کو نہ دے اور اسکا فدیہ گران دینا پسند کرے اور شاید فدیہ نہ دے بلکہ اسی کو دینا پسند کرے۔ وجنایات المدبر وان توالت لاتوجب الاقیمة واحدة لانہ لامنع منہ الافی رقبة واحدة ولان دفع القیمة کدفع العبد وذلک لایتکرر فہذا کذلک ویتضاربون بالحصص فیہا وتعتبر قیمتہ لکل واحد فی حال الجنایة علیہ لان المنع فی ہذا الوقت تحقق اور مدبر کے جرائم اگرچہ متوالی واقع ہوں صرف ایک ہی قیمت بذمہ مولی واجب کرتے ہیں اسلیے کہ مولی کی طرف سے روک صرف ایک ہی رقبہ کی واقع ہوئی اور اسلیے کہ قیمت دینا جیسے یہ غلام دیدینا اور چونکہ غلام متکرر نہیں ہو سکتا تو اسکی قیمت بھی متکرر نہوگی۔ پھر جرائم کے مستحقین اس قیمت میں حصہ رسد شریک ہو جاوینگے اور ہر ایک کے واسطے غلام کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اسپر جرم کرنے کے روز تھی کیونکہ روک تو اسی وقت متحقق ہوئی ف۔ پس اگر مدبر نے ایک شخص پر ایسے وقت جرم کیا کہ اسدن غلام مذکور کی قیمت سو روپیہ ہے اگر فروخت ہو سکتا۔ اور دوسرے پر ایسے زمانہ میں جرم کیا کہ اسوقت نرخ ارزان ہونے سے اسکی قیمت پچاس روپیہ ہے اور تیسرے پر ایسے وقت کہ قیمت پچیس روپیہ ہے پھر مولی نے بحکم قاضی جو قیمت ادا کی اسمیں تینوں مستحقین اسی حساب سے شریک ہیں حتی کہ اگر قیمت (۱۷۵) روپیہ دے تو اول ۱۰۰۔ اور دوم ۵۰۔ اور سوم ۲۵۔ پاوے پس کم کی صورت میں اسی حساب سے پاوینگے۔ فافہم۔ قال فان جنی جنایة اخری وقد دفع المولی القیمة الی ولی الاولی بقضاء فلاشیٔ علیہ لانہ مجبور علی الدفع۔ پھر اگر مدبر نے دوسری جنایت کی حالانکہ مولی نے بحکم قاضی پہلے مستحق کو قیمت دیدی تھی تو اب مولی پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ مولی اس قیمت دینے پر مجبور تھا۔ قال وان کان المولی دفع القیمة بغیر قضاء فالولی بالخیار ان شاء اتبع المولی وان شاء اتبع ولی الجنایة وہذا عند ابی حنیفة رح وقالا لاشیٔ علی المولی لانہ حین دفع لم تکن الجنایة الثانیة موجودة فقد دفع کل الحق الی مستحقہ وصار کما اذا دفع بالقضاء۔ اور اگر مولی نے قیمت مذکور اول مستحق جرم کو بدون حکم قاضی دیدی ہو تو دوسرے جرم کے مستحق کو اختیار ہوگا کہ چاہے اپنے حق کے واسطے مولی کا دامنگیر ہو اور چاہے اول مستحق جرم کا دامنگیر ہو اور یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مولی پر کچھ واجب نہیں ہے

Marfat.com

(تو دوم مستحق مولی کا دامنگیر نہیں ہوسکتا) اسواسطے کہ مولی نے جسوقت کہ قیمت مذکور اول مستحق جرم کو دیدی تھی تو دوسرا جرم موجود نہیں تھا پس مولی نے کل حق اسکے مستحق کو پہونچادیا (اور اسمین وہ ماخوذ نہیں ہوسکتا کیونکہ حقدار کو پورا حق ادا کرنا دیانت مین واجب ہے پس وہ دیانۃً دینے پر مجبور تھا) تو ایسا ہوگیا جیسے اسنے قاضی کے حکم سے مستحق اول کو قیمت دیدی **ف** — حالانکہ اس صورت مین بالاتفاق مولی پر کچھ استحقاق نہیں رہتا ہے اسی وجہ سے کہ وہ بحکم قاضی مجبور تھا اسی طرح یہان بھی براہ دیانت مجبور ہے۔ **ولابی حنیفۃ رح ان المولی جان بدفع حق ولی الجنایۃ الثانیۃ طوعاً وولی الاولے ضامن لقبض حقہ ظلما فیتخیر**۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مولی اسوجہ سے خطاوار ہے کہ اسنے مستحق جرم دوم کا حق بطوع ورغبت خود بدون اکراہ واجبار کے مستحق جرم اول کو دیدیا اور مستحق جرم اول بھی اسوجہ سے خطاوار ہے کہ اسنے مستحق جرم دوم کا حق ظلماً وصول کیا تو مستحق جرم دوم کو اختیار ہے کہ ان دونون مین سے جس سے چاہے تاوان لے۔ **وہذا لان الثانیۃ مقارنۃ حکما من وجہ ولہذا یشارک ولی الجنایۃ الاولے ومتاخرۃ حکما من حیث انہ تعتبر قیمتہ یوم الجنایۃ الثانیۃ فی حقہا فجعلت کالمقارنۃ فی حق التضمین لابطالہ ما تعلق بہ من حق ولی الثانیۃ عملا بالشبہین**۔ اور اس بیان کی تحریر یہ ہے کہ جرم ثانیہ حکماً جرم اولی سے ایک راہ سے متصل ہے اور اسی جہت سے جرم ثانیہ کے مستحق کو جرم اولی کے مستحق کے ساتھ مشارکت کا حق ہوتا ہے اور جرم ثانیہ ایک راہ سے جرم اولی سے متاخر ہے اس جہت سے کہ تاوان کی شرکت مین مدبر کی وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو دوسرے جرم کے روز اسکی قیمت تھی تو تاوان کے حق مین ہمنے دوسرے جرم کو اول سے متصل قرار دیا کیونکہ اسنے حق جرم ثانیہ کو مٹادیا ہے تاکہ دونون مشابہتون پر عمل مستحق ہوجاوے۔ **واذا اعتق المولی المدبر وقد جنی جنایات لم تلزمہ الا قیمۃ واحدۃ لان الضمان انما وجب علیہ بالمنع فصار وجود الاعتاق من بعد وعدمہ بمنزلۃ** اور اگر مولی نے مدبر کو آزاد کردیا حالانکہ اسنے چند جنایات کا ارتکاب کیا ہے تو اسپر صرف ایک ہی قیمت لازم ہوگی اسواسطے کہ مولی پر تاوان صرف اسوجہ سے لازم ہوتا ہے کہ اسنے غلام مذکور کو ممنوع کردیا یعنے وہ اس قابل نہین رہا کہ مستحق جرم کے حوالہ کیا جاوے تو تدبیر کے بعد آزاد کرنا اور نہ کرنا دونون برابر ہین **ف** — تو ایک ہی قیمت کا ضامن رہا۔ **وام الولد بمنزلۃ المدبر فی جمیع ما وصفنا لان الاستیلاد مانع من الدفع کالتدبیر واذا اقر المدبر بجنایۃ الخطأ لم یجز اقرارہ ولا یلزمہ بہ شئی عتق اولم یعتق لان موجب جنایۃ الخطأ علی سیدہ واقرارہ بہ لاینفذ علی السید واللہ اعلم**۔ اور ام الولد ان جمیع احکام مین بمنزلہ مدبر کے ہے اسواسطے کہ مدبر کرنا جیسے مجرم کو دینے سے مانع ہے اسی طرح ام ولد بنانا بھی مانع ہے۔ اگر مدبر نے خطائے کسی جرم کے ارتکاب کا اقرار کیا یعنی اسکا جرم بذریعہ گواہون وغیرہ کے ثابت نہین بلکہ صرف اقرار سے ثابت ہوتا ہے تو اُسکا اقرار جائز نہوگا یعنی مولی ضامن نہین ہوسکتا اور اس اقرار کی وجہ سے مدبر پر بھی کچھ لازم نہوگا خواہ وہ آزاد ہوجائے یا نہ اسواسطے کہ جرم خطا کا جرمانہ اُسکے مولی پر واجب ہوتا ہے اور اس جرم خطا کا اقرار مدبر کے واسطے اُسکے مولی پر صحیح نہین ہے واللہ تعالی اعلم

باب غصب العبد والمدبر والصبی والجنایۃ فی ذلک

یہ باب غلام مملوک یا مدبر یا طفل کو غصب کرنے اور اس معاملہ مین جرم کے بیان مین ہے—

یعنی کسی نے دوسرے کا غلام یا مدبر یا طفل غصب کیا اور غاصب کے پاس ان لوگون سے جرم سرزد ہوا یا انپر جرم کیا گیا از قسم زخم وقتل وغیرہ تو اسکے احکام اس باب مین ذکر ہوتے ہین۔ **قال ومن قطع ید عبدہ ثم غصبہ رجل ومات فی**

یدہ من القطع فعلیہ قیمۃ اقطع وان کان المولی قطع یدہ فی ید الغاصب فمات من ذلک فی ید الغاصب لاشئ علیہ والفرق ان الغصب قاطع للسرایۃ لانہ سبب الملک کالبیع فیصیر کانہ ہلک بآفۃ سماویۃ فتجب قیمتہ اقطع ولم یوجد القاطع فی الفصل الثانی فکانت السرایۃ مضافۃ الی البدایۃ فصار المولی متلفا فیصیر مستردا کیف وانہ استولی علیہ وہو استرداد فیبرأ الغاصب عن الضمان۔ اگر ایک شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اس غلام کو ایک شخص نے غصب کر لیا پس اُسکے قبضہ میں ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے مرگیا تو غاصب پر ہاتھ کٹے ہوئے غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر مولی نے غاصب کے قبضہ میں اس غلام کا ہاتھ کاٹا ہو پس وہ ہاتھ کٹنے کی وجہ سے غاصب کے قبضہ میں مرگیا تو غاصب پر کچھ نہیں واجب ہے اور دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں غصب نے زخم ساری ہونے کا حکم منقطع کر دیا کیونکہ غصب بھی مانند بیع کے ملکیت کا سبب ہے تو ایسا ہوگیا جیسے کسی آسمانی آفت سے مرگیا تو غاصب پر اُسکی قیمت واجب ہوگی مگر اس حساب سے کہ اُسکا ہاتھ کٹا ہوا ہے۔ اور دوسری صورت میں حکم سرایت منقطع کرنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی تو سرایت کی نسبت بجانب بدایت رہی یعنے جہاں سے زخم کی ابتداء ہوئی تھی اُسی کے ساتھ سرایت کا حکم متعلق رہا اور چونکہ بدایت اُسکے مولی کی جانب سے تھی تو سرایت کا بھی یہی حکم رہا کہ گویا مولی نے اُسکو مار ڈالا پس مولی تلف کرنے والا ہوا تو غلام کو غاصب سے پھیرنے والا بھی ہوا اور کیونکر پھیرنے والا نہو گا حالانکہ مولی اپنے غلام پر مستولی ہوگیا تھا یعنی جبھی اُسکا ہاتھ کاٹا اور مستولی ہونا ہی پھیر لینا ہے پس غاصب اُسکے تاوان سے بری ہو جائیگا۔ قال واذا غصب العبد المحجور علیہ عبدا محجورا علیہ فمات فی یدہ فہو ضامن لان المحجور علیہ مواخذ بافعالہ۔ اگر ایک غلام محجور نے دوسرے غلام محجور کو غصب کیا پس مغصوب اُسکے قبضہ میں مرگیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ محجور اپنے افعال کی وجہ سے ماخوذ ہوتا ہے۔ قال ومن غصب مدبرا فجنی عندہ جنایۃ ثم ردہ علی المولی فجنی عندہ جنایۃ اخری فعلی المولی قیمتہ بینہما نصفان لان المولی بالتدبیر السابق اعجز نفسہ عن الدفع من غیر ان یصیر مختارا للفداء فیصیر متلفا حق اولیاء الجنایۃ اذ حقہم فیہ ولم یمنع الا رقبۃ واحدۃ فلا یزاد علی قیمتہا فتکون بین ولیی الجنایتین نصفین لاستوائہما فی الموجب۔ اگر کسی نے دوسرے کا غلام مدبر غصب کر لیا پس اُس غلام نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا پھر غاصب نے اُسکو مولے کے پاس واپس کیا پس اُسنے مولی کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولی پر مدبر کی ایک قیمت واجب ہوگی جو دونوں جرموں کے مستحقین کے درمیان نصفا نصف ہوگی اسواسطے کہ مولی نے پہلی مدبر کرکے غلام مجرم کو دینے سے عاجز کر لیا بدون اسکے کہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے تو مولی اس حرکت سے مستحقین جرم کا حق مٹانے والا ہوگیا اسواسطے کہ مستحقین جرم کا حق اسی غلام کی گردن میں تھا۔ پھر چونکہ مولی نے صرف ایک ہی رقبہ کو ممنوع کیا ہے پس ایک قیمت سے زیادہ کا ضامن نہوگا اور یہی قیمت دونوں مستحقین جرم کے درمیان نصفا نصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں ف۔ بحالیکہ اس صورت میں دونوں اولیاء جنایت کے واسطے مولی ضامن ہوا حالانکہ ایک جرم غاصب کے پاس سرزد ہوا تھا پس اول مولی ضامن ہوا پھر غاصب سے بقدر اُسکے جرم کے واپس لیگا چنانچہ فرمایا۔ قال ویرجع المولی بنصف قیمتہ علی الغاصب لانہ استحق نصف البدل بسبب کان فی ید الغاصب فصار کما اذا استحق نصف العبد بہذا السبب۔ اور مولی اس غلام کی نصف قیمت کو غاصب سے واپس لیگا کیونکہ مولی سے نصف عوض ایسے سبب سے لیا گیا جو غاصب کے پاس پایا گیا تھا تو ایسا ہوگیا جیسے آدھا غلام اس سبب سے استحقاق میں لے لیا گیا ف۔ پس مولی نصف قیمت اس غاصب سے واپس

ہوگا لیکن یہ نصف بھی اُسکو جرم اول کے مستحق کو دینی پڑیگی - قال ویدفعه الی ولی الجنایة الاولی ثم یرجع بذلک
علی الغاصب وهذا عند ابی حنیفة رح وابی یوسف رح وقال محمد یرجع بنصف قیمته فیسلم له لان الذی
یرجع به المولی علی الغاصب عوض ما سلم لولی الجنایة الاولی فلا یدفعه الیه کیلا یؤدی الی اجتماع البدل
والمبدل فی ملک رجل واحد وکیلا یتکرر الاستحقاق ولهما ان حق الاول فی جمیع القیمة لانه حین
جنی فی حقه لا یزاحمه احد وانما انتقص باعتبار مزاحمة الثانی فاذا وجد شیئا من بدل العبد فی
ید المالک فارغا یاخذه لیتم حقه فاذا اخذه منه یرجع المولی بما اخذه علی الغاصب لانه استحق من یده
بسبب کان فی ید الغاصب - پھر مولی نے جو نصف قیمت کہ غاصب سے لی ہے وہ جرم اول کے مستحق کو دیدیگا پھر
اسی قدر غاصب سے واپس لیگا اور یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد (والائمہ ثلاثہ رح ع) کے نزدیک
مولی اُسکے غاصب سے فقط نصف قیمت لیگا اور وہ مولی ہی کے واسطے سلم رہیگی اسواسطے کہ غاصب سے مولی نے
جو نصف قیمت واپس لی وہ بعوض اُسکے ہے جو مولی نے جرم اول کے مستحق کو دی تھی یعنی اُس معوض کا یہ عوض ہے تو اب
مولی اس عوض کو بھی جرم اول کے مستحق کو نہیں دیگا تاکہ ایک ہی شخص کی ملکیت میں بدل و مبدل دونوں جمع نہوں
اور تاکہ مولی پر جرم اول کے مستحق کا استحقاق مکرر نہو جاوے - اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جرم اول کا
استحقاق اس غلام کی پوری قیمت میں تھا کیونکہ غلام نے جب اول پر جرم کیا تو اُسوقت اُسکے استحقاق کے ساتھ کوئی
مزاحم نہ تھا یعنی اُسکا حق پوری قیمت تھا پھر اس سے گھٹکر نصف قیمت رہجانا اسی جہت سے پیدا ہوا کہ جرم دوم کا
مستحق اسکا مزاحم ہوگیا پس مستحق جرم اول جب اُس غلام کے عوض میں سے کوئی چیز اسکے مولی کے قبضہ میں ہر استحقاق
سے فارغ پاویگا یعنی جرم دوم کے استحقاق سے فارغ پاویگا تو اُسکو لے لیگا تاکہ اُسکا حق پورا ہو جائے پس جب جرم
اول کے مستحق نے مولی سے وہ نصف قیمت لے لی جو اُسنے غاصب سے پائی تھی تو مولی بجائے اسکے دوبارہ غاصب
سے نصف قیمت وصول کریگا کیونکہ مولی کے ہاتھ سے اسکا نکل جانا ایسے سبب سے واقع ہوا جو غاصب کے قبضہ میں
پایا گیا تھا - قال وان کان جنی عند المولی فغصبه رجل فجنی عنده جنایة اخری فعلی المولی قیمته بینهما
نصفان ویرجع بنصف القیمة علی الغاصب لما بینا فی الفصل الاول غیر ان استحقاق النصف
حصل بالجنایة الثانیة اذ کانت هی فی ید الغاصب فیدفعه الی ولی الجنایة الاولی ولا یرجع به علی
الغاصب وهذا بالاجماع ثم وضع المسالة فی العبد فقال ومن غصب عبدا فجنی فی یده ثم رده فجنی
جنایة اخری فان المولی یدفعه الی ولی الجنایتین ثم یرجع علی الغاصب بنصف القیمة فیدفعه الی
الاول ویرجع به علی الغاصب وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح یرجع بنصف القیمة
فیسلم له وان جنی عند المولی ثم غصبه فجنی فی یده دفعه المولی نصفین ویرجع بنصف قیمته فیدفعه
الی الاول ولا یرجع به والجواب فی العبد کالجواب فی المدبر فی جمیع ما ذکرنا الا ان فی هذا الفصل یدفع
المولی العبد وفی الاول یدفع القیمة - اور اگر غلام مدبر نے مولی کے پاس جرم کیا پھر ایک شخص نے مولی کے پاس
سے اسکو غصب کر لیا پھر اسنے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولی پر اسکی قیمت واجب ہوگی جو دونوں جرموں کے
مستحقوں کے درمیان نصفا نصف ہوگی پھر مولی نصف قیمت کو غاصب سے واپس لیگا کیونکہ اسکا باعث وہ ہے جو غاصب
کے پاس پیدا ہوا تھا جیسا کہ ہمنے پہلی صورت میں بیان کیا لیکن اتنی بات ہے کہ اس نصف کا استحقاق بوجہ جرم دوم کے پیدا
ہوا اور جرم دوم کا وجود غاصب کے قبضہ میں ہوا تھا پس اس صورت میں بالاجماع یہ حکم ہے کہ مولی اس نصف قیمت کو لیکر جرم

اول کے مستحق کو دیدے پھر دوبارہ اسکو غاصب سے نہین لیگا - پھر جاننا چاہیئے کہ کتاب مین مسئلہ مدبر کے بعد محض غلام
کا مسئلہ اس طور پر بیان فرمایا کہ اگر ایک شخص نے ایک غلام غصب کیا پس اُسنے غاصب کے قبضہ مین جرم کیا پھر غاصب
نے اُسکو مولی کے قبضہ مین واپس دیا پھر اُسنے مولی کے پاس دوسرا جرم کیا تو اس غلام محض کے حق مین حکم یہ ہو کہ مولی
اسکو دونون جرمون کے مستحقین کو دیدے پھر غاصب سے اسکی نصف قیمت لیکر جرم اول کے مستحق کو دیدے پھر
دوبارہ غاصب سے نصف قیمت واپس لے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے فرمایا کہ غاصب
سے فقط نصف قیمت لے کہ وہ مولی ہی کے واسطے سالم رہیگی - اور اگر محض غلام نے مولی کے پاس جرم کیا پھر اُسکو کسی
نے غصب کیا پس اُسنے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولی اس غلام کو دونون جرمون کے مستحقین کو نصفا نصف
دیدے پھر غاصب سے اسکی نصف قیمت لیکر جرم اول کے مستحق کو دیدے پھر دوبارہ غاصب سے نہین لے سکتا ہو
اور واضح ہو کہ غلام کی صورت مین جو حکم مذکور ہوا مدبر کی صورت مین بھی جمیع وجوہ مین یہی حکم ہو سوائے اسقدر فرق
کے کہ غلام کی صورت مین مولے اس غلام کو دے سکتا ہو اور مدبر کی صورت مین اُسکی قیمت دیگا - قال ومن
غصب مدبرا فجنی عنده جنایة ثم رده علی المولی ثم غصبه ثم جنی عنده جنایة فعلی المولی قیمته بینهما
نصفان لانه منع رقبة واحدة بالتدبیر فتجب علیه قیمة واحدة ثم یرجع بقیمته علی الغاصب لان
الجنایتین کانتا فی ید الغاصب فیدفع نصفها الی الاول لانه استحق کل القیمة لان عند وجود
الجنایة علیه لاحق لغیره وانما انتقص بحکم المزاحمة من بعد - اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کر لیا اور اُسنے
غاصب کے پاس کوئی جرم کیا پھر غاصب نے اُسکو مولی کے پاس واپس کیا پھر دوبارہ مولی کے پاس سے غصب
کر لیا پھر اُسنے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو پہلے پر اس مدبر کی پوری قیمت ہر دو جرم کے مستحقین کے درمیان
نصفا نصف واجب ہوگی کیونکہ اُسنے مدبر کے رقبہ واحدہ کو ممنوع کر دیا تو اُسپر ایک ہی قیمت واجب ہوگی پھر مولے
اس کل قیمت کو غاصب سے واپس لیگا اسواسطے کہ غاصب ہی کے قبضہ مین دونون جرم واقع ہوئے ہین پس
اس کل قیمت مین سے نصف قیمت جرم اول کے مستحق کو دیدیگا اسواسطے کہ مستحق اول پوری قیمت کا مستحق ہوا تھا
کیونکہ جس وقت اُسپر جرم واقع ہوا تھا اُسوقت کوئی دوسرا حقدار نہ تھا پھر اسکے بعد دوسرا جرم واقع ہونے سے بوجہ
مزاحمت کے مستحق اول کا حق گھٹ گیا - قال ویرجع به علی الغاصب لان الاستحقاق لسبب کان فی
یده ویسلم له ولا یدفعه الی ولی الجنایة الاولی ولا الی ولی الجنایة الثانیة لانه لاحق له الا فی النصف
لسبق حقه الاول وقد وصل ذلک الیه ثم قیل هذه المسألة علی الاختلاف کالاولی وقیل علی
الاتفاق والفرق لمحمد ان فی الاولی الذی یرجع به عوض عما سلم لولی الجنایة الاولی لان الجنایة
الثانیة کانت فی ید المالک فلو دفع الیه ثانیا یتکرر الاستحقاق اما فی هذه المسألة فیمکن ان یجعل
عوضا عن الجنایة الثانیة لحصولها فی ید الغاصب فلا یؤدی الی ما ذکرناه - پھر غاصب سے پوری
لیگا اُسمین سے نصف جو مولی نے مستحق جرم اول کو دی ہو یہ دوبارہ غاصب سے واپس لیگا کیونکہ مستحق جرم اول
کا استحقاق ایسے سبب سے ہوا جو غاصب کے قبضہ مین پایا گیا پس جب دوبارہ اُسنے نصف قیمت واپس لی تو یہ
مولی کے واسطے سالم رہیگی اور مولی اسکو مستحق جرم اول یا جرم دوم کسی کو نہین دیگا کیونکہ مستحق جرم دوم کا استحقاق
صرف نصف قیمت مین تھا کیونکہ مستحق اول کا استحقاق سابق تھا اور نصف قیمت اُسکو پہونچ چکی - پھر کہا گیا کہ
اس مسئلہ مین بھی مثل مسئلہ سابق کے امام محمد کا اختلاف ہو اور کہا گیا کہ نہین بلکہ اس مسئلہ مین سب کا اتفاق ہو

Marfat.com

(بعض نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ن۔) پس امام محمدؒ کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ اول مسئلہ مین جو کچھ مولی نے غاصب سے
واپس لیا تھا وہ اُس مال کا عوض تھا جو اُسنے مستحق جرم اول کو ادا کیا تھا کیونکہ مسئلہ اول مین دوسرا جرم تو مالک کے
قبضہ مین واقع ہوا تھا پس اگر دوبارہ اُسکو دیتا تو مکرر استحقاق لازم آتا۔ اس مسئلہ مین یہ امر ممکن ہے کہ جو کچھ اُسنے
غاصب سے لیا وہ جرم دوم کا عوض قرار دیا جائے کیونکہ دوسرا جرم بھی غاصب کے قبضہ مین واقع ہوا ہے تو استحقاق کا
مکرر ہونا لازم نہین آتا ہے۔ قال ومن غصب صبیا حرا فمات فی یدہ فجاۃ او بحمی فلیس علیہ شیء وان مات من
صاعقۃ او نہشۃ حیۃ فعلی عاقلۃ الغاصب الدیۃ وہذا استحسان والقیاس ان لا یضمن فی الوجہین وہو قول زفر و
الشافعیؒ لان الغصب فی الحر لا یتحقق الا یری انہ لو کان مکاتبا صغیرا لا یضمن مع انہ حر یدا فاذا کان الصغیر حرا
رقبۃ ویدا اولی وجہ الاستحسان انہ لا یضمن بالغصب ولکن یضمن بالاتلاف وہذا اتلاف تسبیبا لانہ نقلہ الی ارض
مسبعۃ او الی مکان الصواعق وہذا لان الصواعق والحیات والسباع لا تکون فی کل مکان فاذا نقلہ الیہ وہو متعد
فیہ وقد ازال حفظ الولی فیضاف الیہ لان شرط العلۃ ینزل منزلۃ العلۃ اذا کان تعدیا کالحفر فی الطریق بخلاف الموت
فجاۃ او بحمی لان ذلک لا یختلف باختلاف الاماکن حتی لو نقلہ الی موضع یغلب فیہ الحمی والامراض نقول
بانہ یضمن فتجب الدیۃ علی العاقلۃ لکونہ قتلا تسبیبا۔ اگر کسی نے ایک طفل آزاد کو غصب کیا پس وہ اُسکے قبضہ مین
ناگہانی موت سے مرگیا یا بخار سے مرگیا تو غاصب پر کچھ واجب نہوگا اور اگر وہ بجلی گرنے سے یا سانپ کاٹنے سے مرا تو
غاصب کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ دونون صورتون مین ضامن
نہو اور یہی قول زفرؒ و شافعیؒ (و مالک و احمد) ہے اسواسطے کہ آزاد کی صورت مین غصب متحقق نہین ہوسکتا کیا نہین دیکھتے ہو
کہ اگر وہ مکاتب صغیر ہوتا تو غاصب ضامن نہ تھا باوجودیکہ مکاتب صرف اپنے ہاتھ کی راہ سے آزاد ہوتا ہے یعنی اپنی کمائی
مین آزاد ہوتا ہے پس جو صغیر کہ گردن و ہاتھ دونون طرح سے آزاد ہے اُسکا غاصب بدرجہ اولی ضامن نہوگا۔ استحسان کی
دلیل یہ ہے کہ وہ غصب کی وجہ سے ضامن نہین ہوا بلکہ تلف کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا اور غاصب کا فعل اُسکے تلف
کرنے مین سبب انگیزی ہے اسواسطے کہ وہ طفل مذکور کو ایسی جگہ لے گیا کہ جہان سانپ و درندون کی کثرت ہے یا بجلیان
گرنے کی کثرت ہے اور بات یہ ہے کہ بجلیان و سانپ اور درندے ہر جگہ نہین ہوتے ہین تو حفاظت ممکن تھی پس جب
غاصب اس طفل کو ایسی جگہ منتقل کر لایا اور وہ اپنے فعل مین متعدی ہے اور اُسنے ولی کی حفاظت بھی کھو دی تو یہ ضرر
اسی غاصب کی جانب مضاف ہوگا (اور موت کی علت اگرچہ بجلی یا سانپ ہے اور غاصب کا فعل صرف شرط ہے لیکن
بمنزلہ علت قرار پایا) کیونکہ علت کی شرط بھی جب بطور ظلم ہو تو بمنزلہ علت قرار دیجاتی ہے جیسے راہ مین کنوان کھودنے
سے ضامن ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے اگر یہ لڑکا فجاۃ یا بخار سے مرگیا تو اسوجہ سے ضامن نہین ہوتا کہ یہ سبب جگہون کے
مختلف ہونے سے مختلف نہین ہوتا ہے حتی کہ اگر طفل کو ایسی جگہ منتقل کرے جہان بخار یا امراض کی کثرت ہے تو بھی ہم
کہتے ہین کہ وہ ضامن ہوگا پھر چونکہ یہ سبب انگیزی کے ذریعہ سے قتل ہے یعنی اپنے ہاتھ سے مرتکب قتل نہین ہوا ہے لہذا
دیت اُسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ قال واذا اودع صبی عبدا فقتلہ فعلی عاقلتہ الدیۃ وان اودع
طعاما فاکلہ لم یضمن وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ وقال ابو یوسفؒ والشافعیؒ یضمن فی الوجہین جمیعا
وعلی ہذا اذا اودع العبد المحجور علیہ مالا فاستہلکہ لا یؤاخذ بالضمان فی الحال عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ ویؤاخذ
بہ بعد العتق وعند ابی یوسف والشافعیؒ یؤاخذ بہ فی الحال وعلی ہذا الخلاف الاقراض والاعارۃ فی
العبد والصبی وقال محمدؒ فی الاصل وفی الجامع الصغیر صبی قد عقل وفی الجامع الکبیر وضع المسألۃ فی صبی

Marfat.com

ابن اثنی عشرة سنة وهذا يدل على ان غير العاقل يضمن بالاتفاق لان التسليط غير معتبر وفعله معتبر ولهما انه اتلف مالا متقوما معصوما حقا لمالكه فيجب عليه الضمان كما اذا كانت الوديعة عبدا وكما اذا اتلفه غير الصبي في يد الصبي المودع - اگر کسی نے ایک طفل کے پاس اپنا غلام ودیعت رکھا پس طفل مذکور نے اس غلام کو قتل کر ڈالا تو طفل کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی (خواہ قتل عمد ہو یا خطأ ہو اسواسطے کہ اطفال کے جرائم عمدی بھی بوجہ نقص عقل کے خطا ہوتے ہیں) اور اگر طفل مذکور کے پاس طعام ودیعت رکھا گیا پس اسنے کھا لیا تو ضامن نہوگا - اور یہ امام ابوحنیفہ رح ومحمد رح کا قول ہے اور امام ابویوسف و شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا - (اور یہی قول امام مالک و احمد ہے ع) اور علی ہذا اگر کسی غلام محجور کے پاس مال ودیعت رکھا گیا پس اسنے تلف کر ڈالا تو امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک وہ فی الحال ماخوذ نہوگا اور بعد آزادی کے ماخوذ ہوگا (بشرطیکہ غلام محجور بالغ ہو) اور امام ابویوسف و شافعی رح کے نزدیک وہ فی الحال ماخوذ ہوگا - و علی ہذا اگر طفل یا غلام کو قرض دیا یا اسکو کوئی چیز عاریت دی پس اسنے تلف کر ڈالی تو اسمیں بھی ایسا ہی اختلاف جاری ہے (اور واضح ہو کہ اختلاف مذکور طفل عاقل میں ہے یا غیر عاقل میں ہے پس اظہر یہ کہ طفل عاقل میں ہے) امام محمد رح نے اصل و جامع صغیر میں یہ قید لگائی کہ طفل ایسا ہو کہ اسکو سمجھ آگئی ہے اور جامع کبیر میں بارہ برس کی عمر والے طفل میں مسئلہ موضوع کیا - اور یہ دلیل ہے کہ طفل غیر عاقل بالاتفاق ضامن ہوگا اسواسطے کہ مالک غلام یا طعام وغیرہ کی طرف سے مسلط کرنا معتبر نہیں اور طفل کا فعل معتبر ہے (تو وہ ضامن ہوگا - یوں ہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے لیکن صدر الاسلام و قاضی خان و تمرتاشی نے اسکے خلاف یوں کہا کہ اختلاف مذکور ایسی صورت میں کہ طفل عاقل ہو اور اگر طفل غیر عاقل ہو تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا - کذا فی العینی) امام ابویوسف و شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ اس طفل واسکے مانند غلام محجور نے ایسا مال طعام وغیرہ تلف کیا جو قیمتی محترم و اپنے مالک کا حق ہے تو اسکا تلف ضامن ہوا جیسے غلام ودیعت کی صورت میں ضامن ہوتا ہے اور جیسے طعام مذکور کو طفل مستودع کے قبضہ میں کسی اجنبی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہوتا ہے ف - کیونکہ اس امر میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر طفل مذکور کے پاس مال طعام وغیرہ کسی اجنبی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہے جیسے اگر طفل مستودع نے غلام ودیعت تلف کیا تو ضامن ہوتا ہے - ولابي حنيفة ومحمد رح انه اتلف مالا غير معصوم فلا يجب الضمان كما اذا اتلفه باذنه ورضاه وهذا لان العصمة تثبت حقا له وقد فوتها على نفسه حيث وضع المال في يد مانعة فلا تبقى مستحقا للنظر الا اذا اقام غيره مقام نفسه في الحفظ ولا اقامة ههنا لانه لا ولاية له على الصبي ولا للصبي على نفسه بخلاف البالغ والماذون له لان لهما ولاية على انفسهما وبخلاف ما اذا كانت الوديعة عبدا لان عصمته لحقه اذ هو مبقى على اصل الحرية في حق الدم وبخلاف ما اذا اتلفه غير الصبي في يد الصبي لانه سقطت العصمة بالاضافة الى الصبي الذي وضع في يده المال دون غيره - اور امام ابوحنیفہ ومحمد رح کی دلیل یہ ہے کہ طفل مذکور نے مال غیر معصوم کو تلف کیا تو اسپر ضمان واجب نہوگی جیسے صاحب مال کی اجازت و رضامندی سے تلف کرتا تو ضمان واجب نہ تھی اور اسکی تحریر یہ ہے کہ یہ مال اسوجہ سے غیر معصوم تھا کہ اُسکی عصمت صرف مالک کے حق کی وجہ سے ثابت کی گئی تھی یعنے جملہ اموال درحقیقت ملک الٰہی ہیں اور سب لوگ بھی اسی کے بندے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے سب چیزیں انھیں بندوں کے انتفاع کے واسطے پیدا فرمائیں لیکن اگر ایک ہی حالت میں ایک چیز سے سب کو انتفاع کا اختیار دیا جائے تو انتظام مختل باہم فساد برپا ہو لہٰذا مباحات میں جسکا قبضہ سابق ہو اُسکے واسطے حق عصمت ثابت ہو جاتا ہے یعنی یہ چیز اُسکی ملک محترم قرار دیجاتی ہے پس یہاں بھی احترام بوجہ حق مالک

تھا حالانکہ مالک نے یہ احترام خود کھو دیا جبکہ اُسنے یہ مال ایسے قبضہ مین رکھا جو مجور و ممنوع ہی تو مالک اس لائق نہ رہا کہ شرع اُسکا حق ملحوظ رکھے لیکن اگر یہ مالک نے حفاظت کے بارہ مین بجاے اپنے دوسرا شخص قائم کیا تو اُسکا حق ملحوظ رہیگا مگر یہان اُسنے کوئی ایسا شخص قائم نہین کیا ہی کیونکہ طفل پر اسکو کوئی ولایت حاصل نہین ہی تاکہ طفل پر حفاظت لازم ہو بلکہ طفل کو اپنی ذات پر ولایت نہین ہی تاکہ اُسکا التزام درست ہوتا بخلاف بالغ و غلام ماذون کے کہ ان دونون کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہوتی ہی اور بخلاف مال کے اگر طفل کے پاس ودیعت مین کوئی غلام ہو تو طفل مذکور اُسکے قتل کرنے مین ضامن ہوتا ہی کیونکہ غلام کی عصمت اپنی ذاتی حق کی وجہ سے ثابت ہی کیونکہ خون کے بارہ مین وہ اصلی آزادی پر باقی رہتا ہی اور بخلاف اسکے اگر طفل کے قبضہ مین سواے طفل کے دوسرے نے تلف کیا تو وہ اسوجہ سے ضامن ہوتا ہی کہ مال کی عصمت صرف اس طفل کے لحاظ سے ساقط تھی جسکے قبضہ مین مالک نے ودیعت دیا تھا اور غیر کے لحاظ سے ساقط نہین ہی **ف** تو غیر اسکے تلف کرنے سے ضامن ہوگا اگرچہ طفل ہو۔ قال و

ان استهلك مالا ضمن يريد به من غير ايداع لان الصبي يؤاخذ بافعاله وصحة القصد لا معتبر بها في حقوق العباد والله اعلم بالصواب۔ اور اگر طفل نے کسی کا مال تلف کر دیا تو ضامن ہوگا۔ مراد یہ کہ بغیر ودیعت رکھنے کے تلف کر دیا یعنی مالک مال نے اُسکے پاس ودیعت نہین رکھا تھا بلکہ بغیر ودیعت رکھنے کے طفل نے اُسکا مال تلف کر دیا تو ضامن ہوگا اس دلیل سے کہ طفل اپنے افعال مین ماخوذ ہوتا ہی۔ رہا یہ امر کہ طفل کا قصد صحیح نہین ہوتا تو بندون کے حقوق مین اسکا اعتبار نہین ہی واللہ تعالی اعلم بالصواب

باب القسامة

یہ باب قسامت کے بیان مین ہی

مراد یہ کہ قسم لینے کا بیان ہی اور شرع مین اسکی تفسیر یہ ہی کہ جس محلہ یا مکان مین ایسا مقتول پایا جاے جسکا قاتل معلوم نہین ہوتا حالانکہ اُسمین گلا گھوٹنے یا ضرب یا جراحت کا اثر موجود ہی تو اس مقام کے پچاس آدمیون سے قسم لیجاوے اسطرح کہ ہر ایک قسم کھائے کہ واللہ مین نے اسکو قتل نہین کیا اور نہ مجھے اسکا قاتل معلوم ہی اور شرط یہ ہی کہ مقسم بالغ عاقل آزاد ہو اور میت بکیفیت مذکورہ موجود ہو اور پچاس قسم کی تکمیل ہو پس اگر یہ تعداد نہ پہنچے تو موجودین سے مکرر قسم لیجائیگی یہان تک کہ پچاس کی تکمیل ہو اور اسکا حکم یہ ہی کہ بعد قسم کے دیت کا حکم دیا جاے تاکہ خون رائگان ہونے سے محفوظ رہین اور اکثر علماء کے نزدیک عورتین اس قسامت مین داخل نہین ہوتی ہین۔ مجع ع۔ قال

واذا وجد القتيل في محلة ولا يعلم من قتله استحلف خمسون رجلا منهم يتخيرهم الولي بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا وقال الشافعي رح اذا كان هناك لوث استحلف الاولياء خمسين يمينا ويقضي لهم بالدية على المدعى عليه عمدا كانت الدعوى او خطأ وقال مالك رح يقضي بالقود اذا كانت الدعوى في القتل العمد وهو احد قولي الشافعي رح واللوث عندهما ان يكون هناك علامة القتل على واحد بعينه او ظاهر يشهد للمدعي من عداوة ظاهرة او شهادة عدل او جماعة غير عدول ان اهل المحلة قتلوه وان لم يكن الظاهر شاهدا له ومذهبه مثل مذهبنا غير انه لا يكرر اليمين بل يردها على الولي فان حلفوا لا دية عليهم للشافعي رح في البداية بيمين الولي قوله عليه السلام للاولياء فيقسم منكم خمسون انهم قتلوه ولان اليمين تجب على من يشهد له الظاهر ولهذا تجب على صاحب اليد فاذا كان الظاهر شاهدا للولي يبدأ بيمينه

ورد الیمین علی المدعی اصل لہ کما فی النکول غیر ان ہذہ دلالۃ فیہا نوع شبہۃ والقصاص لا یجامعہا
والمال یجب معہا فلہذا وجبت الدیۃ۔ اگر کسی محلہ مین ایک شخص مقتول پایا جاوے اور یہ معلوم نہین ہوتا کہ
کسنے اسکو قتل کیا ہے تو ولی مقتول اس محلہ والون مین سے پچاس آدمی چھانٹے جنسے قسم لیجائیگی کہ واللہ ہمنے
اسکو قتل نہین کیا اور نہ ہم اسکا قاتل جانتے ہین اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر وہان کوئی لوث ہو یعنی ایسا قرینہ ہو
جس سے ولمین صدق مدعی ظاہر ہو تو اولیاء مقتول سے پچاس قسمین لیجاوین اور انکے واسطے مدعا علیہ پر دیت کا
حکم دیا جاوے خواہ دعوی قتل عمد ہو یا دعوی قتل خطاء۔ اور امام مالک نے فرمایا کہ اگر دعوی قتل عمد ہو تو مدعا علیہ پر
قصاص کا حکم دیا جائیگا اور یہی امام شافعی کے دو قول مین سے ایک قول ہے اور امام مالک و شافعی کے نزدیک لوث
کے یہ معنی ہین کہ وہان کسی خاص شخص پر علامت قتل پائی جاوے یعنی مثلاً اسکی تلوار خون آلودہ یا جامہ خون آلودہ
ہو یا ظاہر حال اس مدعی کے واسطے شاہد ہو مثلاً مدعا علیہ اور مقتول مین عداوت ظاہرا ہو یا ایک شخص عادل
گواہی دے یا غیر عادلون کی ایک جماعت گواہ ہو کہ اہل محلہ نے اسکو قتل کیا ہے پھر اگر ظاہر حال اس مدعی کے
واسطے شاہد نہو تو مذہب شافعی مثل ہمارے مذہب کے ہے صرف اتنا فرق ہے کہ انکے نزدیک قسم مکرر نہین لیجائیگی
بلکہ ولی کی جانب پھیری جائیگی پھر اگر اہل محلہ قسم کھاگئے تو انپر دیت واجب نہوگی۔ ولی سے قسم شروع کرنے
کے بارہ مین امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اولیاء مقتول سے فرمایا پھر تم مین سے
پچاس آدمی قسم کھائین کہ تمھارے مقتول کو یہودیون نے قتل کیا ہے ف ـــــ اور واقعہ یہ ہوا کہ خیبر
کے گڑھون مین سے ایک گڑھے مین عبد اللہ بن سہل بن زید کو محیصۃ بن مسعود بن زید نے مقتول پاکر دفن
کیا پھر وہان سے مدینہ مین آکر مع حویصۃ بن مسعود و عبد الرحمن بن سہل کے جناب رسالت آب صلی اللہ علیہ
وسلم کے حضور مین آکر عبد اللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا پس آپ نے فرمایا کہ تم پچاس قسمین کھاؤ گے
اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہوگے تو انھون نے عرض کیا کہ ہم کیونکر قسم کھائین حالانکہ ہم حاضر نہین تھے پس
فرمایا کہ پھر یہود پچاس قسمین کھاکر تمسے برارت کر لینگے انھون نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہین ہین اور ہم قوم کفار کی قسمین
کیونکر قبول کرین پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو صدقات کے اونٹون مین سے سو اونٹ فدیہ دیے رواہ الائمۃ
الستۃ۔ ت ع۔ پس یمین اولیاء مقتول کی تقدیم ہے۔ اور اس دلیل سے کہ قسم اس شخص پر واجب ہوتی ہے کہ جسکے
واسطے ظاہر حال شاہد ہو لہذا دعوی عین مین قابض پر قسم واجب ہوتی ہے پس جب ظاہر حال ولی مقتول کے واسطے
شاہد ہو تو اسی سے قسم شروع کیجائیگی۔ اور رہا مدعی پر قسم پھیرنا تو یہ امام شافعی کے واسطے ایک اصل ہے جیسے مدعا علیہ
کے انکار قسم کی صورت مین مذکور ہوا۔ لیکن واضح ہو کہ قسمون کی دلالت مین ایک طرح کا شبہہ ہے اور شبہہ کے ساتھ
قصاص واجب نہین ہوتا ہے مگر مال واجب ہوتا ہے لہذا یہان دیت واجب ہوئی۔ ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر وفی روایۃ علی المدعی علیہ وروی سعید بن المسیب رح ان النبی
علیہ السلام بدأ بالیہود بالقسامۃ وجعل الدیۃ علیہم لوجود القتیل بین اظہرہم ولان الیمین حجۃ للدفع
دون الاستحقاق وحاجۃ الولی الی الاستحقاق ولہذا لا یستحق بیمینہ المال المبتذل فاولی ان
لا یستحق بہ النفس المحترمۃ وقولہ تخیرہم الولی اشارۃ الی ان خیار تعیین الخمسین الی الولی لان الیمین
حقہ والظاہر انہ یختار من یتہمہ بالقتل او صالحی اہل المحلۃ لما ان تحرزہم عن الیمین الکاذبۃ ابلغ التحرز
فیظہر القاتل وفائدۃ الیمین النکول فان کانوا لا یباشرون ویعلمون یفید یمین الصالح علی العلم

بالبلغ مما يفيد يمين الطالح ولو اختاروا اعمى او محدودا في قذف جاز لانه يمين وليس بشهادة - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گواہ مدعی پر ہین اور قسم اُس شخص پر جو انکار کرے اور ایک روایت مین قسم مدعا علیہ پر ہے - رواہ الترمذی وغیرہ - اور سعید بن مسیب سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن سہل کے واقعہ مین پہلے یہود سے قسامت شروع کی اور انھین پر دیت رکھی کیونکہ مقتول انھین کے درمیان پایا گیا تھا (رواہ البزار القاری) اور اس دلیل سے کہ قسم تو دفعیہ کی حجت ہے اور استحقاق کی حجت نہین ہے حالانکہ ولی مقتول کو استحقاق دیت کی ضرورت ہے تو اُسکی قسم مفید نہوگی اسی وجہ سے حقیر مال کے دعوی مین مدعی اپنی قسم کی وجہ سے مال کا مستحق نہین ہوتا ہے پس بدرجہ اولی نفس محترم کا مستحق نہوگا - پھر واضح ہو کہ شیخ مصنف نے جو لکھا کہ ان پچاس آدمیوں کو ولی چھانٹیگا اسمین اشارہ ہے کہ ان آدمیوں کے معین کرنے کا اختیار ولی کو ہے اسواسطے کہ قسم اُسی کا حق ہے اور ظاہر ہے وہ ایسے لوگون کو چھانٹیگا جنپر قتل کا اتہام و گمان ہو یا اہل محلہ مین سے صالحین کو چھانٹیگا کیونکہ یہ لوگ جھوٹی قسم سے بدرجۂ کامل احتراز کرینگے تو قاتل ظاہر ہو جائیگا اور قسم کا فائدہ یہ ہے کہ قسم سے انکار ہو تو مطلب حاصل ہو پس اگر ان لوگون نے ارتکاب قتل نہ کیا ہو اور قاتل کو جانتے ہون تو بدکارون کی قسم سے جو فائدہ ہوتا اُس سے بڑھکر صالحین کی قسم سے فائدہ ہوگا کہ معتمد طور پر قاتل سے آگاہی ہو جائیگی - اور اگر اولیاء مقتول نے اندھون یا محدود القذف لوگون کو اختیار کیا تو بھی جائز ہے کیونکہ یہ کچھ گواہی نہین بلکہ قسم ہے ف بعضون نے لکھا کہ عبداللہ بن سہل کے واقعہ مین جب انھون نے کہا کہ ہماری راے مین اُسکو یہود نے قتل کیا ہے تو آپ نے یہود کو بلوا کر پوچھا کہ کیا تمنے اسکو قتل کیا ہے انھون نے کہا کہ نہین تو آپ نے انصار سے کہا کہ کیا تم پچاس یہودیون کی قسم پر راضی ہو کہ ہمنے اسکو نہین قتل کیا تو انصار نے عرض کیا کہ یہ لوگ بے باک ہین فرمایا کہ پھر تم اپنون مین سے پچاس آدمیون کی قسم پر دیت کے مستحق ہوتے ہو تو انھون نے عرض کیا کہ ہم تو کبھی قسم نہین کھائینگے پس آپ نے اپنے پاس سے دیت دیدی - کما فی الصحیحین - اور اسی کے مانند بخاری و ابوداؤد نے روایت کی پس اسمین یہودیون سے قسم شروع کرنا مذکور ہے تو استدلال شافعیؒ مستقیم نہین رہا - اور حدیث البينة على المدعى الخ مع قیاس مذکور کے حنفیہ کے واسطے حجت باقی رہی فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - قال واذا حلفوا قضى على اهل المحلة بالدية ولا يستحلف الولي وقال الشافعي رح لا تجب الدية لقوله عليه السلام في حديث عبد الله بن سهل رضي الله عنه تبرئكم اليهود بايمانها ولان اليمين عهدت في الشرع مبرئا للمدعى عليه لا ملزما كما في سائر الدعاوى ولنا ان النبي عليه السلام جمع بين الدية والقسامة في حديث ابن سهل وفي حديث زياد بن ابي مريم وكذا جمع عمر رضي الله عنه بينهما على وادعة وقوله عليه السلام تبرئكم اليهود محمول على الابراء عن القصاص والحبس وكذا اليمين مبرئة عما وجب له اليمين والقسامة ما شرعت لتجب الدية اذا نكلوا بل شرعت ليظهر القصاص بتحرزهم عن اليمين الكاذبة فيقروا بالقتل فاذا حلفوا حصلت البراءة عن القصاص ثم الدية تجب بالقتل الموجود منهم ظاهرا لوجود القتيل بين اظهرهم لا بنكولهم او وجبت بتقصيرهم في المحافظة كما في القتل الخطاء - پس اگر ان لوگون نے قسم کھالی تو اہل محلہ پر دیت کا حکم دیا جائیگا اور ولی سے قسم نہین لیجائیگی (یہی قول حضرت عمر و نخعی و شعبی و ثوری کا ہے ع) اور امام شافعیؒ نے کہا کہ دیت نہین واجب ہوگی (یہی قول مالک و احمد وغیرہم ہے) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کی حدیث مین فرمایا کہ یہود اپنی قسمون کے ساتھ تم سے برارت کرینگے - رواہ مالک وغیرہ اور اس دلیل سے کہ قسم تو شرع مین مدعا علیہ کی برارت کرنے والی معلوم ہوئی اور مدعا علیہ پر حق لازم کرنے والی معہود نہیں ہے

چنانچہ جلد دعاوی میں معلوم ہوا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث عبد اللہ بن سہل میں اور
حدیث زیاد بن ابی مریم میں دیت وقسامت دونوں کو جمع فرمایا چنانچہ حدیث عبد اللہ میں دیت دینا مذکور ہے۔ اور اسی طرح
حضرت عمرؓ نے قبیلہ وادعہ پر قسامت کے باوجود دیت جمع کی۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ یہود تم سے برات کرینگے اسکے معنی یہ ہیں کہ یہود تمہارے واسطے قسمیں کھا کر قصاص وقید سے بری ہو جائینگے۔ اور
یہ قیاس کہ قسم مدعا علیہ کی بری کرنے والی ہے تو قسم اُس چیز سے بری کرنے والی ہوتی ہے جسکے واسطے قسم لی گئی یعنی ہمنے قتل
نہیں کیا اور نہ ہم قاتل کو جانتے ہیں تو قصاص سے بری کرنے والی ہوئی اور قسمیں لینا کچھ اسواسطے مشروع نہیں ہے کہ انکار پر دیت
واجب کیجاوے بلکہ اسواسطے مشروع ہے کہ جھوٹی قسمیں کھانے سے بچکر قاتل کی نسبت قتل کا اقرار کریں تاکہ قصاص ظاہر ہو پس اگر
انھوں نے قسمیں کھالیں تو قصاص سے برات ہوئی۔ رہی دیت تو وہ خواہ اسوجہ سے واجب ہوتی ہے کہ ظاہراً انمیں قتل موجود ہے
کیونکہ مقتول اُنکے درمیان پایا گیا تو اسوجہ سے دیت واجب ہوئی نہ اسوجہ سے کہ اُنھوں نے قسموں سے انکار کیا
یا اسوجہ سے دیت واجب ہوتی ہے کہ اُنھوں نے محافظت میں قصور کیا جیسے قتل خطا میں واجب ہوتی ہے ف
چنانچہ جسنے شکار کو تیر مارا مگر وہ کسی آدمی کے لگا تو قاتل بے قصد بے قصور ہے لیکن اُسپر دیت اسوجہسے واجب
ہوتی ہے کہ اُسنے احتیاط میں قصور کیا اسی طرح یہاں ان لوگوں پر بوجہ تقصیر محافظت کے دیت واجب ہوگی

ومن ابى منهم اليمين حبس حتى يحلف لان اليمين فيه مستحقة لذاتها تعظيما لامر الدم ولهذا يجمع بينه
وبين الدية بخلاف النكول فى الاموال لان اليمين بدل عن اصل حقه ولهذا يسقط ببذل
المدعى وفيما نحن فيه لا يسقط ببذل الدية هذا الذى ذكرنا اذا ادعى الولى القتل على جميع اهل المحلة
وكذا اذا ادعى على البعض لا باعيانهم والدعوى فى العمد او الخطأ لانهم لا يتميزون عن الباقى ولو ادعى
على البعض باعيانهم انه قتل وليه عمدا او خطأ فكذلك الجواب يدل عليه اطلاق الجواب فى الكتاب
وكذا الجواب فى المبسوط وعن ابى يوسف فى غير رواية الاصول ان فى القياس تسقط القسامة
والدية عن الباقين من اهل المحلة ويقال للولى الك بينة فان قال لا يستحلف المدعى عليه على
قتله يمينا واحدة ووجهه ان القياس ياباه لاحتمال وجود القتل من غيرهم وانما عرف بالنص فيما
اذا كان فى مكان ينسب الى المدعى عليهم والمدعى يدعى القتل عليهم وفيما وراءه بقى على اصل
القياس وصار كما اذا ادعى القتل على واحد من غيرهم وفى الاستحسان تجب القسامة والدية
على اهل المحلة لانه لا فصل فى اطلاق النصوص بين دعوى ودعوى فنوجبه بالنص لا بالقياس
بخلاف ما اذا ادعى على واحد من غيرهم لانه ليس فيه نص فلو اوجبناهما لاوجبناهما بالقياس وهو ممتنع

ف اہل محلہ میں سے جنکو ولی نے چھانٹا ہے اگر انمیں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کیا تو وہ محبوس کیا جائیگا یہانتک کہ
قسم کھاوے یعنی بوجہ تہمت کے قید کیا جائیگا اسواسطے کہ تعظیم خون کی وجہ سے قسم بذات خود مستحق ہے ولہذا قسامت و
دیت کو جمع کیا جاتا ہے اور یہ بات صرف خون کے معاملہ میں ہے بخلاف اموال کے کہ اگر مالی دعوی میں کوئی شخص قسم سے
انکار کرے تو محبوس نہوگا کیونکہ قسم یہاں بذات خود مستحق نہیں بلکہ اصل حق کا دعوی ہے ولہذا اگر مدعا علیہ نے مال دیکر
دیدیا تو قسم ساقط ہوجاتی ہے اور یہاں اگر ان لوگوں نے دیت دینا منظور کیا تو بھی قسم ساقط نہوگی۔ یہ سب اُسوقت ہے کہ
ولی مقتول نے تمام اہل محلہ پر قتل کا دعوی کیا ہو سوا اسی طرح اگر اہل محلہ میں سے غیر معین لوگوں پر یہ دعوی کیا یعنی
مثلاً کہا کہ انمیں سے دس آدمیوں نے قتل کیا ہے تو بھی یہی حکم ہے خواہ دعوی قتل عمد ہو یا قتل خطا ہو کیونکہ بعض غیر معین تو

Marfat.com

اقیون سے ممتاز نہین ہین اور اگر اُسنے اہل محلہ مین سے کسی ایک شخص معین پر یا زائد اشخاص معین پر دعویٰ کیا کہ
اسنے میرے ولی کو عمداً یا خطاءً قتل کیا ہو تو بھی یہی حکم ہو اور جواب کتاب کا اطلاق بھی اسی پر دلالت کرتا ہو اور مبسوط
مین بھی اسی طرح جواب مذکور ہو لیکن روایات اصول کے سوائے دیگر روایت مین ابو یوسف سے یہ روایت آئی کہ قیاس
چاہتا ہو کہ اس صورت مین باقیان اہل محلہ سے قسامت و دیت ساقط ہو جائے اور ولی مقتول سے کہا جائے کہ کیا تیرے
پاس گواہ ہین پس اگر اُسنے کہا کہ گواہ نہین ہین تو مدعا علیہ سے اُسکے قتل پر ایک قسم لیجاوے اور اسکی وجہ یہ ہو
کہ قیاس اسکو مقتضی نہین کہ اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب حتمی ہو کیونکہ احتمال ہو کہ شاید اسکو سوائے اہل محلہ
کے دوسرے نے قتل کیا ہو لیکن قیاس مذکور بوجہ نص قسامت کے چھوڑ دیا گیا اور قسامت و دیت کی نص صرف
ایسی صورت مین وارد ہو کہ مقتول ایسی جگہ پایا جاوے جو اِن مدعا علیہم کی جانب منسوب ہو اور مدعی بھی انپر قتل
کا دعویٰ کرتا ہو تو انپر قسامت و دیت واجب ہو پس ماسوائے اس صورت کے جو صورتین نکلین وہ اصلی قیاس پر
باقی رہینگے تو معین اہل محلہ پر دعویٰ بھی اس سے خارج ہو اور یہ ایسا ہو گیا جیسے اُسنے سوائے اہل محلہ کے کسی غیر پر
قتل کا دعویٰ کیا یہ سب تقریر قیاس ہو اور استحسان کی دلیل مین اس صورت مین بھی اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب
ہوگی خواہ دعویٰ کسی طور پر واقع ہو واسطے کہ نصوص مطلقہ مین کچھ دعاوی کی تفصیل و تفریق نہین ہو تو مطلقاً ہم
کے دعویٰ پر قسامت و دیت واجب ہوئی پس ہم اسکو بمقتضائے قیاس نہین بلکہ بدلیل نص واجب کرتے ہین بخلاف
اسکے اگر ولی مقتول نے سوائے اہل محلہ کے کسی پر قتل کا دعویٰ کیا تو اہل محلہ بری ہونگے اسواسطے کہ اس بارہ مین کوئی
نص وارد نہین ہو پس اگر اس صورت مین قسامت و دیت ہم واجب کرین تو بدلیل قیاس واجب کرینگے حالانکہ قیاس
ممتنع ہو ف — کیونکہ یہ صورت خلاف قیاس ہو جیسا اوپر مذکور ہوا لہذا سوائے اہل محلہ کے غیر پر قتل کا دعویٰ
کرنے کی صورت مین اہل محلہ پر قسامت یا دیت واجب نہوگی بلکہ اسکا حکم دیگر ہو۔ **ثم حکم ذلک ان یثبت ما**
ادعاہ اذا کان لہ بینۃ وان لم تکن استحلفہ یمینا واحدۃ لانہ لیس بقسامۃ لانعدام النص وامتناع
القیاس ثم ان حلف برئ وان نکل والدعویٰ فی المال ثبت بہ وان کان فی القصاص فھو
علی اختلاف مضی فی کتاب الدعویٰ۔ پھر اہل محلہ کے سوائے دوسرے پر دعویٰ کرنے کا حکم یہ ہو کہ اگر مدعی
کے پاس گواہ ہون تو اُسکا دعویٰ ثابت ہو جائیگا اور اگر گواہ نہون تو مدعی سے صرف ایک قسم لے سکتا ہو کیونکہ یہ
قسامت نہین ہو کیونکہ اس بارہ مین نص موجود نہین اور قیاس اسکو مقتضی نہین ہو پھر اگر مدعا علیہ قسم کھا گیا تو بری
ہوگیا اور اگر اُسنے قسم سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر مال دیت کا دعویٰ ہو تو مال ثابت ہو جائیگا اور اگر دعویٰ
قصاص ہو تو اُسمین امام و صاحبین کے درمیان وہ اختلاف ہو جسکا بیان کتاب الدعویٰ مین گذرا ف — یہ سب
اُس صورت مین کہ اہل محلہ کی تعداد پوری پچاس ہو جاوے۔ **قال وان لم تکمل اہل المحلۃ کررت الایمان**
علیہم حتی تتم خمسین لما روی ان عمر رضی اللہ عنہ لما قضی فی القسامۃ وافی الیہ تسعۃ واربعون
رجلا فکرر الیمین علی رجل منہم حتی تمت خمسین ثم قضی بالدیۃ وعن شریح والنخعی رضی اللہ عنہما مثل
ذلک ولان الخمسین واجب بالسنۃ فیجب اتمامہا ما امکن ولا یطلب فیہ الوقوف علی الفائدۃ
لثبوتہا بالسنۃ ثم فیہ استعظام امر الدم فان کان العدد کاملا فاراد الولی ان یکرر علی احدہم
فلیس لہ ذلک لان المصیر الی التکرار ضرورۃ الاکمال — اور اگر اہل محلہ کی تعداد پچاس نہ پہونچی تو قسمین
انپر مکرر کیجائینگی یہان تک کہ پچاس قسمین پوری ہو جائیں اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہو

Marfat.com

کہ جب قسامت کے بارہ میں حکم دینا چاہا تو آپ کے پاس صرف انچاس مرد لائے گئے تو آپ نے انہیں سے ایک مرد پر قسم مکرر کی یہاں تک کہ پچاس قسمیں پوری ہوگئیں پھر دیت کا حکم فرمایا ف۔ رواہ الکرخی ولیکن ابن ابی شیبہ رح نے وکیع عن سفیان عن عبداللہ بن یزید الهذلی عن ابی الملیح عن عمر رض روایت کی کہ حضرت عمر رض نے انپر قسمیں مکرر کیں یہاں تک کہ تعداد پوری ہوگئی۔ عبدالرزاق نے ابوبکر بن عبداللہ عن ابی الزناد عن ابن المسیب عن عمر روایت کی کہ حضرت عمر رض نے ایک عورت سے پچاس قسمیں لیں اسکے ایک مولی پر جو مقتول ہوا تھا پھر اس عورت پر دیت قرار دی۔ دونوں اسناد صحیح ہیں۔ اگرچہ اس سے لازم آتا ہے کہ عورتوں پر قسامت ہو جو قول مالک رح ہے ع ت۔ اور شریح ونخعی رحمہما اللہ تعالیٰ سے اسکے مثل روایت ہے یعنے شریح رح نے مکرر کرکے تعداد پوری کی۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور نخعی رح نے اسطرح پوری کرنے کا مسئلہ بیان کیا۔ کما رواہ عبدالرزاق۔ ت۔ اور دوسری دلیل قیاسی یہ کہ پچاس قسمیں بدلیل حدیث واجب ہیں تو جہاں تک ممکن ہے انکا پورا کرنا واجب ہے اور اس تجسس کی کوئی ضرورت نہیں کہ اسمیں کیا فائدہ ہے کہ قسمیں مکرر کیجاویں اسواسطے کہ یہ امر تو بدلیل حدیث ثابت ہے پھر قسمین خون محترم کا امر عظیم ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اور اگر پچاس کی تعداد کامل ہو پھر بھی ولی مقتول نے چاہا کہ بعض سے مکرر قسم لے تو اُسکو یہ مجاز نہوگا۔ کیونکہ مکرر کرنا تو صرف پوری کرنے کی ضرورت سے تھا ف۔ اور یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال ولا قسامۃ على صبی ولا مجنون لانہما لیسا من اہل القول الصحیح والیمین قول صحیح ولا امرأۃ ولا عبد لانہما لیسا من اہل النصرۃ والیمین على اہلہا۔ واضح ہو کہ طفل یا مجنون پر قسامت نہیں ہے اسواسطے کہ ان دونوں کو قول صحیح کی لیاقت نہیں ہے حالانکہ قسم ایک قول صحیح ہوتی ہے۔ اور عورت یا غلام پر بھی قسامت نہیں ہے اسواسطے کہ انمین نصرت کی لیاقت نہیں ہے حالانکہ قسم انھیں لوگوں پر ہوتی ہے جو اہل نصرت ہیں۔ قال وان وجد میتا لا اثر بہ فلا قسامۃ ولا دیۃ لانہ لیس بقتیل اذ القتیل فی العرف من فاتت حیاتہ بسبب یباشرہ حی وہذا میت حتف انفہ والغرامۃ تتبع فعل العبد والقسامۃ تتبع احتمال القتل ثم یجب علیہم القسم فلابد من ان یکون بہ اثر یستدل بہ على کونہ قتیلا وذلک بان یکون بہ جراحۃ او اثر ضرب او خنق وکذا اذا کان خرج الدم من عینہ او اذنہ لانہ لا یخرج منہما الا بفعل من جہۃ الحی عادۃ بخلاف ما اذا خرج من فیہ او دبرہ او ذکرہ لان الدم یخرج من ہذہ المخارق عادۃ بغیر فعل احد وقد ذکرناہ فی الشہید۔ اور اگر کسی محلہ یا گھر میں ایسا مردہ پایا گیا جسمیں کوئی اثر قتل نہیں ہے تو قسامت یا دیت کچھ واجب نہوگی کیونکہ وہ قتیل نہیں ہے کیونکہ عرف میں مقتول اُسکو کہتے ہیں جسکی حیات ایسے سبب سے جاتی رہی جسکا ارتکاب کسی زندہ مخلوق سے ہوا ہو اور یہ شخص تو اپنی موت سے مرگیا اور تاوان واجب ہونا بندہ کے فعل کا تابع ہے اور قسامت واجب ہونا اس احتمال پر ہوتا ہے کہ شاید قتل کیا گیا تب انپر قسم واجب ہوتی ہے تو ضرور ہوا کہ اسمیں ایسا اثر ہو جس سے اُسکے مقتول ہونے پر استدلال کیا جاوے اور اسکی یہ صورت ہے کہ اُسکے بدن میں جراحت یا ضرب یا گلا گھونٹنے کا اثر ہو۔ اور اسی طرح اُسکی آنکھ یا کان سے خون بہا تو بھی علامت قتل ہے کیونکہ بدلیل عادت یہ بات معلوم ہوئی کہ مردہ کے آنکھ یا کان سے خون بہنا جبھی ہوتا ہے کہ زندہ کی جانب سے کسی فعل کا ارتکاب ہو بخلاف اسکے اگر اُسکے منھ یا مقعد یا ذکر سے خون بہا تو مقتول ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ ان منافذ سے خون نکلنا از راہ عادت کے بدون کسی کی حرکت کے بھی ہوتا ہے اور ہم اس مسئلہ کو باب الشہید میں بیان کرچکے ہیں۔ ولو وجد بدن القتیل او اکثر من نصف البدن او النصف ومعہ الرأس فی محلۃ فعلى اہلہا القسامۃ والدیۃ وان وجد نصفہ مشقوقا بالطول او وجد

اقل من النصف ومعہ الراس او وجد یدہ او رجلہ او راسہ فلا شیء علیہم لان ہذا حکم عرفناہ بالنص
وقد ورد بہ فی البدن الا ان للاکثر حکم الکل تعظیما للآدمی بخلاف الاقل لانہ لیس ببدن ولا ملحق بہ فلا
تجری فیہ القسامۃ ولانا لو اعتبرناہ تتکرر القسامتان والدیتان بمقابلۃ نفس واحدۃ ولا تتوالیان والاصل
فیہ ان الموجود الاول ان کان بحال لو وجد الباقی تجری فیہ القسامۃ لاتجب فیہ وان کان بحال لو وجد
الباقی لا تجری فیہ القسامۃ تجب والمعنی ما اشرنا الیہ وصلوۃ الجنازۃ فی ہذا تنسحب علی ہذا الاصل لانہا
لا تتکرر۔ اگر مقتول کا بدن یا نصف بدن سے زیادہ یا نصف مع سر کے ایک محلہ میں پایا گیا تو اس محلہ والوں پر قسامت
و دیت واجب ہوگی اور اگر نصف بدن سر سے پیر تک طول میں ایک ٹکڑا پایا گیا یا نصف سے کم مع سر کے اسی طرح
پایا گیا یا اُسکا ہاتھ یا پاؤں یا سر پایا گیا تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہوگا یعنی قسامت یا دیت واجب نہوگی اسواسطے کہ قسامت
کا حکم ہمنے بدلیل نص پایا ہے اور نص کا ورود بدن کے بارہ میں ہوا ہے (تو جس صورت میں پورا بدن صادق آوے وہی اس حکم کا
مورد ہے) لیکن آدمی کی تعظیم کے واسطے اکثر بدن کو بھی کل بدن کا حکم دیا گیا ہے بخلاف اقل کے اسواسطے کہ یہ بدن نہیں ہے اور
نہ بدن کے ساتھ ملحق ہے تو اُسمین قسامت جاری نہوگی اور اسواسطے کہ اگر ہم اقل میں قسامت اعتبار کریں تو اس ایک ہی بدن کے
واسطے دو قسامتیں اور دو دیتیں واجب ہونگی اور قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ حصہ موجود اگر اس لائق ہو کہ اگر اُسمین باقی
ملجاے تب قسامت جاری ہو تو اس موجود کے واسطے قسامت واجب نہوگی اور اگر اس لائق ہو کہ اگر باقی اسکے ساتھ ملے تو پھر
قسامت نہوگی تو موجود کے واسطے قسامت واجب ہوگی یعنی اگر موجود ٹکڑا اقل ہوگا کہ جسکے ساتھ اکثر ملجاوے تو قسامت ہو تو موجود
کے واسطے قسامت نہیں ہوگی اور اگر موجود ٹکڑا اکثر ہو کہ باقی اقل ملنے سے قسامت نہیں ہے تو موجود کے واسطے قسامت
ہوگی۔ اور اسمین بھید وہ ہے جسکا ہمنے اوپر اشارہ کیا۔ اس صورت میں نماز جنازہ کی تفریع اسی اصل مذکور پر ہوگی یعنی اگر اقل ہے کہ
جسمین قسامت نہیں تو نماز جنازہ بھی نہیں ہے اور اگر اکثر ہے کہ جسمین قسامت ہو تو نماز جنازہ بھی واجب ہوگی اسواسطے
کہ نماز جنازہ بھی مکرر نہیں ہوتی ہے۔ ولو وجد فیہم جنین او سقط لیس بہ اثر الضرب فلا شیء علی اہل المحلۃ
لانہ لا یفوق الکبیر حالا وان کان بہ اثر الضرب وہو تام الخلق وجبت القسامۃ والدیۃ علیہم لان
الظاہر ان تام الخلق ینفصل حیا وان کان ناقص الخلق فلا شیء علیہم لانہ ینفصل میتا لا حیا۔ اور اگر
کسی محلہ میں کوئی جنین یا گرا ہوا پیٹ پایا گیا جو پورا نہیں ہے حالانکہ اُسمین کوئی نشان ضرب نہیں پایا جاتا ہے تو محلہ والوں پر
کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ وہ پورے آدمی سے بڑھکر نہیں ہوسکتا ہے اور اگر اُسمین کوئی نشان ضرب موجود ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر جنین کی خلقت پوری تھی تو اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب ہوگی کیونکہ ظاہر حال یہ ہے کہ جسکی خلقت پوری ہوچکی وہ
زندہ برآمد ہوگا اور اگر اُسکی خلقت میں نقصان ہو یعنی ہنوز اسکے اعضاء پورے نہیں بنے تھے تو اہل محلہ پر کچھ واجب
نہوگا کیونکہ اسکا جدا ہونا زندہ نہیں ہوسکتا بلکہ مردہ جدا ہوا ہوگا۔ قال واذا وجد القتیل علی دابۃ یسوقہا رجل
فالدیۃ علی عاقلتہ دون اہل المحلۃ لانہ فی یدہ فصار کما اذا کان فی دارہ وکذا اذا کان قائدہا او راکبہا
فان اجتمعوا فعلیہم لان القتیل فی ایدیہم فصار کما اذا وجد فی دارہم۔ اور اگر مقتول ایسے جانور پر ملا کہ جسکو کوئی شخص ہانکے
لیجاتا ہے تو مقتول کی دیت اسی کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اہل محلہ پر نہیں ہوگی کیونکہ مقتول مذکور اسکے قبضہ میں ہے تو ایسا ہوا جیسے
اسکے گھر میں ملا ہے اور اسی طرح اگر یہ شخص اس جانور کو آگے کھینچتا ہوا یا سوار ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر ایک ہانکتا ہو اور دوسرا اسکو کھینچتا
ہو اور تیسرا سوار ہو تو مقتول کی دیت ان تینوں پر واجب ہوگی اسواسطے کہ مقتول مذکور ان سب کے قبضہ میں ہے تو ایسا ہوا
گویا انکے گھر میں پایا گیا ہے۔ قال وان مرت دابۃ بین قریتین وعلیہا قتیل فہو علی اقربہما الی

Marfat.com

ان النبی علیہ السلام اتی بقتیل وجد بین قریتین فامران یذرع وعن عمر رضی اللہ عنہ انہ لما کتب الیہ فی القتیل الذی وجد بین وادعۃ وارحب کتب بان یقیس بین قریتین فوجد القتیل الی وادعۃ اقرب فقضی علیہم بالقسامۃ قیل ہذا محمول علی ما اذا کان بحیث یبلغ اہلہ الصوت لانہ اذا کان بہذہ الصفۃ یلحقہ الغوث فتمکنہم النصرۃ وقد قصروا۔ اگر ایک جانور دو گاؤں کے بیچ میں جاتا ہو حالانکہ اس پر ایک مقتول لدا ہوا ہو تو دونوں گاؤں میں سے جس سے زیادہ قریب ہو اسی پر اسکی دیت واجب ہوگی کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مقتول لایا گیا جو دو گاؤں کے بیچ میں پایا گیا تھا تو آپ نے حکم فرمایا کہ مقتول سے دونوں گاؤں کا فاصلہ ناپا جائے ف پس وہ دونوں میں سے ایک گاؤں سے زیادہ قریب نکلا تو آپ نے اسی گاؤں پر ڈالا۔ رواہ اسحاق والطیالسی والبزار والبیہقی۔ ت ن۔ وقیل احمد وابن ابی شیبہ ایضاً۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا گیا کہ قبیلہ وادعہ وقبیلہ ارحب کے درمیان ایک مقتول پایا گیا ہے تو آپ نے حکم لکھا کہ دونوں کا فاصلہ ناپا جائے پس مقتول مذکور قبیلہ وادعہ سے زیادہ قریب پایا گیا تو آپ نے وادعہ پر قسامت کا حکم دیا ف اور انپر دیت کا بھی حکم دیا تو حارث بن ازمع نے کہا کہ یا امیر المومنین ہماری قسموں نے ہم سے مال دور نہ کیا اور نہ ہمارے مال نے ہم سے قسمیں دور کیں تو فرمایا کہ یہی حق ہے اور میں نے تمہارے پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ تم میں جاری کیا۔ رواہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ والشافعی والدارقطنی متفرقا فجمعتہا منہم۔ م۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم ایسی صورت پر محمول ہے کہ مقتول ایسی جگہ ہو کہ اسکی آواز نزدیک والوں کو پہنچ سکتی ہو کیونکہ جب وہ اس حالت پر ہو تو اسکی فریاد پہونچ سکتی تھی پس ان لوگوں سے مدد کرنا ممکن تھا حالانکہ انہوں نے قصور کیا ف لہذا دیت کے ضامن ہونگے۔ قال وان وجد القتیل فی دار انسان فالقسامۃ علیہ لان الدار فی یدہ والدیۃ علی عاقلتہ لان نصرتہ منہم وقوتہ بہم۔ اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا گیا تو قسامت اسی پر واجب ہوگی اسواسطے کہ مکان مذکور اسی کے قبضہ میں ہے اور دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی کیونکہ اسکی نصرت وقوت انہیں لوگوں سے ہے۔ قال ولا تدخل السکان فی القسامۃ مع الملاک عند ابی حنیفۃ رح وہو قول محمد رح وقال ابو یوسف رح ہو علیہم جمیعا لان ولایۃ التدبیر کما تکون بالملک تکون بالسکنی الا تری انہ علیہ السلام جعل القسامۃ والدیۃ علی الیہود وان کانوا سکانا بخیبر ولہما ان المالک ہو المختص بنصرۃ البقعۃ دون السکان لان سکنی الملاک الزم وقرارہم ادوم فکانت ولایۃ التدبیر الیہم فیتحقق التقصیر منہم واما اہل خیبر فالنبی علیہ السلام اقرہم علی املاکہم وکان یاخذ منہم علی وجہ الخراج۔ واضح ہو کہ قسامت میں مالکوں کے ساتھ اجارہ یا عاریت پر رہنے والے داخل نہونگے یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ قسامت ان سب پر واجب ہوگی کیونکہ ولایت تدبیر جیسے ملکیت حاصل ہوتی ہے ویسے ہی سکونت حاصل ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر قسامت اور دیت واجب کی حالانکہ یہ لوگ خیبر میں صرف رہنے والے تھے یعنی مالک نتھے۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ کا مالک ہی مدد کرنے کے واسطے مختص ہے اور رہنے والے اس سے بری ہیں اسواسطے کہ مالکوں کی سکونت لازمی ودائمی ہوتی ہے تو تدبیر کی ولایت بھی مالکوں ہی پر ہوگی تو انہیں سے تقصیر ثابت ہوگی اور رہے اہل خیبر تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو انکی املاک پر باقی رکھا تھا اور ان سے خراج لیا کرتے تھے ف لیکن یہ خلاف روایت مزارعت ہے کہ جس میں یہ مذکور ہے کہ آپ نے خیبر فتح کرکے اسکو غازیوں

مین تقسیم کردیا اور یہودیون کو صرف بطور کاشتکار کے رکھا تھا اور یہی روایت صحیح ہو کیونکہ سوائے قلعہ وطیح وسلالم کے تمام خیبر بزور شمشیر فتح ہوا اور جو روایت شیخ مصنف نے ذکر کی اُس سے زیلعی و ابن حجر نے انکار کیا یعنی کسی روایت مین ہمین نہین ملتا ہو۔ قال وہو علی اہل الخطۃ دون المشترین وہذا قول ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح الکل مشترکون لان الضمان انما یجب بترک الحفظ ممن لہ ولایۃ الحفظ وبہذا الطریق یجعل جانیا مقصرا والولایۃ باعتبار الملک وقد استووا فیہ ولہما ان صاحب الخطۃ ہو المختص بنصرۃ البقعۃ ہو المتعارف ولان صاحب الخطۃ اصیل والمشتری دخیل وولایۃ التدبیر الی الاصیل وقیل ابو حنیفۃ رح بنی ذلک علی ما شاہد بالکوفۃ یعنی یہ اہل خطہ پر ہو اور اُس خطہ مین کسی جگہ کے خریدنے والون پر جب نہین ہو اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہو اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ یہ سب لوگ اسمین شریک ہین اسواسطے کہ جن لوگون پر حفاظت واجب ہو اُنکی ترک حفاظت سے اُنپر تاوان واجب ہوتا ہو اور اسی طریق سے وہ قصور وار مجرم ٹھہرایا جاتا ہو اور ولایت حفاظت بوجہ ملکیت ہو اور ملکیت مین خطہ والے و مشتری سب برابر ہین۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہو کہ اس خطہ کی مددگاری خاصہ اہل خطہ پر واجب ہو اور یہی لوگون مین متعارف بھی ہو۔ اور اس دلیل سے کہ صاحب خطہ اصیل ہو اور مشتری دخیل ہو حالانکہ تدبیر کی ولایت اصیل کو ہوتی ہو بعض مشائخ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ کا یہ قول بر رواج اہل کوفہ ہو۔ قال وان بقی واحد منہم فکذلک یعنی من اہل الخطۃ لما بینا وان لم یبق واحد منہم بان باعوا کلہم فہو علی المشترین لان الولایۃ انتقلت الیہم او خلصت لہم لزوال من یتقدمہم او یزاحمہم۔ اور اگر اہل خطہ میں سے ایک شخص بھی باقی رہا تو بھی یہی حکم ہو یعنی قسامت ودیت اُسی کی مددگار برادری پر ہوگی اور اگر اہل خطہ مین سے کوئی بھی باقی نہین رہا بایں طور کہ ان سبھون نے خطہ مذکور فروخت کر دیا تو قسامت ودیت مشتریون پر واجب ہوگی اسواسطے کہ ولایت خطہ اُنھین کی جانب منتقل ہوئی یا اُنکے واسطے خالص ہوگئی کیونکہ ان پر کوئی شخص مقدم یا انکا مزاحم نہین ہو۔ واذا وجد قتیل فی دار فالقسامۃ علی رب الدار وعلی قومہ وتدخل العاقلۃ فی القسامۃ ان کانوا حضورا وان کانوا غیبا فالقسامۃ علی رب الدار یکرر علیہ الایمان وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا قسامۃ علی العاقلۃ لان رب الدار اخص بہ من غیرہ فلا یشارکہ غیرہ فیہا کاہل المحلۃ لا یشارکہم فیہا عواقلہم ولہما ان الحضور لزمہم نصرۃ البقعۃ کما تلزم صاحب الدار فیشارکونہ فی القسامۃ۔ اگر کسی گھر مین کوئی شخص مقتول پایا گیا تو قسامت اس مکان کے مالک و اُسکی قوم پر واجب ہوگی اور قسامت مین اُسکی مددگار برادری بھی داخل ہوگی بشرطیکہ وہ لوگ حاضر ہون اور اگر غائب ہون تو قسامت مالک مکان پر ہوگی کہ اُسپر قسمین مکرر کیجائینگی اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہو اور امام ابو یوسف (و شافعی واحمد رح) نے کہا کہ مددگار برادری پر قسامت نہین ہو اسواسطے کہ مالک مکان اس مکان کے ساتھ بہ نسبت دوسرون کے اخص ہو تو قسامت مین اُسکے ساتھ دوسرا شریک نہوگا جیسے اہل محلہ کے ساتھ اُنکی مددگار برادری شریک نہیں ہوتی ہو اور امام ابو حنیفہ ومحمد رح کی دلیل یہ ہو کہ حاضرین برادری پر اس خطہ کی نصرت واجب ہو جیسے مالک مکان پر نصرت واجب ہو پس حاضرین برادری بھی قسامت مین اُسکے شریک ہونگے۔ قال فان وجد القتیل فی دار مشترکۃ نصفہا لرجل وعشرہا لرجل وللآخر ما بقی فہو علی رؤس الرجال لان صاحب القلیل یزاحم صاحب الکثیر فی التدبیر فکانوا سواء فی الحفظ والتقصیر فیکون علی عدد الرؤس بمنزلۃ الشفعۃ۔ اور اگر مقتول کسی مشترک گھر مین پایا گیا جسمین سے نصف ایک شخص کا اور دسوان حصہ دوسرے شخص کا اور باقی تیسرے شخص کا ہو تو تاوان بتعداد شرکا واجب ہوگا یعنی بحساب ملکیت کم و بیش نہوگا بلکہ اگر مثلاً تین شریک ہین

Marfat.com

تو ہر ایک پر تہائی واجب ہوگی اسواسطے کہ تدبیر کے بارہ مین قلیل حصہ دار اپنے شریک کثیر کا مزاحم ہوتا ہی تو حفاظت وتقصیر
مین دونون برابر ہوئے پس تاوان بشمار رؤس کار ہوگا جیسے شفعہ بھی اسی حکم پر ہی- قال ومن اشتری دارا ولم یقبضها
حتی وجد فیها قتیل فهو علی عاقلة البائع وان کان فی البیع خیار لاحدهما فهو علی عاقلة الذی فی یده وهذا
عند ابی حنیفة رح وقال ان لم یکن فیه خیار فهو علی عاقلة المشتری وان کان فیه خیار فهو علی عاقلة الذی
تصیر له لانه انما انزل قاتلا باعتبار التقصیر فی الحفظ ولا یجب الا علی من له ولایة الحفظ والولایة
تستفاد بالملک ولهذا کانت الدیة علی عاقلة صاحب الدار دون المودع والملک للمشتری قبل القبض
فی البیع البات وفی المشروط فیه الخیار یعتبر قرار الملک کما فی صدقة الفطر وله ان القدرة علی
الحفظ بالید لا بالملک الا یری انه یقتدر علی الحفظ بالید بدون الملک ولا یقتدر بالملک بدون
الید وفی البات الید للبائع قبل القبض وکذا فیما فیه الخیار لاحدهما قبل القبض لانه دون البات
ولو کان المبیع فی ید المشتری والخیار له فهو اخص الناس به تصرفا ولو کان الخیار للبائع فهو فی یده مضمون علیه
بالقیمة کالمغصوب فتعتبر یده اذ بها یقدر علی الحفظ- اگر ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور ہنوز اسپر قبضہ نہ کیا تھا کہ
اسمین ایک مقتول پایا گیا تو اسکی دیت بائع کی مددگار برادری پر ہوگی اور اس بیع مین اگر کسی کے واسطے خیار شرط ہو یعنی بائع یا
مشتری نے اپنے واسطے خیار شرط کیا ہو تو مقتول کی دیت اُس شخص پر واجب ہوگی جسکے قبضہ مین ہی اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی اور
صاحبین نے فرمایا کہ اگر عقد بیع مین خیار شرط نہو تو مقتول کی دیت مشتری کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور اگر بیع
مین خیار شرط ہو تو دیت اُس شخص پر واجب ہوگی جسکے واسطے آخر مین یہ مکان قرار پاوے کیونکہ حفاظت مین تقصیر
کی وجہ سے وہ قاتل قرار پایا اور حفاظت اُسی شخص پر واجب ہوتی ہی جسکو حفاظت کی ولایت ہو اور ولایت کا حصول
بذریعہ ملکیت ہوتا ہی ولهذا اگر مکان ودیعت مین کوئی مقتول پایا جاوے تو اُسکی دیت مستودع پر نہین ہوتی بلکہ مالک
پر ہوتی ہی پس بیع قطعی مین قبضہ سے پہلے مشتری کی ملکیت حاصل ہوجاتی ہی اور جس بیع مین خیار شرط ہو تو اسمین
یہ دیکھنا پڑیگا کہ کس کی ملک ٹھہرتا ہی جیسے صدقۂ فطر کی صورت مین ہوتا ہی یعنی اگر عید سے پہلے کوئی غلام بشرط خیار
خریدا تو خیار زائل ہوکر جسکے واسطے یہ غلام قرار پاوے اُسی پر صدقۂ فطر واجب ہوگا اسی طرح یہان جسکا مکان قرار
پاوے اسی پر مقتول کی دیت واجب ہوگی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ حفاظت کی قدرت بذریعہ ملک نہین بلکہ
بذریعہ قبضہ ہوتی ہی یعنی حفاظت کے واسطے ملکیت شرط نہین بلکہ قبضہ کافی ہی- کیا نہین دیکھتے ہو کہ بدون ملک
کے بذریعہ قبضہ کے حفاظت ہوسکتی ہی اور بدون قبضہ کے بذریعہ ملک کے حفاظت نہین ہوسکتی- پھر بیع قطعی کی صورت
مین قبضہ مشتری سے پہلے بائع کا قبضہ موجود ہی تو بائع ضامن ہوگا اور اسی طرح جس بیع مین دونون مین سے کسی کو
خیار ہو تو قبضہ سے پہلے بائع قابض ہی کیونکہ بیع بشرط خیار بہ نسبت بیع قطعی کے کمتر ادنی ہی- اور اگر مبیع مذکور مشتری
کے قبضہ مین ہو حالانکہ مشتری کا خیار شرط ہی تو وہ اس مکان مین تصرف کا زیادہ اختصاص رکھتا ہی- اور اگر اس بیع
مین بائع کا خیار ہو تو مبیع مذکور مشتری کے قبضہ مین مضمون ہی یعنی اگر بائع اس بیع کو فسخ کرے اور مبیع تلف ہوئی ہو تو مشتری
اسکی قیمت کا ضامن ہوگا جیسے مال مغصوب بقبضہ غاصب ہوتا ہی پس مشتری کا قبضہ معتبر ہی کیونکہ وہ اس قبضہ کے
ذریعہ سے حفاظت پر قادر ہی- قال ومن کان فی یده دار فوجد فیها قتیل لم تعقله العاقلة حتی تشهد
الشهود انها للذی فی یده لانه لا بد من الملک لصاحب الید حتی تعقل العواقل عنه والید وان
کانت دلیلا علی الملک ولکنها محتملة فلا تکفی لایجاب الدیة علی العاقلة کما لا تکفی لاستحقاق الشفعة

Marfat.com

بہ في الدار المشفوعة فلا بد من اقامة البينة - اگر ایک شخص کے قبضہ مین ایک مکان ہو جسمین ایک مقتول پایا
اور قابض کی مددگار برادری نے اُسکی ملکیت سے انکار کیا تو مددگار برادری دیت کی ضامن نہوگی جب تک گواہ لوگ
یہ گواہی نہ دین کہ یہ مکان اسی قابض کی ملکیت ہی کیونکہ مددگار برادری کے ضامن ہونے مین یہ شرط ہو کہ قابض اسکا مالک
ہو اور قبضۂ ظاہری اگرچہ ملکیت کی دلیل ہی لیکن اسمین احتمال ہی تو مددگار برادری پر دیت واجب ہونے کے واسطے
کافی نہوگی جیسے مکان مشفوعہ مین شفعہ حاصل کرنے کے واسطے ظاہری قبضہ کافی نہین ہوتا ہی تو گواہی قائم کرنا ضروری
قال وان وجد قتيل في سفينة فالقسامة على من فيها من الركاب والملاحين لانها في ايديهم
واللفظ يشمل اربابها حتى تجب على الارباب الذين فيها وعلى السكان وكذا على من يمدها المالك
في ذلك وغير المالك سواء وكذا العجلة وهذا على ما روي عن ابي يوسف رح ظاهر والفرق لهما
ان السفينة تنقل وتحول فيعتبر فيها اليد دون الملك كما في الدابة بخلاف المحلة والدار لانها لا
تنقل - اور اگر کشتی مین کوئی شخص مقتول پایا گیا تو کشتی مین جو لوگ سوار یا اُسکے ملاح ہین اُنپر قسامت واجب ہوگی
کیونکہ کشتی مذکور انکے قبضہ مین ہی - اور واضح ہو کہ لفظ مذکور مالکان کشتی کو بھی شامل ہی حتی کہ قسامت اُن مالکان کشتی
پر بھی واجب ہوگی جو اس کشتی مین ہین اور اُن لوگون پر بھی جو سوار ہین اور اسی طرح اُن لوگون پر بھی جو کشتی کھینچتے ہین
اسمین مالک وغیر مالک برابر ہین - اور اسی طرح گاڑی و بہلی کا حال ہی - اور واضح ہو کہ یہ حکم بنا بر روایت ابو یوسف رح
کے ظاہر ہی (اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کشتی و مکان مین فرق کرنا پڑیگا -) اور فرق کی تقریر یہ ہی کہ کشتی ایسی چیز ہی
جو اپنی جگہ سے منتقل و محول ہوتی ہی تو اسمین بدون ملکیت کے خالی قبضہ معتبر ہی جیسے جانور کی صورت مین مذکور ہوا ہی
بخلاف محلہ و مکان کے کہ وہ منتقل و محول نہین ہوتا ہی - قال وان وجد في مسجد محلة فالقسامة على اهلها
لان التدبير فيه اليهم وان وجد في المسجد الجامع او الشارع الاعظم فلا قسامة فيه والدية على بيت المال
لانه للعامة لا يختص به واحد منهم وكذا الجسور للعامة ومال بيت المال مال عامة المسلمين - اور اگر کسی
محلہ کی مسجد مین مقتول پایا گیا تو اس مسجد والون پر قسامت واجب ہوگی کیونکہ اس مسجد کی تدبیر انھین لوگون کی ولایت
مین ہی - اور اگر جامع مسجد یا شارع عام پر مقتول پایا گیا تو اسمین قسامت نہین ہو سکتی اور اُسکی دیت بیت المال پر واجب
ہوگی اسواسطے کہ جامع مسجد یا شارع عام تو عام لوگون کے واسطے ہی اسمین کسی شخص کی خصوصیت نہین ہی - اور اسی طرح
عام نہرون یا دریاؤن کے پل بھی عام لوگون کے واسطے ہین اور بیت المال کا مال بھی عام لوگون کا مال ہی ف
پس اُسکی دیت عام مال سے دیجائیگی - ولو وجد في السوق ان كان مملوكا فعند ابي يوسف تجب على
السكان وعندهما على المالك وان لم يكن مملوكا كالشوارع العامة التي بنيت فيها فعلى بيت المال
لانه لجماعة المسلمين - اور اگر مقتول مذکور کسی بازار مین پایا گیا پس اگر یہ بازار مملوک ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک
ساکنان بازار پر واجب ہی (خواہ مالک ہون یا نہون) اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک صرف مالکون پر واجب ہی اور
اگر یہ بازار مملوک نہو جیسے وہ بازار جو شارع عامہ پر بنائی گئی ہین تو دیت بیت المال پر واجب ہی اسواسطے کہ بازار
مذکور عامۂ مسلمانون کے واسطے ہی - ولو وجد في السجن فالدية على بيت المال وعلى قول ابي يوسف رح
الدية والقسامة على اهل السجن لانهم سكان وولاية التدبير اليهم والظاهر ان القتل حصل منهم وهما
يقولان ان اهل السجن مقهورون فلا يتناصرون فلا يتعلق بهم ما يجب لاجل النصرة ولانه بني لاستيفاء
حقوق المسلمين فاذا كان غنمه يعود اليهم فغرمه يرجع عليهم قالوا وهذه فريعة المالك والساكن وهي مختلف

Marfat.com

فیہما بین ابی حنیفۃ وابی یوسف رح- اور اگر قید خانہ مین کوئی مقتول پایا گیا تو اُسکی دیت بیت المال پر واجب
ہوگی اور امام ابو یوسف کے قول پر قسامت اور دیت قید خانہ والون پر واجب ہوگی کیونکہ یہی لوگ وہان کے رہنے والے
ہین اور انھین پر تدبیر کرنی ہی اور ظاہر آیہ قتل انھین کی ذات سے واقع ہوا ہی اور امام ابو حنیفہ و محمد کہتے ہین کہ قید خانہ
والے خود مقہور و مجبور ہین تو وہ باہم مددگاری نہین کر سکتے پس وہ چیز بوجہ مدد ترک کرنے کے واجب ہوتی ہی وہ ان لوگون
سے متعلق نہوگی یعنے قسامت و دیت بھی متعلق نہوگی کیونکہ وہ مدد نکرنے کی تقصیر سے واجب ہوتی ہی اور اس دلیل سے
کہ قید خانہ تو مسلمانون کے حقوق حاصل کرنے کے لیے بنایا گیا ہی تو جب قید خانہ کا نفع عام مسلمانون کو پہونچتا ہی تو قید خانہ
کی وجہ سے جو بار لازم آوے وہ عام مسلمانون پر ہوگا یعنے بیت المال سے دلایا جائیگا- مشائخ نے بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ
وابو یوسف کے درمیان اصل اختلاف یہ ہی کہ قسامت و دیت مالک مکان پر واجب ہوتی ہی بقول ابی حنیفہ اور
رہنے والون پر واجب ہوتی ہی بقول ابو یوسف پس قید خانہ کا مسئلہ اسی اصل کی ایک فرع ہی- قال وان وجد
فی بریۃ لیس بقربہا عمارۃ فہو ہدر وتفسیر القرب ما ذکرنا من استماع الصوت لانہ اذا کان بہذہ
الحالۃ لا یلحقہ الغوث من غیرہ فلا یوصف احد بالتقصیر وہذا اذا لم تکن مملوکۃ لاحد اما اذا کانت
فالدیۃ والقسامۃ علی عاقلتہ- اور اگر مقتول کسی جنگل مین پایا گیا جسکے قرب مین آبادی نہین ہی تو اسکا خون رائگان
ہی اور قرب کے معنی ہمنے اوپر بیان کیے کہ وہانتک آواز سنائی دے دور نہ ہو اور دلیل یہ ہی کہ جب مقتول ایسی
حالت مین پایا گیا کہ اُسکو فریادی نہین پہونچ سکتا تو کوئی شخص تقصیروار نہین ہو سکتا یہ سب اُس صورت مین کہ جہان
پایا گیا وہ زمین کسی کی مملوک نہو اور اگر کسی کی مملوکہ ہو تو قسامت و دیت اُسی کی مددگار برادری پر ہوگی- وان وجد
بین قریتین کان علی اقربہما وقد بیناہ وان وجد فی وسط الفرات یمر بہ الماء فہو ہدر لانہ لیس
فی ید احد ولا فی ملکہ- اور اگر مقتول دو گاؤن کے بیچ مین پایا گیا تو دونون مین سے جس سے زیادہ قریب ہو اُسی
پر قسامت و دیت ہوگی اور ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے ہین- اور اگر دریاے فرات کے بیچ مین پایا گیا جسکو پانی
بہائے لیے جاتا ہی تو اُسکا خون رائگان ہی کیونکہ ایسا قدرتی دریا کسی کے قبضہ یا ملکیت مین نہین ہی- وان کان
محتبسا بالشاطی فہو علی اقرب القری من ذلک المکان علی التفسیر الذی تقدم لانہ اختص بنصرۃ
ہذا الموضع فہو کالموضوع علی الشط والشط فی ید من ہو بقرب منہ الا تری انہم یستقون منہ الماء
ویوردون بہائمہم فیہا بخلاف النہر الذی یستحق بہ الشفعۃ لاختصاص اہلہا بہ لقیام یدہم علیہ
فتکون القسامۃ والدیۃ علیہم- اور اگر قتیل مذکور قدرتی دریا کے کنارے اٹکا ہو تو وہان سے جو آبادی سب سے
زیادہ نزدیک ہو اُنھین پر دیت واجب ہوگی اور نزدیکی کے وہی معنی ہین جو ہمنے اوپر بیان کیے ہین اور اسکی دلیل یہ ہی
کہ یہی لوگ اس مقام کی نصرت کے واسطے اخص ہین تو مقتول مذکور گویا کنارے پر رکھا ہی اور کنارہ اُس قوم کے تصرف
مین ہی جو اُس سے بہت قریب ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ یہ لوگ اُس سے پانی لیتے اور اپنے جانورون کو وہان پانی پلانے
لاتے ہین (پس دریائی مین بہتے ہوئے اور کنارے سے لگے ہوئے کا فرق صرف قدرتی دریا ے کلان مین ہی جو ملک
خاص نہو) بخلاف اُس نہر کے جسکے ذریعہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہی تو ایسی نہر مین لوگون کے واسطے ہی انھین پر قسامت
و دیت واجب ہوگی کیونکہ ان لوگون کو اُس نہر سے اختصاص ہی کیونکہ انکا قبضہ اسپر قائم ہی- قال وان ادعی
الولی علی واحد من اہل المحلۃ بعینہ لم تسقط القسامۃ عنہم وقد ذکرناہ وذکرنا فیہ القیاس والاستحسان
وان ادعی علی واحد من غیرہم سقطت عنہم ووجہ الفرق قد بیناہ من قبل وہو ان وجوب القسامۃ

علیھم دلیل علی ان القاتل منھم فتعیینہ واحدا منھم لا ینافی ابتداء الامر لانہ منھم بخلاف ما اذا عین من غیرھم لان ذلک بیان ان القاتل لیس منھم وھم انما یغرمون اذا کان القاتل منھم لکونھم قتلۃ تقدیرا حیث لم یاخذوا علی ید الظالم ولان اھل المحلۃ لا یغرمون بمجرد ظھور القتیل بین اظھرھم الا بدعوی الولی فاذا ادعی القتل علی غیرھم امتنع دعواہ علیھم وسقط لفقد شرطہ۔ اگر ولی نے اہل محلہ میں سے کسی شخص معین پر دعوی کیا تو اہل محلہ سے قسامت ساقط نہوگی اور ہم اسکو سابق میں بیان کرچکے اور ہمنے اُسمیں قیاس و استحسان بھی بیان کردیا ہے۔ اور اگر ولی مقتول نے سوائے اہل محلہ کے کسی پر دعوی کیا تو اہل محلہ سے قسامت ساقط ہوجائیگی اور ہمنے وجہ فرق کو سابق میں بیان کردیا ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ اہل محلہ پر قسامت واجب ہونا اس امر کی دلیل ہوتا کہ قاتل انھیں لوگوں میں سے ہے پس اگر ولی مقتول نے اہل محلہ میں سے کسی کو معین کیا تو یہ ابتدا امر کے منافی نہیں ہے کیونکہ یہ شخص بھی انھیں لوگوں میں سے ہے بخلاف اسکے اگر ولی مقتول نے سوائے اہل محلہ کے کسی اور کو معین کیا تو قسامت اسوجہ سے ساقط ہوجائیگی کہ ولی مقتول کا غیر شخص کو معین کرنا اس امر کا بیان ہے کہ قاتل مذکوران لوگوں میں سے نہیں ہے حالانکہ اہل محلہ اُسی وقت دیت کا تاوان اُٹھاوینگے کہ جب قاتل انھیں میں سے ہو کیونکہ یہ لوگ تقدیرا قاتل ہوجائینگے کیونکہ انھوں نے ظالم کا ہاتھ نہیں پکڑا۔ اور اس دلیل سے کہ اہل محلہ خالی اس بات پر کہ مقتول انمین پایا جاوے ضامن نہیں ہوتے مگر بدعوی ولی یعنی محلہ مین مقتول پایا جاوے اور باوجودیکہ ولی دعوی کرے تب وے لوگ ضامن ہوتے ہین پس جب ولی نے سوائے اہل محلہ کے غیر پر قتل کا دعوی کیا تو اہل محلہ پر ولی کا دعوے ممتنع ہوگیا اور تاوان ساقط ہوگیا کیونکہ تاوان کی شرط نہیں پائی جاتی ہے۔ قال واذا التقی قوم بالسیوف فاجلوا عن قتیل فھو علی اھل المحلۃ لان القتیل بین اظھرھم والحفظ علیھم الا ان یدعی الاولیاء علی اولئک او علی رجل منھم بعینہ فلم یکن علی اھل المحلۃ شیء لان ھذہ الدعوی تضمنت براءۃ اھل المحلۃ عن القسامۃ۔ اور اگر ایک قوم کے لوگ باہم تلواروں سے بھڑے پھر جدا ہوئے پس ایک قتیل چھوڑ گئے تو اسکی دیت اہل محلہ پر واجب ہوگی اسواسطے کہ قتیل انکے درمیان پایا گیا اور حفاظت انھیں لوگوں پر واجب تھی لیکن اگر اولیاء مقتول اس بھڑنے والی قوم پر دعوی کریں یا انمیں سے کسی ایک شخص معین پر دعوی کریں تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہوگا کیونکہ دعوی مذکور اس امر کو متضمن ہے کہ اہل محلہ اس سے بری ہین۔ قال ولا علی اولئک حتی یقیموا البینۃ لان بمجرد الدعوی لا یثبت الحق للحدیث الذی رویناہ انما یسقط بہ الحق عن اھل المحلۃ لان قولہ حجۃ علی نفسہ ولو وجد قتیل فی معسکر اقاموا بالفلاۃ من الارض لا ملک لاحد فیھا فان وجد فی خباء او فسطاط فعلی من یسکنھا الدیۃ والقسامۃ وان کان خارجا من الفسطاط فعلی اقرب الاخبیۃ اعتبارا للید عند انعدام الملک وان کان القوم لقوا قتالا ووجد قتیل بین اظھرھم فلا قسامۃ ولا دیۃ لان الظاھر ان العدو قتلہ فکان ھدرا وان لم یلقوا عدوا فعلی ما بیناہ وان کان للارض مالک فالعسکر کالسکان فیجب علی المالک عند ابی حنیفۃ رح خلافا لابی یوسف رح وقد ذکر

اور جیسے اہل محلہ پر دیت نہین اسی طرح جو قوم کہ تلواروں سے بھڑی تھی اسپر بھی دیت واجب نہوگی یہانتک کہ اولیاء مقتول انکے قتل کرنے پر گواہ قائم کرین اسواسطے کہ خالی دعوی سے حق نہیں ثابت ہوتا بدلیل اس حدیث کے جسے اوپر روایت کی ہے (کہ مدعی پر گواہ لازم ہین) لیکن دعوی مذکور کی وجہ سے اہل محلہ سے استحقاق ساقط ہوجائیگا یعنی جب ولی مقتول نے اس قوم پر یا ایک معین پر اُس قوم سے دعوی کیا تو اہل محلہ سے استحقاق ساقط ہوجائیگا

کہ ولی مذکور کا دعوی اسکی ذات پر حجت ہی (اور جب اسنے اہل محلہ کو اس دعوی سے بری کیا تو وہ بری ہو گئے)۔ اگر کوئی شخص کسی لشکرگاہ مین مقتول پایا گیا جنھون نے ایک جنگل مین جو کسی کی ملکیت خاص نہین ہی پڑاؤ کیا تھا تو دیکھا جاوے کہ اگر مقتول مذکور کسی ڈیرے یا خیمہ مین ملا ہو تو اس خیمہ ڈیرے کے رہنے والون پر دیت و قسامت واجب ہوگی اور اگر ڈیرے سے باہر مقتول ملا تو مقتول سے جو خیمہ سب سے قریب ہوا سپر دیت و قسامت ہی کیونکہ جب ملک مدار نہ ہو تو قبضہ اعتبار کیا جاوے یعنی دسترس اس مقام تک پہونچتا ہی اور اسمین یہ خیمہ سب سے قریب ہی۔ اور اگر اہل لشکر نے دشمن سے مقاتلہ کیا ہو اور مقتول پایا گیا تو قسامت و دیت نہین ہی اسواسطے کہ ظاہر یہ ہی اسکو دشمنون نے قتل کیا ہی تو خون رائگان جائیگا یعنی کفار کے جہاد کا ثواب ہی مگر دنیاوی دیت وغیرہ نہوگی اور اگر انھون نے دشمن سے مقابلہ نہین کیا تو اسمین بھی تفصیل دیکھی جاوے جو اوپر مذکور ہوئی یعنی خیمہ مین پایا گیا یا خیمہ سے باہر ہی۔ اور اگر اس زمین کا کوئی مالک خاص ہو تو لشکر مذکور بمنزلہ اس زمین کے رہنے والون کے ہی تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک مالک پر دیت و قسامت ہی اور ابویوسف رح نے اسمین خلاف کیا اور ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے ہین **ف** کہ ابویوسف رح کے نزدیک مالک کے ساتھ ساکنین بھی داخل قسامت ہونگے۔ **قال واذا قال المستحلف قتله فلان استحلف باللہ ما قتلت ولا عرفت له قاتلا غير فلان لانه يريد اسقاط الخصومة عن نفسه بقوله فلا يقبل فيحلف على ما ذكرنا لانه لما اقر بالقتل على واحد صار مستثنى عن اليمين فبقي حكم من سواه فيحلف عليه**۔ اگر ایک شخص کو قسم دلائی گئی پس اُسنے کہا کہ اس مقتول کو فلان شخص نے قتل کیا ہی تو اُس سے قسم لیجائیگی کہ واللہ مین نے نہین قتل کیا اور نہ مین اسکا کوئی قاتل سوائے فلان کے جانتا ہون یعنی اُس سے قسم ساقط نہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات سے خصومت دور کرنا چاہتا ہی یہ کہکر کہ اُسکو فلان شخص نے قتل کیا ہی تو خالی قول قبول نہوگا پس بطریقہ مذکورہ بالا اُس سے قسم لیجائیگی یعنی قسم مین فلان شخص کا استثناء کر کے باقیون پر قسم لیجائیگی اسواسطے کہ جب اُسنے ایک شخص پر قتل کا اقرار کیا تو وہ اُسکی قسم سے مستثنی ہوا لیکن باقیون کا حکم باقی رہا تو اُن پر قسم لیجائیگی۔ **قال واذا شهد اثنان من اهل المحلة على رجل من غيرهم انه قتل لم تقبل شهادتهما وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا تقبل لانهم كانوا بعرضة ان يصيروا خصماء وقد بطلت العرضة بدعوى الولي القتل على غيرهم فتقبل شهادتهم كالوكيل بالخصومة اذا عزل قبل الخصومة وله انهم خصماء بانزالهم قاتلين للتقصير الصادر منهم فلا تقبل شهادتهم وان خرجوا من جملة الخصوم كالوصي اذا خرج من الوصاية بعد ما قبلها ثم شهد قال رضي اللہ عنه وعلى الاصلين هذين تتخرج كثير من المسائل من هذا الجنس**۔ اگر ایسا ہوا کہ جس محلہ مین مقتول پایا گیا اور ولی اُنپر مدعی نہین بلکہ غیر پر مدعی ہی پس اس محلہ کے دو شخصون نے اس شخص مدعا علیہ پر جو اُنسے خارج ہی گواہی دی کہ اُسنے قتل کیا ہی تو ان دونون کی گواہی قبول نہوگی اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہی اور صاحبین نے فرمایا کہ گواہی قبول ہوگی اسواسطے کہ اہل محلہ مدعا علیہم بننے کے واسطے نشانہ تھے لیکن بغیر مدعا علیہم قرار پانے کے وہ اس نشانہ سے خارج ہو گئے اسوجہ سے کہ ولی مقتول نے انکو چھوڑ کر غیر پر قتل کا دعوی کیا تو انکی گواہی قبول ہوگی جیسے وکیل خصومت کہ اگر وہ خصومت سے پہلے معزول کر دیا جائے تو اسی مقدمہ مین اُسکی گواہی قبول ہوتی ہی یعنے مثلاً کسی مقدمہ مین زید کو وکیل کیا کہ بکر پر دعوی کرے مگر ہنوز زید نے دعوی نہین کیا تھا کہ اُسکو معزول کر دیا پھر اسی مقدمہ مین زید کو گواہ بنایا تو گواہی قبول ہوتی ہی اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ اہل محلہ بوجہ تقصیر حفاظت کے بمنزلہ قاتلون کے ہو کر مدعا علیہم ہو چکے اگرچہ ولی مقتول کے خارج کرنے سے وہ مدعا علیہم ہونے سے خارج ہو گئے تاہم اُنکی گواہی اس مقدمہ مین قبول نہوگی جیسے وصی

اگر وصایت قبول کرنے کے بعد خارج ہوگیا مثلاً یتیم بالغ ہوا یا قاضی نے معزول کردیا پھر اُسنے متعلقات وصایت میں سے کسی معاملہ میں گواہی دی تو اُسکی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے۔ شیخ مصنف رحنے کہا کہ انھیں دونوں اصلوں پر اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں ف۔ یعنی صاحبین رحنے اسکو معزول وکیل خصومت پر قیاس کیا جسنے ہنوز نالش نہیں کی اور امام ابوحنیفہ رحنے اسکو معزول وصی پر قیاس کیا جو وصیت قبول کرچکا ہے اور اصل اختلاف یہ ہے کہ صاحبین کی رائے میں اہل محلہ مدعا علیہم ہونے کے واسطے نشانہ بنے تھے مگر مدعا علیہم ہونے سے پہلے خارج ہوگئے اور امام ابوحنیفہ کی رائے میں یہ لوگ درواقع مدعا علیہم ہوگئے مگر ولی مقتول نے خارج کردیا پس انھیں دونوں اصلوں پر اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جنمیں امام وصاحبین کے نزدیک اختلاف ہوگا۔ قال ولوا دعی علی واحد من اہل المحلۃ بعینہ فشہد شاہدان من اہلہا علیہ لم تقبل الشہادۃ لان الخصومۃ قائمۃ مع الکل علی ما بیناہ والشاہد یقطعہا عن نفسہ فکان متہما وعن ابی یوسف رح ان الشہود یحلفون باللہ ما قتلناہ ولا یزدادون علی ذلک لانہم اخبروا انہم عرفوا القاتل ۔ اور اگر ولی مقتول نے اہل محلہ میں سے ایک شخص معین پر دعوی کیا پھر اہل محلہ میں سے دو شخصوں نے اس مدعا علیہ پر قتل کی گواہی دی تو انکی گواہی قبول نہوگی اسواسطے کہ موافق بیان مذکورۂ بالا کے کل اہل محلہ کے ساتھ خصومت قائم ہے اور گواہ اسکو اپنی ذات سے دفع کرنا چاہتا ہے تو وہ متہم ہوگا اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ گواہوں سے صرف یہ قسم لیجائیگی کہ واللہ ہمنے اسکو قتل نہیں کیا اور اس سے زیادہ قسم نہیں لیجائیگی کہ ہم اُسکا قاتل نہیں پہچانتے کیونکہ وہ بیان کرچکے کہ ہم قاتل کو پہچانتے ہیں۔ قال ومن جرح فی قبیلۃ فنقل الی اہلہ فمات من تلک الجراحۃ فان کان صاحب فراش حتی مات فالقسامۃ والدیۃ علی القبیلۃ وہذا قول ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح لا قسامۃ ولا دیۃ لان الذی حصل فی القبیلۃ او المحلۃ ما دون النفس ولا قسامۃ فیہ فصار کما اذا لم یکن صاحب فراش ولہ ان الجرح اذا اتصل بہ الموت صار قتلا ولہذا وجب القصاص فان کان صاحب فراش اضیف الیہ وان لم یکن احتمل ان یکون الموت من غیر الجرح فلا یلزم بالشک ۔ اگر ایک محلہ میں ایک شخص مجروح ہوکر اپنے گھر اُٹھایا گیا پھر وہ اسی زخم سے مرگیا پس اگر برابر وہ بستر پر پڑا رہا یہانتک کہ مرگیا تو قسامت ودیت اسی محلہ والے قبیلہ پر واجب ہوگی اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ اور ابو یوسف رحنے فرمایا کہ قسامت یا دیت کچھ نہیں ہے کیونکہ قبیلہ یا محلہ میں جو بات پائی گئی وہ جان جانے سے کم ہے یعنے فقط جراحت ہے حالانکہ ایسی حالت میں قسامت نہیں واجب ہوتی جیسے اگر مجروح مذکور برابر بستر پر نہیں پڑا رہا تو بالاتفاق قسامت ودیت نہیں ہوتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ جراحت اگر ایسی ہو جسکے ساتھ موت لاحق ہوگئی تو وہ قتل ہوجاتی ہے اور اسی جہت سے قصاص واجب ہوتا ہے پس دیکھا جائے کہ وہ برابر بستر پہ پڑا رہا یہانتک کہ مرگیا تو یہ موت اسی زخم کی جانب منسوب ہوگی یعنے گویا وہ اس محلہ میں قتل ہوا تھا اور اگر ایسا نہو تو احتمال ہے کہ شاید سوائے زخم کے دوسری وجہ سے موت واقع ہوئی ہو تو بوجہ شک کے قسامت یا دیت لازم نہوگی۔ ولو ان رجلا معہ جریح بہ رمق حملہ انسان الی اہلہ فمکث یوما او یومین ثم مات لم یضمن الذی حملہ الی اہلہ فی قول ابی یوسف رح وفی قیاس قول ابی حنیفۃ رح یضمن لان یدہ بمنزلۃ المحلۃ فوجودہ جریحا فی یدہ کوجودہ فیہا وقد ذکرنا وجہی القولین فیما قبل من مسألۃ القبیلۃ ولو وجد الرجل قتیلا فی دار نفسہ فدیتہ علی عاقلتہ لورثتہ عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد وزفر رح لا شئ فیہ لان الدار فی یدہ حین وجد الجرح فیجعل کانہ قتل نفسہ فیکون

Marfat.com

ہذا ولہ ان القسامۃ انما تجب بناء علی ظہور القتل ولہذا لا یدخل فی الدیۃ من مات قبل ذلک وحال ظہور القتل الدار للورثۃ فتجب علی عاقلتہم بخلاف المکاتب اذا وجد قتیلا فی دار نفسہ لان حال ظہور قتلہ بقیت الدار علی حکم ملکہ فیصیر کانہ قتل نفسہ فیہدر دمہ ولو ان رجلین کانا فی بیت ولیس معہما ثالث فوجد احدہما مذبوحا قال ابو یوسف رح یضمن الآخر الدیۃ وقال محمد رح لا یضمنہ لانہ یحتمل انہ قتل نفسہ ویحتمل انہ قتلہ الآخر فلا یضمنہ بالشک ولابی یوسف رح ان الظاہر ان الانسان لا یقتل نفسہ فکان التوہم ساقطا کما اذا وجد قتیل فی محلۃ - اگر ایک شخص مجروح میں رمق جان ہو کر اُسکو کوئی شخص اُٹھا کر اُسکے اہل وعیال میں لے گیا پس وہ ایک یا دو دن ٹھہر کر مر گیا تو جو شخص اُسکو اُسکے گھر اُٹھا لے گیا ہے وہ ابو یوسف کے قول میں ضامن نہو گا اور ابو حنیفہ رح کے قول سے قیاس پر ضامن ہو گا ف — اسکے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص کی پیٹھ پر لدا ہوا ایک مجروح پایا گیا جسکو لادنے والا مجروح کے گھر کی طرف لیے جاتا تھا حتی کہ وہ بستر ہی پر ایک یا دو روز کے مر گیا تو بقول ابو یوسف رح لادنے والا ضامن نہیں ہے اور بقیاس قول ابی حنیفہ رح ضامن ہے جبکہ مجروح کو خود آمد و رفت کی قدرت نہو - کما فی المبسوط - ک - اسواسطے کہ لادنے والے کا ہاتھ بمنزلہ محلہ کے ہے تو اُسکے ہاتھ میں مجروح پایا جانا جیسے محلہ میں مجروح ملنا یکساں ہے اور ہم نے اوپر قبیلہ ومحلہ کے مسئلہ میں دونوں قولوں کی وجہ بیان کر دی ہے ف — اور اگر مجروح مذکور کو آمد و رفت کی قدرت ہو تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک بھی لادنے والے پر کچھ نہو گا - ک - اگر ایک شخص اپنے ذاتی گھر میں مقتول پایا گیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اُسکے وارثوں کے واسطے اُسکی دیت اُسکی مددگار برادری پر واجب ہو گی اور ابو یوسف ومحمد وزفر رح کے نزدیک اُسکی بابت کچھ واجب نہیں ہے اسواسطے کہ مجروح ہونے کے وقت یہ مکان اُسی کے قبضہ میں تھا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا اُسنے اپنے آپ کو قتل کیا پس اُسکا خون رائگان ٹھہریگا - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ قسامت تو اسی بنا پر واجب ہوتی ہے کہ قتل ظاہر ہو لہذا قتل ظاہر ہونے سے پہلے جو لوگ مددگار برادری میں سے مر جاویں وہ دیت میں شامل نہیں ہوتے ہیں اور یہاں قتل ظاہر ہونے کے وقت مکان مذکور اُسکے وارثوں کے قبضہ میں ہے تو وارثوں کی مددگار برادری پر اُسکی دیت واجب ہو گی (پھر یہ حکم آزاد کی صورت میں ہے) بخلاف مکاتب کے جبکہ وہ اپنے ذاتی گھر میں مقتول پایا جاوے تو اُسکا خون رائگان ہے کیونکہ اُسکا قتل ظاہر ہونے کے وقت یہ مکان اُسکی ملکیت کے حکم پر باقی ہے تو گویا اُسنے اپنی ذات کو قتل کیا تو اُسکا خون رائگان ہوا ف — اور بعد ظہور قتل مکاتب کے مکان مذکور اُسکے حکم ملکیت پر اسوجہ سے باقی ہے کہ عقد کتابت اب بھی باقی ہے - ک - اور اگر ایک کوٹھری میں دو شخص ہوں حالانکہ انکے ساتھ کوئی تیسرا شخص نہیں ہے پس ان دونوں میں سے ایک شخص ذبح کیا ہوا پایا گیا تو ابو یوسف رح نے فرمایا کہ دوسرا شخص دیت کا ضامن ہوگا اور امام محمد نے کہا کہ نہیں ضامن ہوگا کیونکہ شاید اُسنے اپنی جان کو خود قتل کیا ہو اور شاید اسکو دوسرے نے ذبح کیا ہو پس شک کی وجہ سے دوسرے پر تاوان واجب نہیں کر سکتے یعنی جبکہ وہ شخص انکار کرتا ہو - اور امام ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال شاہد ہے کہ آدمی اپنے آپ کو قتل نہیں کرتا ہے تو وہم مذکور ساقط ہے جیسے کوئی شخص کسی محلہ میں مقتول پایا گیا تو وہم ساقط ہے ف — یعنی اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو بالاتفاق اہل محلہ پر قسامت ودیت ہوتی ہے حالانکہ وہاں بھی یہ وہم موجود ہے کہ شاید اُسنے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا ہو پس یہاں بھی یہ وہم ساقط ہے لیکن قصاص ساقط ہونے کے واسطے یہ وہم معتبر ہے پس ہمنے دوسرے شخص کو بوجہ اس وہم کے قصاص سے بری کیا تو دیت واجب ہونے کے حق میں یہ وہم معتبر نہو گا پس دیت واجب ہو گی - پھر واضح ہو کہ ابتداء باب میں مذکور ہوا کہ

عورتیں داخل قسامت نہیں ہیں حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو اثر مذکور ہوا اسمیں عورت پر قسامت مذکور ہو لیکن اثر مذکور میں عورت پر قسامت اُسی وقت ہو کہ اُسکے عشیرہ میں سے کوئی نہ تھا اور تقلید اس بارہ میں واجب ہو لہذا ہم بھی اسکے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو وجد قتيل في قرية لامرأة فعند ابي حنيفة ومحمد رح القسامة عليها تكرر عليها الايمان والدية على عاقلتها اقرب القبائل اليها في النسب وقال ابي يوسف رح القسامة على العاقلة ايضا لان القسامة انما تجب على من كان من اهل النصرة والمرأة ليست من اهلها فاشبهت الصبي ولهما ان القسامة لنفي التهمة وتهمة القتل من المرأة متحققة قال المتاخرون ان المرأة تدخل مع العاقلة في التحمل في هذه المسألة لانا انزلناها قاتلة والقاتل يشارك العاقلة ولو وجد رجل قتيلا في ارض رجل الى جانب قرية ليس صاحب الارض من اهلها قال هو على صاحب الارض لانه احق بنصرة ارضه من اهل القرية۔ ایک عورت کی ملک ایک گاؤن ہو جسمین ایک شخص مقتول پایا گیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک اسی عورت پر قسامت واجب ہوگی کہ اس عورت سے پچاس قسمیں مکرر لیجائینگی پھر دیت مقتول اس عورت کی مددگار برادری پر واجب ہوگی جسکو عاقلہ کہتے ہین اور اس عورت کی عاقلہ وہ قبیلہ ہو جو نسب میں بہ نسبت دیگر قبائل کے اس عورت سے زیادہ قریب ہو۔ اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ دیت کی طرح قسامت بھی اس عورت کی عاقلہ برادری پر واجب ہوگی اسواسطے کہ قسامت تو ایسے شخصون پر واجب ہوتی ہو جنکو نصرت و مددگاری کی لیاقت ہو اور عورت مین یہ لیاقت نہیں ہو تو وہ بچہ کے مشابہ ہوگئی۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ قسامت اسواسطے واجب ہوتی ہو کہ قتل کی تہمت دور ہو اور عورت مین تہمت قتل موجود ہو تو اُس سے قسم بھی لیجائیگی اور گاؤن بھی اُسی کی ملک ہو۔ مشائخ متاخرین نے کہا کہ اس مسئلہ مین عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کا بار اُٹھانے مین یہ عورت بھی داخل ہوگی کیونکہ ہمنے اس عورت کو بمنزلہ قاتل قرار دیا ہو اور قاتل ہمیشہ عاقلہ برادری کے ساتھ دیت دینے مین شریک ہوتا ہو۔ اور اگر گاؤن کے کنارے ایک شخص کی زمین مین کوئی مقتول پایا گیا حالانکہ مالک زمین اس گاؤن کا رہنے والا نہیں ہو تو قسامت و دیت مالک زمین ہی پر واجب ہوگی اسواسطے کہ گاؤن والون کی بہ نسبت مالک زمین پر اپنی زمین کی مددگاری کا زیادہ استحقاق ہو۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب۔

كتاب المعاقل

یہ کتاب اہل معاقل کے بیان مین ہو۔

چونکہ اقسام قتل مین سے قتل خطا کا موجب یہ بیان کیا کہ عاقلہ برادری پر دیت واجب ہوتی ہو پھر وہ سب صورتین بیان کین جنمین دیت کو عاقلہ برداشت کریگی لیکن یہ باقی رہا کہ عاقلہ برادری کس کا نام ہو جسپر دیات واجب ہوتی ہین تو انکے انواع و احکام بیان کرنا ضرور ہو۔ کما فی الشروح والحواشی۔ م۔ المعاقل جمع معقلة وهي الدية۔ معاقل جمع معقلہ بمعنی الدیۃ ہو۔ وتسمى الدية عقلا لانها تعقل الدماء من ان تسفك اي تمسك - اور دیت کا نام عقل اسواسطے رکھا گیا (کہ عقل کے نام روکنا و باندھ دینا) کہ دیت بھی خونون کو بہانے سے عقل کرتی یعنی روکتی ہو ف کیونکہ برادری ایک جماعت کثیر ہو جو اس بوجھ کو اُٹھاویگی تو وہ لوگ جسکی وجہ سے یہ بوجھ اُٹھاوین اسکو بیہودہ قتل سے مانع ہونگے تاکہ انکو یہ بوجھ اُٹھانا نہ پڑے اور اس تقریر سے معلوم ہوا کہ کتاب ہذا مین معاقل یعنے دیات کا بیان نہین بلکہ اہل معاقل یعنے دیت اُٹھانے والون کا بیان ہو۔ قال والدية في شبه العمد والخطاء وكل دية

تجب بنفس القتل علی العاقلۃ - واضح ہو کہ قتل شبہ عمد اور قتل خطا مین جو دیت لازم آوے اور ہر دیت جو
بنفس قتل واجب ہو وہ عاقلہ پر لازم ہوتی ہے ف - اور نفس قتل کی دیت اسواسطے فرمائی کہ جو مال بوجہ صلح یا پدری
عذر سے واجب ہو مثلاً قاتل عمد نے مقتول کے وارثون سے اسکے خون پر صلح کر لی تو یہ خود قاتل پر ہے یا مثلاً باپ نے
عمداً بیٹے کو قتل کیا حتی کہ بحق پدری اسپر قصاص نہیں ہو سکتا اور دیت لازم آئی تو یہ باپ کے مال پر ہے اور اسکو
عاقلہ برادری نہیں اٹھاویگی - والعاقلۃ الذین یعقلون یعنی یؤدون العقل وہو الدیۃ - اور عاقلہ وہ لوگ ہیں
جو عقل دین یعنی عقل ادا کرین اور عقل دیت ہے - وقد ذکرناہ فی الدیات - اور عقل کو ہم کتاب الدیات مین ذکر
کر چکے ف - کہ وہ کیا مقدار ہے اور کن صورتون مین واجب ہوتی ہے - رہا یہ کہ عاقلہ پر کیون واجب ہوئی اور اسمین
دلیل کون نص ہے وہ بیان لازم آیا - والاصل فی وجوبہا علی العاقلۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث حمل
بن مالک رضی اللہ عنہ للاولیاء قوموا فدوہ - اور اصل نص اسکے عاقلہ پر واجب ہونے مین قول آنحضرت
صلعم حدیث حمل بن مالک رح مین اولیاء کے واسطے کہ تم کھڑے ہو پس اسکی دیت دو ف - یعنی حمل بن مالک کے
دو زوجہ مین سے ایک نے چوب خیمہ اپنی حاملہ سوت کے پیٹ مین مارکر اسکے حمل کو قتل کیا اور حاملہ بھی مرگئی تو
آپ نے جنین کے بارہ مین غرہ غلام یا باندی کا حکم فرمایا چنانچہ اسکی تخریج مبسوطاً اوپر گذر چکی ہے اور اسمین یہ بھی ثابت
ہوا کہ قاتلہ کی مددگار برادری پر یہ حکم دیا تھا - اقول اور عرب مین یہ دستور جاری تھا پس اسکو منسوخ نہین فرمایا اور
یہ شریعت حقہ ہوگئی اور اس بارہ مین سنن و آثار اور عمل صحابہ و تابعین وعامۂ عرب علی التواتر اس کثرت و شہرت
سے وارد ہے کہ خوارج گمراہون کی رائے وقیاس کو کچھ بھی گنجائش نہیں ہے جو کہتے ہین کہ خطاوار اپنا گناہ آپ اٹھاتا ہے
نہ دوسرے لوگ کہ اللہ تعالے نے فرمایا - لاتزر وازرۃ وزر اُخری - یعنی کوئی نفس گناہگار کسی دوسرے کا گناہ نہین
اٹھاتا ہے - جواب یہ کہ یہان مددگار برادری کی غفلت خود اسکا گناہ و قصور ہے اور دلیل قیاس بھی اسکو شاہد ہے -
ولان النفس محترمۃ لا وجہ الی الاہدار - اور اس تقریر سے کہ جو نفس مقتول ہوا وہ بیگناہ محترم تھا اسکو باطل
کرنے کی کوئی راہ نہین ہے - والخاطی معذور - اور جس سے چوک ہوئی وہ بھی معذور ہے ف - کیونکہ آدمی تو
قصد پر ماخوذ ہوتا ہے اور اسنے مقتول کا قصد ہرگز نہین کیا تھا بلکہ مثلاً اسنے شکار کو تیر مارا تو اسکو بھی نہین معلوم تھا
کہ یہان کون رجل گرفتہ موجود ہے تو وہ بیچارہ معذور ہے اگرچہ اسقدر قصور ہو کہ اسنے احتیاط نکی پس بنظر جانبین
مقتول کی دیت ہو اور خاطی پر تخفیف ہو کہ اسکی برادری ادا کرے - وکذا الذی تولی شبہ العمد نظرا الی
الآلۃ فلا وجہ الی ایجاب العقوبۃ علیہ وفی ایجاب مال عظیم اجحافہ واستیصالہ فیصیر عقوبۃ فضم
الیہ العاقلۃ تحقیقا للتخفیف وانما خصوا بالضم لانہ انما قصر لقوۃ فیہ وتلک بانصارہ وہم العاقلۃ
فکانوا ہم المقصرین فی ترکہم مراقبتہ فخصوا بہ - اسی طرح وہ شخص بھی معذور ہے جو شبہ عمد کا مرتکب ہوا بنظر
آلۂ قتل کے یعنی آلہ قتل اس قابل نہ تھا کہ غالباً اس سے قتل واقع ہو تو اسپر بھی سزا واجب کرنے کی کوئی وجہ
نہین ہے رہا مال عظیم واجب کرنا یعنی مال دیت تو اسمین اسکی بربادی اور سخت تنگی ہے یہ بھی اسکے حق مین عذاب
ہو جائیگی تو دیت ادا کرنے مین اسکے ساتھ عاقلہ برادری شامل کر دی گئی تاکہ اس معذور کے حق مین تخفیف ہو
اور عاقلہ کی خصوصیت اسواسطے کی گئی کہ قاتل کی تقصیر بوجہ اپنے ہاتھ کی قوت کے تھی اور عاقلہ برادری کی تقصیر
بوجہ ترک نصرت کے تھی یعنی انپر واجب تھا کہ ایسے خطاوار فعل سے روکتے حالانکہ انلوگون نے یہ کام ترک کیا تو اس
ترک کی وجہ سے بھی خطاوار ٹھہرے تو تاوان دیت مین بھی اسکے ساتھ ملائی گئی - قال والعاقلۃ اہل الدیوان

Marfat.com

ان کان القاتل من اہل الدیوان یوخذ من عطایاہم فی ثلث سنین واہل الدیوان اہل الرایات وہم الجیش الذین کتبت اسامیہم فی الدیوان وہذا عندنا وقال الشافعی رح الدیۃ علی اہل العشیرۃ لانہ کان کذلک علی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ولا نسخ بعدہ ولانہ صلۃ والاولی بہا الاقارب ولنا قضیۃ عمر رضی اللہ عنہ فانہ لما دون الدواوین جعل العقل علے اہل الدیوان وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ من غیر نکیر منہم ولیس ذلک بنسخ بل ہو تقریر معنی لان العقل کان علی اہل النصرۃ وقد کانت بانواع بالقرابۃ والحلف والولاء والعدو فی عہد عمر رضی اللہ عنہ قد صارت بالدیوان فجعلہا علی اہلہ اتباعا للمعنی ولہذا قالوا لو کان الیوم قوم تناصرہم بالحرف فعاقلتہم اہل الحرفۃ وان کان بالحلف فاہلہ والدیۃ صلۃ کما قال لکن ایجابہا فیما ہو صلۃ وہو العطاء اولی منہ فی اصول اموالہم والتقدیر بثلث سنین مروی عن النبی علیہ السلام ومحکی عن عمر رضی اللہ عنہ ولان الاخذ من العطاء للتخفیف والعطاء یخرج فی کل سنۃ مرۃ واحدۃ - اور قاتل کے عاقلہ اسکے اہل دیوان ہونگے بشرطیکہ قاتل اہل دیوان سے ہو پس اہل دیوان کے عطیات میں سے تین سال میں یہ دیت وصول کیجائیگی اور اہل دیوان سے مراد اہل رایات ہیں یعنی وہ لشکر جنکے نام ایک دیوان میں لکھے گئے یعنی جس لشکر نے ایک جھنڈے کے نیچے جہاد کیا حتی کہ انکے واسطے سالانہ عطیہ در رزق مقرر ہوا اور انکے نام ایک دفتر میں لکھے گئے تو یہ سب ایک ہی دیوان والے وباہم اہل نصرت ہیں حتی کہ جب سال میں انکا عطیہ دیا جاوے تو اسی میں سے عقل کا حصہ وصول ہونا آسان ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجمع صحابہ میں مقرر کیا ہے - اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے - اور امام شافعی نے فرمایا کہ دیت مذکور قاتل کے قبیلہ وکنبہ پر واقع ہوگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یوں ہی تھا اور بعد آپ کے نسخ نہیں ہوسکتا ہے - اور اس دلیل سے کہ دیت کی شرکت بطور صلہ ہے اور باہمی صلہ کے واسطے اہل قرابت اولی ہیں اور ہماری حجت اس بارہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ہے کیونکہ جب آپ نے دواوین مقرر فرمائے تو ہر ایک کی دیت اسکے دیوان یعنے دفتر داروں پر مقرر کی یعنی جنکے نام ایک دفتر میں ہیں انہیں سے جس کسی پر بار دیت لازم آوے تو اُسکی عاقلہ مددگار اسکے دیوان والے لوگ ہونگے اور یہ بات مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی بدون اسکے کہ اسمیں کسی سے انکار پایا جاوے - اور یہ قول کہ بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نسخ نہیں ہوسکتا تو یہ نسخ نہیں ہے بلکہ معنوی تقریر ہے یعنے عاقلہ ہونے کے جو معنی ہیں انکو مستحکم مقرر کیا گیا ہے اسواسطے کہ عقل تو ہر شخص کی اسکے مددگاروں پر واقع ہوتی تھی اور مددگاری کئی طرح پر جاری تھی ایک بذریعہ قرابت کے یعنی مجرم کے قرابتی اسکے مددگار ہوتے تھے - اور دوم بوجہ قسم کے یعنی جس شخص نے کسی قوم سے ہر حال میں ساتھ دینے کی قسم کرلی تو وہ لوگ اسکے مددگار ہو گئے تھے - سوم بوجہ ولاء کے یعنی جس غلام کو آزاد کیا تو وہ ہر حال میں انھیں کا ساتھی ہے - اور چہارم بوجہ شمار کے یعنی کوئی شخص کسی قوم میں جاکر رہا اور انھیں میں شمار ہوگیا اگرچہ انکی نسب سے نہو پس ان سب میں معنی عقل یہ ہیں کہ باہمی مددگاری ہو - پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں دیوان مقرر ہوئے تو بنظر معنی کے عقل ومددگاری اسکے دیوان والوں پر ہوگئی ولہذا مشائخ نے فرمایا کہ اگر اس زمانہ میں کوئی قوم ایسی ہو کہ انکی باہم مددگاری بذریعہ حرفہ وپیشہ ہو تو اسکے پیشہ والے اُسکے عاقلہ ہونگے اور اگر بذریعہ باہمی قسم ہو تو جو لوگ ہم قسم ہیں وہی عاقلہ ہونگے - اور دیت بیشک ایک صلہ ہے جیسا امام شافعی نے کہا پس وہ دیت ایسے ہی مال میں واجب ہوگی جو بطور صلہ ملتا ہے اور وہ سالانہ عطیہ ہے تو اصلی مال کی بہ نسبت عطیات میں واجب ہونا اولی ہے - رہا تین سال کا اندازہ تو یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور یہی ابن ابی شیبہ نے

Marfat.com

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور دلیل قیاس بھی اسکی شاہد ہے کہ عطیہ میں سے لینا بنظر تخفیف ہے اور عطیہ ہر سال میں ایک بار ملتا ہے۔ فان خرجت العطايا فی اكثر من ثلثة او اقل اخذ منها لحصول المقصود و تاويله اذا كانت العطايا للسنين المستقبلة بعد القضاء حتى لو اجتمعت فی السنين الماضية قبل القضاء ثم خرجت بعد القضاء لا يؤخذ منها لان الوجوب بالقضاء على ما نبين ان شاء الله تعالى ولو خرج للقاتل ثلث عطايا فی سنة واحدة معناه فی المستقبل يؤخذ منها كل الدية لما ذكرنا واذا كان جميع الدية فی ثلث سنين فكل ثلث منها فی سنة وان كان الواجب بالقتل ثلث دية النفس او اقل كان فی سنة واحدة وما زاد على الثلث الى تمام الثلثين فی السنة الثانية وما زاد على ذلك الى تمام الدية فی السنة الثالثة وما وجب على العاقلة من الدية او على القاتل بان قتل الاب ابنه عمدا فهو فی ماله فی ثلث سنين وقال الشافعی رح ما وجب على القاتل فی ماله فهو حال لان التاجيل للتخفيف لتحمل العاقلة فلا يلحق به العمد المحض ولنا ان القياس يابا ه والشرع ورد به مؤجلا فلا يتعداه ولو قتل عشرة رجلا خطأ فعلى كل واحد عشر الدية فی ثلث سنين اعتبارا للجزء بالكل اذ هو بدل النفس وانما يعتبر مدة ثلث سنين من وقت القضاء بالدية لان الواجب الاصلی المثل والتحول الى القيمة بالقضاء فيعتبر ابتداؤها من وقته كما فی ولد المغرور۔ پھر اگر عطیات تین سال سے زیادہ یا کم میں عطاء ہوں تو دیت انھیں میں سے لیجائیگی یعنے مثلاً چھ برس میں عطایا ہوئیں تو ہر عطیہ میں سے چھٹا حصہ دیت کا لیا جائیگا اور اگر دو برس میں خارج ہوئیں تو انھیں میں سے پوری دیت وصول کیجائیگی کیونکہ اس سے مقصود حاصل ہو جائیگا اور اسکی تاویل یہ ہے کہ جب یہ عطیات بعد حکم قضاء کے آیندہ سالوں کے واسطے دی گئی ہوں تو انمیں سے دیت لیجائیگی حتی کہ اگر حکم قضاء سے پہلے چند سالوں کی عطیات جمع ہوگئی ہوں پھر بعد حکم قضاء کے یہ عطیات وصول ہوئیں تو انمیں سے دیت وصول نہیں کیجائیگی کیونکہ دیت کا واجب ہونا بعد حکم قضاء کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ تعالی بیان کرینگے اور اگر قاتل کے واسطے ایک ہی سال میں تین عطیات دی گئیں اسکے معنی یہ ہیں کہ بعد حکم قضاء کے آیندہ کے واسطے دی گئیں تو انمیں سے پوری دیت وصول کرلیجائیگی جیسا کہ ہمنے اوپر بیان کیا ہے۔ اور واضح ہو کہ جب پوری دیت تین برس کے اندر ہوئی تو ہر سال دیت میں سے ایک تہائی ہوگا اور اگر بالفعل تہائی دیت نفس یا اس سے کم واجب ہو تو وہ ایک ہی سال میں لے لیجائیگی اور تہائی سے دو تہائی تک جسقدر زائد ہو وہ آیندہ سال میں لیجائیگی اور دو تہائی سے زائد جسقدر پوری دیت تک ہو وہ تیسرے سال میں لیجائیگی۔ اور واضح ہو کہ جو دیت عاقلہ برادری پر واجب ہوئی یا قاتل پر واجب ہوئی بایں طور کہ باپ نے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کیا تو یہ بھی اُسکے مال سے تین سال میں وصول کیجائیگی اور امام شافعی (و مالک و احمد) نے کہا کہ جو چیز قاتل پر اُسکے مال میں واجب ہوئی وہ فی الحال واجب الادا ہے اسواسطے کہ میعاد تو بغرض تخفیف ہوتی تھی تاکہ عاقلہ برادری اسکو برداشت کرے پس عمد محض اسکے ساتھ لاحق نہیں کیا جائیگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس اسکو مقتضی نہیں ہے اور شرع میں اسکا ورود بطور میعاد ہوا ہے تو حد شرعی سے تجاوز نہ ہوگا یعنے وجوب مال خلاف مقتضاء قیاس ہے تو جسطرح شرع وارد ہوئی ہے اسی طرح رکھا جائیگا۔ اور اگر دس آدمیوں نے ایک شخص کو خطاء سے قتل کیا تو ہر ایک قاتل پر دسواں حصہ دیت تین برس میں واجب ہوگا اور یہ کل پر جزو کا قیاس ہے یعنے جیسے کل دیت تین برس میں واجب ہوتی تھی ویسے دسواں حصہ بھی تین برس میں واجب ہوگا اسواسطے کہ یہ بھی نفس کا عوض ہے۔ اور واضح ہو کہ دیت کی مدت اُس وقت سے معتبر ہوگی کہ جس وقت سے حکم قاضی

Marfat.com

صادر ہوا ہے کیونکہ واجب تو قتل تھا یعنی جان کے بدلے جان یا زخم کے بدلے زخم لیا جاوے اور قیمت کی جانب تحویل بحکم قاضی ہوئی ہے تو دیت کی ابتدا بھی قاضی کے حکم کے وقت سے ہوگی جیسے مغرور کے بچہ میں ہوتی ہے۔ قال و من لم یکن من اہل الدیوان فعاقلتہ قبیلتہ لان نصرتہ بہم وہی المعتبرة فی التعاقل۔ اور جو شخص اہل دیوان میں سے نہو تو اسکی عاقلہ برادری اُسکا قبیلہ نسبی ہے کیونکہ اُنکی باہمی نصرت اسی طور پر ہے اور عاقلہ ہونے میں نصرت ہی معتبر ہے۔ قال وتقسم علیہم فی ثلث سنین لایزاد الواحد علی اربعة دراہم فی کل سنة وینقص منہا قال رضی اللہ عنہ کذا ذکرہ القدوری رح فی مختصرہ وہذا اشارة الی انہ یزاد علی اربعة من جمیع الدیة وقد نص محمد رح علی انہ لایزاد علی کل واحد من جمیع الدیة فی ثلث سنین علی ثلثة او اربعة فلا یوخذ من کل واحد فی کل سنة الا درہما او درہما وثلث درہم وہو الاصح۔ اور یہ دیت اس قبیلہ پر تین سال میں تقسیم کیجائیگی اسطرح کہ ہر ایک شخص پر ایک سال میں چار درم سے زیادہ نہون اور چار درم سے کم ہو سکتے ہیں شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ امام قدوری نے اپنی مختصر میں اسی طرح ذکر کیا ہے اور یہ اشارہ ہے کہ پوری دیت میں چار درم سے زیادہ ہو سکتے ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس امر کی تصریح فرمائی کہ پوری دیت سے تین برس میں ہر شخص پر تین یا چار درم سے زیادہ نہونگے پس ہر شخص سے ہر سال میں ایک درم سے یا تہائی اوپر ایک درم سے زیادہ نہیں لیا جائیگا اور یہی اصح ہے ف۔ پس اب اصح مسئلہ یہ ہوا کہ پوری دیت اس قبیلہ پر پھیلائی جاوے اسطرح کہ ہر شخص ایک سال میں ایک درم یا تہائی درم زیادہ کر کے تین برس میں وصول کیجاوے لیکن یہ اس صورت میں ہوگا کہ اس قبیلہ میں اسقدر آدمی ہوں کہ جنپر تمام دیت پھیلانے سے ہر سال میں ایک درم یا ایک تہائی درم زائد کرنے سے دیت پوری ہوتی ہو۔ قال وان لم یکن تتسع القبیلة لذلک ضم الیہم اقرب القبائل معناہ نسبا کل ذلک لمعنی التخفیف ویضم الاقرب فالاقرب علی ترتیب العصبات الاخوة ثم بنوہم ثم الاعمام ثم بنوہم واما الآباء والابناء فقیل یدخلون لقربہم وقیل لایدخلون لان الضم لنفی الحرج حتی لایصیب کل واحد اکثر من ثلثة او اربعة وہذا المعنی انما یتحقق عند الکثرة والآباء والابناء لایکثرون وعلی ہذا حکم الرایات اذا لم یتسع لذلک اہل رایة ضم الیہم اقرب الرایات یعنی اقربہم نصرة اذا حزبہم امر الاقرب فالاقرب ویفوض ذلک الی الامام لانہ ہو العالم بہ ثم ہذا کلہ عندنا وعند الشافعی رح یجب علی کل واحد نصف دینار فیستوی بین الکل لانہ صلة فیعتبر بالزکوة وادناہا ذلک اذ خمسة دراہم عندہم نصف دینار ولکنا نقول ہی احط رتبة منہا الا تری انہ لا یوخذ من اصل المال فینتقص منہا تحقیقا لزیادة التخفیف اور اگر اس قبیلہ میں بعد تقسیم پھیلانے کے یہ گنجائش نہ نکلی تو اس قبیلہ والوں کے ساتھ میں دیگر قبائل میں سے جو سب سے قریب ہو وہ ملایا جائیگا اسکے معنی یہ ہیں کہ از راہ نسب کے جو سب سے قریب ہو ملایا جائیگا یہ سب بنظر تخفیف ہے اور اگر اس قبیلہ کے ملانے سے وسعت پوری نہو تو بعد اسکے جو سب سے قریب ہے وہ ملایا جائے غرضکہ انساب کی ترتیب سے کہ پہلے بھائی پھر اُنکی اولاد پھر چچا پھر اُنکی اولاد ترتیب وار ملائے جاوین اور رہے باپ دادا و پردادا وغیرہ یا بیٹا و پوتا و پرپوتا وغیرہ کیا یہ لوگ اوسکے دیت میں داخل ہونگے یا نہیں تو بعض نے کہا کہ داخل ہونگے کیونکہ یہ سب سے قریب ہیں اور بعض نے کہا کہ نہیں داخل ہونگے کیونکہ خطا سے قاتل کے ساتھ دوسرون کا ملانا اسی غرض سے تھا کہ حرج ومشقت دور ہو تاکہ ہر ایک پر تین یا چار درم سے زیادہ لازم نہ آوے اور یہ بات جبھی متحقق ہوگی کہ جب مددگارون میں کثرت ہو اور ساز راہ عادت کے یہ بات معلوم ہوئی کہ باپ دادون و بیٹے پوتون میں اتنی کثرت

نہین ہوئی ہو (بالجملہ جب ایک قبیلہ مین یہ گنجائش نہو تو دیگر نسبی قبائل مین سے جو سب سے قریب ہو ملایا جاوے یہانتک کہ دیت کی وسعت پوری ہو) اور رایات کا حکم بھی اسی طور پر ہو یعنے جب ایک جھنڈے والون مین سے کسی پر دیت خطا واجب ہوئی اور اس جھنڈے کے نیچے والے ادائے مذکور کی وسعت نہین رکھتے ہین تو دوسرے جھنڈے والون مین سے جو انسے زیادہ قریب ہون ملائے جاوین یعنی دیکھا جاوے کہ اگر انکو کوئی مشکل پیش آوے تو مددگاری مین انکے ساتھ کون جھنڈے والے زیادہ قریب ہین وہ ملائے جاوین پھر اگر اب بھی پورا نہو تو اسکے بعد جو جھنڈے والے سب سے قریب ہون وہ ملائے جاوین وعلی ہذا القیاس۔ اور یہ بات امام المسلمین کے سپرد ہی کیونکہ وہی اسکو خوب جانتا ہی۔ پھر یہ جو سب مذکور ہوا ہمارا مذہب ہی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اہل قبیلہ مین سے ہر شخص پر نصف دینار واجب ہوگا پھر سب پر یکسان وجوب ہوگا یعنی باپ و بیٹے وغیرہ سب برابر ہونگے کیونکہ یہ شرکت بطور صلہ ہی تو زکوٰۃ پر اسکا قیاس ہوگا اور زکوٰۃ کی ادنی مقدار نصف دینار ہی یعنے پانچ درم ہی کیونکہ سلف رضی اللہ عنہم کے نزدیک پانچ درم کی مقدار نصف دینار ہی ولیکن ہم کہتے ہین کہ دیت کا مرتبہ بہ نسبت زکوٰۃ کے کم ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ دیت مذکورہ اصل مال مین سے نہین لیجاتی ہی بخلاف زکوٰۃ کے تو اسکی مقدار گھٹائی جائیگی تاکہ زیادہ تخفیف متحقق ہو۔ ف — یہ سب اس صورت مین کہ خطاوار قاتل ایسے لوگون مین سے ہو جسکا نام دفتر مجاہدین مین درج ہو کہ اسکو عطیہ ملتا ہی یا اسکے نسب مین قبائل موجود ہین حتی کہ اسکے جھنڈے والے یا قبیلہ والے اسکی عاقلہ برادری ہین۔ **ولو كانت عاقلة الرجل اصحاب الرزق يقضي بالدية في ارزاقهم في ثلاث سنين في كل سنة الثلث لان الرزق في حقهم بمنزلة العطاء قائم مقامه اذ كل منهما صلة من بيت المال ثم ينظر ان كانت ارزاقهم تخرج في كل سنة فكلما يخرج رزق يؤخذ منه الثلث بمنزلة العطاء وان كان يخرج في كل ستة اشهر وخرج بعد القضاء يؤخذ منه سدس الدية وان كان يخرج في كل شهر يؤخذ من كل رزق بحصته من الشهر حتى يكون المستوفي في كل سنة مقدار الثلث وان خرج بعد القضاء بيوم او اكثر اخذ من رزق ذلك الشهر بحصة الشهر وان كانت لهم ارزاق في كل شهر وعطية في كل سنة فرضت الدية في الاعطية دون الارزاق لانه اليسر امالان الاعطية اكثر اولان الرزق لكفاية الوقت فيتعسر الاداء منه والعطيات ليكونوا في الديوان قائمين بالنصرة فيتيسر عليهم۔** اگر کسی قاتل کی عاقلہ برادری ایسے لوگ ہون جنکو بیت المال سے رزق ملتا ہی تو حکم دیا جائیگا کہ دیت انکے ارزاق مین سے تین سال مین وصول کیجاوے کہ ہر سال مین ایک تہائی دیت لیجاوے اسواسطے کہ ان لوگون کے حق مین رزق بمنزلہ عطاء کے عطاء کا قائم مقام ہی کیونکہ رزق و عطاء ہر ایک بطریق صلہ کے بیت المال سے دیا جاتا ہی۔ پھر دیکھا جاوے کہ اگر رزق مذکور بیت المال سے سالانہ نکلتا ہو تو جبھی رزق دیا جاوے اسمین سے ایک تہائی لی جاوے جیسے عطاء مین سے لیجاتی ہی۔ اور اگر ہر ششماہی رزق دیا جاتا ہو اور حکم قاضی سے چھ مہینے پر دیا گیا تو اسمین سے دیت کا چھٹا حصہ لیا جاوے۔ اور اگر رزق مذکور ماہواری دیا جاتا ہو تو ہر رزق مین سے بقدر حصہ ماہواری کے لیا جاوے یعنے ان سب کے ارزاق مین سے دیت کا چھتیسوان حصہ لیا جاوے تاکہ ایک سال کے بارہ مہینہ مین جو کچھ وصول ہو وہ کل دیت کی تہائی ہو اور اگر حکم قاضی سے دو ایک روز کے بعد رزق ماہواری تقسیم ہوا تو اس مہینہ کے رزق مین سے بقدر حصہ ان ایام کے لے لیا جائے۔ اور اگر یہ لوگ اس قسم کے ہون کہ انکو ماہواری ارزاق بھی ملتے ہون اور سالانہ عطیات بھی ملتے ہون تو دیت مذکورہ ارزاق مین نہین بلکہ عطیات مین مفروض ہوگی اسواسطے کہ یہ ان لوگون پر زیادہ

آسان ہی خواہ اسوجہ سے کہ عطیہ بہ نسبت رزق کے زیادہ ہوتا ہی یا اسوجہ سے کہ رزق تو اسوقت کے واسطے بقدر کفایت ہوتا ہی تو اسمین ادا کرنا دشوار ہوگا اور عطیات سالانہ انعامات ہین جو اہل جہاد کو اسواسطے دیے جاتے ہین کہ وہ مددگاری کے لیے دیوان مین قائم رہین پس اُسمین سے کچھ نکالدینا آسپر آسان ہوگا۔ قال و ادخل القاتل مع العاقلة فیکون فیما یودی کاحدہم لانہ ہو الفاعل فلا معنی لاخراجہ ومواخذة غیرہ وقال الشافعی رح لایجب علی القاتل شئی من الدیة اعتبارا للجزء بالکل فی النفی عنہ والجامع کونہ معذورا قلنا ایجاب الکل اجحاف بہ ولا کذلک ایجاب الجزء ولو کان الخاطی معذورا فالبری عنہ اولی قال اللہ تعالے ولا تزر وازرة وزر اخری۔ اور خطاوار قاتل بھی عاقلہ برادری کے ساتھ اداء دیت مین داخل کیا جائیگا تو وہ بھی عاقلہ جماعت مین سے ایک کے مانند ادا کریگا کیونکہ قاتل درحقیقت فاعل ہی تو اسکے کچھ معنی نہین کہ وہ خارج کیا جاے اور دوسرون سے مواخذہ ہو۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ قاتل پر دیت مین سے کچھ واجب نہوگا بدین قیاس کہ جیسے کل دیت اُس سے منفی ہی ویسے ہی جزء بھی منفی ہوگا اور قیاس کی علت جامعہ یہ ہی کہ وہ معذور رہی۔ ہم کہتے ہین کہ قاتل پر کل دیت واجب کرنے مین اسپر سخت تنگی ہی اور ایک جزء واجب کرتے مین کوئی تنگی نہین ہی اور اگر حقیقی خطاوار ہی معذور ہو تو جو اس خطا سے بری ہی وہ بدرجہ اولی معذور ہوگا چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا ولا تزر وازرة وزر اخری یعنی کوئی نفس گنہگار دوسرے کا گناہ نہین اُٹھاویگا۔ ولیس علی النساء والذریة ممن کان لہ حظ فی الدیوان عقل لقول عمر رض لا یعقل مع العاقلة صبی ولا امرأة ولان العقل انما یجب علی اہل النصرة لترکہم مراقبتہ والناس لا یتناصرون بالصبیان والنساء ولہذا لا یوضع علیہم ما ہو خلف عن النصرة وہو الجزیة وعلی ہذا لو کان القاتل صبیا او امرأة لا شئی علیہما من الدیة بخلاف الرجل لان وجوب جزء من الدیة علی القاتل باعتبار انہ احد العواقل لانہ ینصر نفسہ وہذا لا یوجد فیہما والفرض لہما من العطاء للمعونة لا للنصرة کفرض ازواج النبی علیہ السلام ورضی اللہ عنہن۔ اور عورتون و لڑکون و لڑکیون پر جنمین سے کسی کے واسطے دفتر مین کوئی حصہ ہو دیت نہین ہی اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عاقلہ برادری کے ساتھ مین طفل یا عورت دیت نہین دیگی۔ اور اس دلیل سے کہ دیت کا واجب ہونا مددگارون پر ہوتا ہی اس جہت سے کہ انھون نے قاتل کو اس خطاء سے نہین بچایا اور طفل و عورتون سے مدد لینے کی عادت نہین جاری ہی لہذا جو چیز کہ مددگاری کے قائم مقام ہو یعنے جزیہ وہ بھی عورتون و بچون پر نہین رکھا جاتا ہی یعنے کافرون کی عورتون و بچون سے جزیہ نہین لیا جاتا ہی۔ اور اس دلیل پر لازم آتا ہی کہ اگر قاتل کوئی طفل یا عورت ہو تو ان دونون پر دیت نہوگی (یہی ظاہر الروایة ومختار الطحاوی واصح ہی کما فی الکفایة) بخلاف مرد قاتل کے کہ اسپر دیت کا ایک جزء واجب ہونا بلحاظ اسکے ہوتا ہی کہ وہ بھی مددگارون مین سے ایک فرد ہی کیونکہ وہ اپنے نفس کا مددگار ہی اور یہ بات عورت و بچہ مین نہین پائی جاتی اور عورت و بچہ کے واسطے جو عطیات فرض ہوتے ہین وہ انکی مددگاری کی وجہ سے نہین ہوتے ہین بلکہ بغرض انکی کفایت و مؤنت کے ہوتے ہین جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کے واسطے مقرر تھی۔ ولا یعقل اہل مصر عن مصر آخر یرید بہ انہ اذا کان لاہل کل مصر دیوان علی حدة لان التناصر بالدیوان عند وجودہ ولو کان باعتبار القرب فی السکنی فاہل مصرہ اقرب الیہ من اہل مصر آخر۔ اور ایک شہر والے دوسرے شہر والون کی طرف سے دیت کے عاقلہ نہونگے۔ مراد یہ ہی کہ اگر ہر شہر والون کے واسطے دیوان جہاد علیحدہ ہو تو ایک دوسرے کے واسطے عاقلہ نہین ہین کیونکہ جب دفتر موجود ہی تو باہمی مددگاری بذریعہ اہل دفتر کے ہوگی اور اگر قاتل

اسکے ساتھ بلحاظ قرب سکونت کے مدد ہو تو بھی اُسکے شہر والے بہ نسبت دوسرے شہر والون کے زیادہ قریب ہین۔
ویعقل اہل کل مصر من اہل سوادہم لانہم اتباع لاہل المصر فانہم اذا حزبہم امر استنصروا بہم
فیعقلہم اہل المصر باعتبار معنی القرب والنصرۃ۔ اور ہر شہر والے اپنے شہر کے گرد گاؤن والون کا
مددگاری کرینگے یعنی اگر گاؤن والون مین سے کوئی شخص خطار سے قاتل ہوا اور گاؤن والے کافی نہون تو اہل شہر
انکی عاقلہ برادری ہونگے کیونکہ گاؤن والے تو اہل شہر کے اتباع ہین چنانچہ اہل شہر کو جب کوئی سختی پیش آتی ہے
تو وہ گاؤن والون سے مدد لیتے ہین و بالعکس۔ پس اہل شہر بلحاظ معنی قرب و مدد کے گاؤن والون کے عاقلہ
ہونگے۔ ومن کان منزلہ بالبصرۃ ودیوانہ بالکوفۃ عقل عنہ اہل الکوفۃ لانہ یستنصر باہل دیوانہ
لا بجیرانہ والحاصل ان الاستنصار بالدیوان اظہر فلا یظہر معہ حکم النصرۃ بالقرابۃ والنسب
والولاء وقرب السکنی وغیرہ وبعد الدیوان النصرۃ بالنسب علی ما بیناہ وعلی ہذا یخرج کثیر من صور
مسائل المعاقل۔ اور جس شخص کا مکان بصرہ مین ہو اور اسکا دیوان کوفہ مین ہو یعنے کوفہ والون کے ساتھ
مین اسکا نام دفتر جہاد مین درج ہے تو اسکے ساتھ ادائے دیت مین اہل کوفہ مددگار ہونگے اسواسطے کہ وہ اپنے
دیوان والون سے مددگاری چاہیگا اور اپنے پڑوسیون سے طلبگار نہوگا اور حاصل کلام یہ ہے کہ اہل دیوان
سے مدد چاہنا اصل اظہر ہے پس دیوان موجود ہونے کے ساتھ مین قرابت و نسب و ولاء و قرب مسکن وغیرہ
مددگاری کا حکم نہین ظاہر ہوگا اور دیوان کے بعد نسب سے مددگاری کا حکم ہوگا جیسا کہ ہمنے اوپر بیان کیا ہے
اور اس اصل پر بہتسے مسائل دیت کی صورتین نکلتی ہین۔ ومن جنی جنایۃ من اہل المصر ولیس لہ
فی الدیوان عطاء واہل البادیۃ اقرب الیہ ومسکنہ المصر عقل عنہ اہل الدیوان من ذلک
المصر ولم یشترط ان یکون بینہ وبین اہل الدیوان قرابۃ وقیل ہو صحیح لان الذین یذبون عن
اہل المصر ویقومون بنصرتہم ویدفعون عنہم اہل الدیوان من المصر ولا یخصون بہ اہل العطاء
وقیل تاویلہ اذا کان قریبا لہم وفی الکتاب اشارۃ الیہ حیث قال واہل البادیۃ اقرب الیہ من اہل
المصر وہذا لان الوجوب علیہم بحکم القرابۃ واہل المصر اقرب منہم مکانا فکانت القدرۃ علی النصرۃ
لہم وصار نظیر مسالۃ الغیبۃ المنقطعۃ۔ اگر کسی نے اہل شہر مین سے کوئی جرم کیا یعنی مثلاً خطار سے کسی کو قتل کیا
حالانکہ دیوان مین اسکے واسطے عطیہ نہین ہے اور اس سے زیادہ قریب وہ لوگ ہین جو گاؤن مین رہتے ہین حالانکہ
اسکا مسکن شہر مین ہے تو اسکی جانب سے اسی شہر کے اہل دیوان عاقلہ ہونگے (یعنے گاؤن والے عاقلہ نہونگے)
اور کتاب مین یہ شرط نہین لگائی کہ قاتل اور شہر کے اہل دیوان کے درمیان قرابت ہو۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہی صحیح
ہے یعنے بدون قرابت کے اہل دیوان اسکے ساتھ عاقلہ ہونگے اسواسطے کہ جو لوگ اس شہر والون سے آفت دور کرتے
اور انکی مددگاری پر کھڑے ہوجاتے اور انسے ضرر دور کرتے ہین یہی لوگ ہین جو اس شہر کے اہل دیوان ہین اور
اسکے ساتھ کچھ اہل عطیات کی خصوصیت نہین ہے بلکہ ہر شخص کے واسطے نصرت کرتے ہین۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہین
بلکہ مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ اہل دیوان اسکے واسطے جبھی عاقلہ ہونگے کہ اسکو اہل دیوان کے ساتھ قرابت ہو اور کتاب
مین بھی اسکی جانب اشارہ موجود ہے چنانچہ فرمایا کہ گاؤن والے اسکے زیادہ قریب ہین یعنے شہر والون کی بہ نسبت
گاؤن والون کی قرابت اس سے زیادہ قریب ہے تو معلوم ہوا کہ شہر والے بھی اسکے قرابتی ہین اور اس تاویل کی
وجہ یہ ہے کہ دیت کی مددگاری انپر واجب ہونا بوجہ حکم قرابت کے ہے اور قرابت مین شہر والے بہ نسبت گاؤن والات

کے اس سے زیادہ نزدیک از راہ مسکن ہین تو مدد کی قدرت شہر والون کو زیادہ حاصل ہوگی اور یہ مسئلہ نظیر مسئلہ غیبت منقطعہ ہوگیا **ف** یعنی جیسے ایک عورت کے واسطے کفو معقول ملا اور اس عورت کے دو ولی ہین ایک درجہ اعلی اور دوم اُس سے نیچی ہی مگر درجہ اعلی کا ولی غائب ہی اور اسکی غیبت منقطعہ ہی حتی کہ اُسکی راے کا انتظار کرنے تک کفو جاتا رہیگا تو درجہ دوم کا ولی حاضر ہی تو اسی کو بجاے درجہ اول کے قرار دیا جائیگا۔ **ولو کان البدوی نازلا فی المصر لا مسکن لہ فیہ لا یعقلہ اہل المصر لان اہل العطاء لا ینصرون من لا مسکن لہ فیہ کما ان اہل البادیۃ لا تعقل عن اہل المصر النازل فیہم لانہ لا یستنصر بہم**۔ اور اگر کوئی دیہاتی کسی شہر مین اُترا ہو جسکا مسکن شہر مین نہین ہی تو اہل شہر اُسکے عاقلہ نہونگے کیونکہ شہر کے عطیات والے ایسے شخص کی مدد نہین کرتے جسکا گھر شہر مین نہو جیسے گاؤن والے ایسے شہری کے عاقلہ نہین ہوتے جو گاؤن مین اُترا ہو کیونکہ یہ شخص اُنسے مدد نہین پاتا ہی **ف** یہ سب مسلمانون کے واسطے حکم تھا۔ **وان کان لاہل الذمۃ عواقل معروفۃ یتعاقلون بہا فقتل احدہم قتیلا فدیتہ علی عاقلتہ بمنزلۃ المسلم لانہم التزموا احکام الاسلام فی المعاملات لاسیما فی المعانی العاصمۃ عن الاضرار ومعنی التناصر موجود فی حقہم**۔ اگر ذمیون کے واسطے عواقل معروفہ ہون یعنے عاقلہ برادری ایسے معروف ہون جو باہم مددگاری کرتے ہین پھر کسی ذمی نے اُنھین مین سے کسی کو قتل کیا تو اسکی دیت اُسکے عاقلہ پر ہوگی جیسے مسلمان مین ہوتا ہی کیونکہ ذمیون نے معاملات کے بارہ مین اسلامی احکام کو اپنے اوپر لازم کیا ہی خصوصًا اُن معاملات مین جنمین ضرر پہونچانے سے بچاؤ ہوتا ہی اور باہمی مدد کے معنی اُنکے حق مین موجود ہین **ف** تو اُنکی مددگار برادری سے دیت لیجائیگی۔ **وان لم تکن لہم عاقلۃ معروفۃ فالدیۃ فی مالہ فی ثلاث سنین من یوم یقضی بہا علیہ کما فی حق المسلم لما بینا ان الوجوب علی القاتل وانما تتحول عنہ الی العاقلۃ ان لو وجدت فاذا لم توجد بقیت علیہ فی مالہ بمنزلۃ تاجرین مسلمین فی دار الحرب قتل احدہما صاحبہ یقضی بالدیۃ علیہ فی مالہ لان اہل دار الاسلام لا یعقلون عنہ وتمکنہ من ہذا القتل لیس بنصرتہم ولا یعقل کافر عن مسلم ولا مسلم عن کافر لعدم التناصر والکفار یتعاقلون فیما بینہم وان اختلفت مللہم لان الکفر کلہ ملۃ واحدۃ قالوا ہذا اذا لم تکن المعاداۃ فیما بینہم ظاہرۃ اما اذا کانت ظاہرۃ کالیہود والنصاری ینبغی ان لا یتعاقلون بعضہم عن بعض وہکذا عن ابی یوسف رح لانقطاع التناصر ولو کان القاتل من اہل الکوفۃ ولہ بہا عطاء فحول دیوانہ الی البصرۃ ثم رفع الی القاضی فانہ یقضی بالدیۃ علی عاقلتہ من اہل البصرۃ وقال زفر رح یقضی علی عاقلتہ من اہل الکوفۃ وہو روایۃ عن ابی یوسف رح لان الموجب ہو الجنایۃ وقد تحققت وعاقلتہ اہل الکوفۃ وصار کما اذا حول بعد القضاء**۔ اور اگر ذمیون کے واسطے کوئی مددگار برادری معروف نہو تو جسدن سے قاضی نے اُسپر دیت کا حکم دیا ہی اُس دن سے تین برس مین اُسکے مال سے دیت وصول کیجائیگی پس تین برس کی مہلت ہوگی جیسے مسلمان کے حق مین ہوتی ہی کیونکہ ہمنے بیان کر دیا کہ اصل وجوب تو قاتل پر ہی اور قاتل سے تحویل ہوکر عاقلہ پر جبھی جاتی ہی کہ جب عاقلہ برادری موجود ہو پس جب عاقلہ برادری نہین پائی گئی تو دیت مذکورہ خود قاتل کے مال مین واجب رہی جیسے دار الحرب مین مسلمان تاجرون مین سے ایکنے دوسرے کو قتل کیا تو قاتل کے مال پر دیت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ دار الاسلام کے رہنے والے اس قاتل کے مددگار نہونگے اور قاتل کو اس قتل کا قابو حاصل ہونے مین ان لوگون کی جانب سے کوئی مدد نہین ہی۔ واضح ہو کہ مسلمان کی جانب سے کافر عاقلہ نہین ہوتا اور کافر کی جانب سے مسلمان بھی عاقلہ نہین ہوتا ہی کیونکہ انمین باہمی مددگاری جاری نہین ہی اور

کفار باہم ایک دوسرے کے مددگار ہوتے ہیں اگرچہ باہم انکی ملتیں مختلف ہوں کیونکہ کفر کل ایک ہی ملت ہے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اسوقت ہے کہ ان دونوں میں کھلی ہوئی دشمنی نہو اور اگر کھلی ہوئی دشمنی ہو جیسے یہود و نصاری کے درمیان واقع ہے تو چاہیے کہ اہلیس میں ایک دوسرے کے عاقلہ نہوں اور ایسا ہی ابو یوسف سے روایت ہے کیونکہ انمین باہمی مددگاری نہیں ہے۔ اگر قاتل اہل کوفہ میں سے ہو اور کوفہ ہی میں اُسکے واسطے عطیہ و دیوان ہو پھر اُسکا دیوان تحویل کرکے بصرہ میں کر دیا گیا پھر اسکے بعد قاتل کے قتل کا مقدمہ قاضی کے حضور میں پیش کیا گیا تو قاضی اسکی دیت کا حکم اُسکی عاقلہ برادری اہل بصرہ پر جاری کریگا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کوفہ میں سے اُسکی عاقلہ پر جاری کریگا اور یہ امام ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہے کیونکہ موجب دیت تو یہی جرم خطاء ہے اور یہ جرم متحقق ہوا ایسی حالت میں کہ اہل کوفہ اُسکے عاقلہ تھے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی کے بعد اُسکا دیوان کوفہ سے تبدیل کرکے بصرہ میں لایا گیا حالانکہ ایسی صورت میں بالاتفاق اہل کوفہ ہی اُسکے عاقلہ رہینگے۔ ولنا ان المال انما یجب عند القضاء لما ذکرنا ان الواجب ہو المثل و بالقضاء ینتقل الی المال وکذا الوجوب علی القاتل وتحمل عنہ عاقلتہ واذا کان کذلک تحمل عنہ من یکون عاقلتہ عند القضاء بخلاف ما بعد القضاء لان الواجب قد تقرر بالقضاء فلا ینتقل بعد ذلک لکن حصۃ القاتل تؤخذ من عطائہ بالبصرۃ لانہا تؤخذ من العطاء وعطاؤہ بالبصرۃ بخلاف ما اذا قلت العاقلۃ بعد القضاء علیہم حیث یضم الیہم اقرب القبائل فی النسب لان فی النقل ابطال حکم الاول فلا یجوز بحال وفی الضم تکثیر المتحملین لما قضی بہ علیہم فکان فیہ تقریر الحکم الاول لا ابطالہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال دیت کا واجب ہونا تو حکم قضاء کے وقت ہوتا ہے کیونکہ ہمنے اوپر بیان کیا کہ اصلی وجوب تو مثل ہے یعنے جان کی عوض بیان چاہیے تھی اور حکم قضاء کی وجہ سے مال کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اصلی وجوب تو قاتل پر ہے اور عاقلہ برادری اُسکی جانب سے برداشت کرتی ہے تو پس جب یہ بات ثابت ہوئی تو قاتل کی طرف سے وہی عاقلہ برداشت کریگی جو حکم قضاء کے وقت اُسکی عاقلہ ہو جیسے مسئلہ مذکورہ میں حکم قضاء کے وقت اہل بصرہ اُسکی عاقلہ ہیں۔ بخلاف اسکے بعد حکم قضاء کے اگر اُسکا دیوان منتقل ہوا تو اہل کوفہ ہی اسکے عاقلہ رہینگے اسواسطے کہ حکم قضاء سے اہل کوفہ پر اُسکا وجوب متقرر ہو گیا تو پھر اُنسے منتقل نہو گا لیکن قاتل کا حصہ اُس عطیہ میں سے لیا جائیگا جو اُسکو بصرہ سے دیا جاوے کیونکہ دیت تو عطیہ میں سے لیا جاتا ہے اور اسکا عطیہ بصرہ میں ہے یہ اسوقت کہ اہل کوفہ کافی ہوں۔ بخلاف اسکے اگر حکم قضاء کے بعد عاقلہ میں قلت ہو تو اس صورت میں ارزانے نسب کے جو قبیلہ اس سے زیادہ نزدیک ہو وہ بھی ادائے دیت میں اول کے ساتھ ملایا جائیگا کیونکہ منتقل کرنے میں حکم اول مٹانا لازم آتا ہے تو یہ کسی [illegible]ل میں نہیں جائز ہے اور ملا دینے میں دیت اُٹھانے والوں کی کثرت ہو جاتی ہے یعنی جس دیت کا اوپر حکم دیا گیا ہے اُسکے اُٹھانے والے بعد دوسرا قبیلہ ملانے کے بہت ہو گئے تو اسمیں حکم اول کو مضبوط کرنا لازم آیا اور مٹانا لازم نہیں آیا۔ وعلی ہذا لو کان القاتل مسکنہ بالکوفۃ ولیس لہ عطاء فلم یقض علیہ حتی استوطن البصرۃ تقضی بالدیۃ علی اہل البصرۃ ولو کان قضی بہا علی اہل الکوفۃ لم ینتقل عنہم وکذا البدوی اذا الحق بالدیوان بعد القتل قبل القضاء یقضی بالدیۃ علی اہل الدیوان وبعد القضاء علی عاقلتہ بالبادیۃ لا یتحول عنہم وہذا بخلاف ما اذا کان قوم من اہل البادیۃ قضی بالدیۃ علیہم فی اموالہم فی ثلث سنین ثم جعلہم الامام فی العطاء حیث تصیر الدیۃ فی عطیاتہم وان کان قضی بہا اول مرۃ فی اموالہم لانہ لیس فیہ نقض القضاء الاول لانہ قضی بہا فی اموالہم

Marfat.com

عطیاتہم غیر ان الدیۃ تقضی من الیسر الاموال اداء والاداء من العطاء الیسر اذا صار و من اہل العطاء الا اذا لم یکن مال العطاء من جنس ما قضی بہ علیہ بان کان القضاء بالابل و العطاء دراہم فحینئذ لا تحول الی الدراہم ابدا لما فیہ من ابطال القضاء الاول لکن تقضی ذلک من مال العطاء لانہ الیسر۔ دعلی ہذا اگر قاتل کا مسکن کوفہ میں ہو حالانکہ کوفہ میں اُسکے واسطے کوئی عطیہ نہیں ہو مگر ہنوز قاتل دیت کا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اُسنے بصرہ میں وطن اختیار کیا تو دیت کا حکم اہل بصرہ پر دیا جائیگا۔ اور اگر اہل کوفہ دیت کا حکم ہو چکا ہو تو اُسنے منتقل نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر دیہاتی آدمی بعد قتل خطاء کے قبل حکم قاضی کے دیوان دین میں درج کیا گیا تو اب دیت کا حکم اہل دیوان پر دیا جائیگا اور اگر گاؤن والون پر اُسکی دیت کا حکم ہونے بعد وہ دیوان میں درج کیا گیا تو پھر گاؤن والون سے دیت منتقل نہوگی لیکن یہ بخلاف ایسی صورت کے کہ ؤن والون میں سے ایک قوم پر اُنکے اموال میں دیت کا حکم دیا گیا کہ تین برس میں ادا کریں پھر سلطان نے اُنکا عطیات میں درج کیا تو دیت مذکورہ اُنکے مالون سے منتقل ہو کر عطیات پر ہو جائیگی اگرچہ پہلی مرتبہ اُنکے مالون میں کرنے کا حکم ہوا تھا اسواسطے کہ اسمین اول حکم قضاء توڑنا لازم نہیں آتا ہو اسواسطے کہ اول حکم قضاء یہی تھا کہ پنے مالون سے ادا کریں اور عطیات مذکورہ بھی اُنھیں کے مال ہین لیکن یہ معلوم ہو کہ دیت ایسے مال سے وصول الی ہو جس سے ادا کرنا زیادہ آسان ہو اور عطیات میں سے ادا کرنا زیادہ آسان ہو جبکہ وہ لوگ اس قابل لے کہ اُنکے واسطے عطیات ہین پس عطیات ہی میں سے وصول کیجائیگی لیکن اگر مال عطیہ اُس جنس سے نہو ادا کرنے کا اُنپر حکم دیا گیا ہو مثلاً اونٹون سے ادا کرنے کا حکم دیا گیا حالانکہ اُنکی عطیات درمون سے دیجاتی ہین سی صورت مین حکم مذکور درمون کی جانب کبھی منتقل نہوگا کیونکہ اسمین حکم اول کا مٹانا لازم آتا ہو ولیکن ے دیت کا حکم مال عطیہ میں سے دیا جائیگا کیونکہ یہ زیادہ آسان ہو۔ قال وعاقلۃ المعتق قبیلۃ مولاہ لان نصرۃ بہم ویؤید ذلک قولہ علیہ السلام مولی القوم منہم۔ آزاد کیے ہوئے غلام کی مددگار برادری اُسکے کا قبیلہ ہو کیونکہ اُنھیں کے ساتھ اسکو نصرت ہو اور اسی کی تائید یہ حدیث ہو کہ مولی القوم منہم۔ یعنی قوم کا آزاد کیا ہوا قوم میں شمار ہو۔ ف۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی من حدیث ابی رافع۔ قال ومولی الموالاۃ یعقل مولاہ وقبیلتہ لانہ ولاء یتناصر بہ فاشبہ ولاء العتاقۃ وفیہ خلاف الشافعی رح وقد مر فی الولاء جسنے دوسرے شخص سے موالات کرلی ہو تو اُسکے جرم خطاء میں اُسکی عاقلہ اُسکا مولی اور مولی کی قوم ہوگی کیونکہ ایسی ولاء ہو جس سے باہمی مددگاری ہوتی ہو تو ولاء آزادی کے مشابہ ہو گیا اور اسمین امام شافعی کا اختلاف ہو دہ کتاب ولاء میں مذکور ہو چکا۔ قال ولا تعقل العاقلۃ اقل من نصف عشر الدیۃ وتتحمل نصف العشر عدا والاصل فیہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ موقوفا علیہ و مرفوعا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تعقل العواقل عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا ولا ما دون ارش الموضحۃ وارش الموضحۃ نصف عشر بدل النفس ولان التحمل للتحرز عن الاجحاف ولا اجحاف فی القلیل وانما ہو فی الکثیر والتقدیر الفاصل عرف بالسمع۔ واضح ہو کہ عاقلہ برادری دسویں حصہ دیت کے نصف سے کم میں مددگاری کرتی ہو اور دسویں حصے کے نصف میں یا اس سے زائد میں مددگار ہوتی ہو اور اصل دلیل اسمین حدیث ابن عباس بھی ابن عباس کا قول روایت کیا گیا اور کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع روایت کیا گیا کہ مددگار برادری عمد کو نہیں برداشت کرتی اور نہ غلام کے جرم کو برداشت کرتی ہو اور نہ مال صلح کو برداشت کرتی ہو اور نہ مال

اقراری کو برداشت کرتی ہے اور نہ جرمانہ موضحہ سے کم برداشت کرتی ہے۔ رواہ ابن حبان وغیرہ۔ اور موضحہ کا جرمانہ جان کی دیت کے نصف کا دسواں حصہ ہے اور اس دلیل سے کہ مددگار برادری کا برداشت کرنا اسواسطے تھا کہ خطاکار قاتل بہ کام تنگ نہ یعنی وہ برباد و پریشان نہو اور حال یہ کہ قلیل تاوان برداشت کرنے میں کچھ پریشانی نہیں ہے بلکہ پریشانی تو مال کثیر میں ہے اور قلیل وکثیر کا تفاوت بذریعہ دلیل سمعی کے معلوم ہوگیا ف۔ یعنی ارش الموضحہ کثیر ہے اور اس سے کم قلیل ہے بس اسی پر مدار کار ہوگا۔ قال وما نقص من ذلک یکون من مال الجانی والقیاس فیہ التسویۃ بین القلیل والکثیر فیجب الکل علی العاقلۃ کما ذہب الیہ الشافعی رح او التسویۃ فی ان لایجب علی العاقلۃ شئی الا انا ترکناہ بما رویناہ وبما روی انہ علیہ السلام اوجب ارش الجنین علی العاقلۃ وہو نصف عشر بدل الرجل علی ما مر فی الدیات فما دونہ یسلک بہ مسلک الاموال لانہ یجب بالتحکیم کما یجب ضمان الاموال بالتقویم ولہذا کان فی مال الجانی اخذا بالقیاس۔ اور جو جرمانہ کہ دسویں حصہ دیت سے کم ہو وہ مجرم کے مال پر واجب ہوگا اور قیاس اس امر کو مقتضی تھا کہ یا تو قلیل وکثیر کو یکساں رکھا جائے پس قلیل ہو یا کثیر ہو سب مددگار برادری پر واجب ہو چنانچہ یہی امام شافعی کا مذہب ہے یا یہ کہ مددگار برادری پر کچھ واجب نہو نہ قلیل واجب ہوا اور نہ کثیر واجب ہو۔ لیکن ہمنے اس قیاس کو بدلیل مذکورہ بالا حدیث ابن عباس کے ترک کیا اور بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین کا جرمانہ غرۂ غلام یا باندی یا پانسو درم اُسکی قیمت کو عاقلہ برادری پر واجب فرمایا ہے چنانچہ سابق میں اس حدیث کا بیان گذر چکا ہے اور یہ مقدار عوض جان کے دسویں حصہ کا نصف ہے چنانچہ باب الدیات میں گذر چکا پس جو مقدار کہ دسویں حصہ کے نصف سے کم ہو اُسکے ساتھ دیگر اموال کا برتاؤ کیا جائیگا کیونکہ باہمی حکم کے ذریعہ سے اسقدر مال واجب ہوجاتا ہے جیسے قیمت اندازہ کرنے سے تاوان مال واجب ہوجاتا ہے پس اسمیں ہمنے قیاس پر عمل کرکے یہ اختیار کیا کہ یہ مجرم کے مال میں واجب ہے۔ قال ولا تعقل العاقلۃ جنایۃ العبد ولا ما لزم بالصلح او باعتراف الجانی لما روینا ولانہ لا تناصر بالعبد والاقرار والصلح لا یلزمان العاقلۃ لقصور الولایۃ عنہم الا ان یصدقوہ لانہ ثبت بتصادقہم والامتناع کان لحقہم ولہم ولایۃ علی انفسہم ومن اقر بقتل خطاء ولم یرفعوا الی القاضی الا بعد سنین قضی علیہ بالدیۃ فی مالہ فی ثلاث سنین من یوم یقضی لان التاجیل من وقت القضاء فی الثابت بالبینۃ ففی الثابت بالاقرار اولی ولو تصادق القاتل وولی الجنایۃ علی ان قاضی بلد کذا قضی بالدیۃ علی عاقلتہ بالکوفۃ بالبینۃ وکذبہما العاقلۃ فلا شئی علی العاقلۃ لان تصادقہما لیس بحجۃ علیہم ولم یکن علیہ شئی فی مالہ لان الدیۃ بتصادقہما تقررت علی العاقلۃ بالقضاء وتصادقہما حجۃ فی حقہما بخلاف الاول الا ان یکون لہ عطاء معہم فحینئذ یلزمہ بقدر حصتہ لانہ فی حق حصتہ مقر علی نفسہ وفی حق العاقلۃ مقر علیہم۔ کسی شخص کی عاقلہ برادری اُسکے غلام کے جرم کو برداشت نہیں کرتی ہے اور نہ اُس مال کو برداشت کریگی جو اُسنے صلح سے ٹھہرایا ہو یا مجرم کے اقرار سے اُسپر لازم آیا ہو اسکی دلیل وہ حدیث ہے جو ہمنے اوپر روایت کی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام سے باہمی مددگاری نہیں ہوتی ہے اور اقرار وصلح دونوں عاقلہ برادری پر لازم نہیں آتے کیونکہ عاقلہ برادری پر اسکی ولایت نہیں ہے لیکن عاقلہ برادری اسکے اقرار کی اگر تصدیق کریں تو اُنپر مال لازم ہوگا کیونکہ اُنکی باہمی تصدیق سے یہ مال لازم آیا حالانکہ اُنھیں کے حق کی وجہ سے ممتنع تھا اور عاقلہ کو اپنی ذاتوں پر ولایت حاصل ہے۔ اگر کسی شخص نے قتل خطا کا اقرار کیا اور وارث مقتول نے قاضی سے مرافعہ نہ کیا یہانتک کہ چند سال گذر گئے تو جس دن سے قاضی حکم دے اُسدن سے تین سال کے اندر اُسکے مال سے ادا کرنا لازم ہوگا کیونکہ جو قتل بذریعہ

گواہی کے ثابت ہوا تو اسمین حکم قضاء کے وقت سے میعاد ہوتی ہے تو جو قتل بذریعہ اقرار ثابت ہوا اسمین بدرجہ اولی ایسی
میعاد ہوگی اور اگر قاتل و اولیاء مقتول نے باہم اس امر کی تصدیق کی کہ پرگنہ فلان کے قاضی نے اس قاتل کی مددگار
برادری پر جو کوفہ میں ہے بذریعہ گواہوں کے دیت کا حکم دیا ہے اور عاقلہ برادری نے ان دونوں کو جھوٹا بتلایا تو عاقلہ
برادری پر کچھ واجب نہوگا کیونکہ قاتل و ولی مقتول کا باہم تصدیق کرنا عاقلہ برادری پر حجت نہیں ہے اور قاتل پر بھی اسکے
مال سے کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ دونوں کی باہمی تصدیق سے دیت بحکم قاضی اُسکی مددگار برادری پر واجب ہوئی تھی
اور ان دونوں کی باہمی تصدیق صرف ان دونوں کے حق میں حجت ہے بخلاف مسئلہ اول کے یعنی اقرار و صلح البتہ
مقر پر لازم ہے لیکن اگر قاتل مذکور کے واسطے عاقلہ برادری کے ساتھ عطیہ ہو تو ایسی صورت میں قاتل مذکور پر بقدر اپنے
حصے کے لازم ہوگا کیونکہ وہ اپنے حصے کے حق میں اپنی ذات پر مقر ہے اور عاقلہ برادری کے حق میں بیشک اُنکی ذات پر
مقر ہوا ف۔ تو اُنکے حق میں اسکا اقرار قبول نہوگا۔ قال واذا جنی الحر علی العبد فقتلہ خطأ کان علی
عاقلتہ قیمتہ لانہ بدل النفس علی ماعرف من اصلنا وفی احد قولی الشافعی تجب فی مالہ لانہ بدل
المال عندہ ولہذا یوجب قیمتہ بالغۃ مابلغت وما دون النفس من العبد لاتحملہ العاقلۃ لانہ یسلک
بہ مسلک الاموال عندنا علی ماعرف وفی احد قولیہ تحملہ العاقلۃ کمافی الحر وقدمر من قبل قال
اصحابنا رح ان القاتل اذا لم یکن لہ عاقلۃ فالدیۃ فی بیت المال لان جماعۃ المسلمین ہم اہل نصرتہ
ولیس لبعضہم اخص من بعض بذلک ولہذا لومات کان میراثہ لبیت المال فکذا مایلزمہ من الغرامۃ
یلزم بیت المال وعن ابی حنیفۃ رح روایۃ شاذۃ ان الدیۃ فی مالہ ووجہہ ان الاصل ان تجب
الدیۃ علی القاتل لانہ بدل متلف والاتلاف منہ الا ان العاقلۃ تتحملہا تحقیقا للتخفیف علیہم
فاذا لم یکن لہ عاقلۃ عاد الحکم الی الاصل۔ اگر کسی آزاد نے کسی غیر کے غلام پر تعدی کر کے اسکو خطاء سے قتل
کیا تو آزاد کی مددگار پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ یہ بھی جان کا عوض ہے جیسا ہمارے اصول سے معلوم ہوا
اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول میں یہ قیمت اس آزاد کے مال میں ہوگی کیونکہ یہ امام شافعی کے نزدیک
عوض مال ہے لہذا امام شافعی اس غلام کی قیمت جہانتک پہونچے پوری واجب کرتے ہیں اور اگر غلام پر اُسکی
جان سے کم جرم کیا تو اسکو عاقلہ برادری برداشت نہیں کریگی کیونکہ ہمارے نزدیک ایسے جرم کے ساتھ مال کا برتاؤ
کیا جاتا ہے جیسا کہ سابق میں معلوم ہوا اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اسکو بھی عاقلہ برادری
برداشت کریگی چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر قاتل کی کوئی عاقلہ برادری
نہو تو اُسپر جو دیت لازم آوے بیت المال سے ہوگی کیونکہ جماعت مسلمین ہی اس قاتل کی مددگار برادری ہیں اور بعض کو
بعض سے کوئی خصوصیت اس مددگاری میں نہیں ہے لہذا اگر یہ قاتل مرجاوے تو اسکی میراث بھی بیت المال
کے واسطے ہوگی اسی طرح جو کچھ تاوان اسپر واجب ہو وہ بھی بیت المال پر لازم ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ رح سے شاذ
روایت یہ ہے کہ یہ دیت اس قاتل کے مال پر ہوگی اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے
کیونکہ یہ تلف شدہ کا عوض ہے کیونکہ تلف کرنا اسی کی جانب سے پایا گیا ہے لیکن بغرض تخفیف کے اس مال کو مددگار برادری
برداشت کرلی ہے پس جب اس شخص کی مددگار برادری ہی نہو تو حکم اپنے اصل کی جانب رجوع کریگا۔ وابن الملاعنۃ
تعقلہ عاقلۃ امہ لان نسبہ ثابت منہا دون الاب فان عقلوا عنہ ثم ادعاہ الاب رجعت عاقلۃ الام
بما ادت علی عاقلۃ الاب فی ثلث سنین من یوم یقضی القاضی لعاقلۃ الام علی عاقلۃ الاب لان

Marfat.com

تبین ان الدیۃ واجبۃ علیھم لان عند الاکذاب ظھر ان النسب لم یزل کان ثابتا من الاب حیث بطل اللعان بالاکذاب ومتی ظھر من الاصل فقوم الام تحملوا ما کان واجبا علی قوم الاب فیرجعون علیھم لانھم مضطرون فی ذلک وکذلک ان مات المکاتب عن وفاء ولہ ولد حر فلم یؤد کتابتہ حتی جنی ابنہ وعقل عنہ قوم امہ ثم ادیت الکتابۃ لانہ عند الاداء یتحول ولاؤہ الی قوم ابیہ من وقت حریۃ الاب وھو آخر جزء من اجزاء حیاتہ فتبین ان قوم الام عقلوا عنھم فیرجعون علیھم وکذلک رجل امر صبیا بقتل رجل فقتلہ فضمنت عاقلۃ الصبی الدیۃ رجعت بھا علی عاقلۃ الامر ان کان الامر ثبت بالبینۃ وفی مال الامر ان کان ثبت باقرارہ فی ثلث سنین من یوم یقضی بھا القاضی علی الامر او علی عاقلتہ لان الدیات تجب مؤجلۃ بطریق التیسیر ملاعنہ عورت کے بچہ نے اگر کوئی جرم کیا تو اسکی عاقلہ اسکی ماں کی مددگار برادری ہوگی کیونکہ اس بچہ کا نسب اپنی ماں سے ثابت ہی اور باپ سے ثابت نہیں ہی پھر اگر ماں کی عاقلہ برادری نے اس بچہ کی طرف سے دیت ادا کی پھر باپ نے اس بچہ کے نسب کا دعوی کیا تو ماں کی عاقلہ برادری نے جو کچھ ادا کیا ہی وہ باپ کی عاقلہ برادری سے واپس لینگے لیکن جس وقت قاضی اُسکی ماں کی عاقلہ برادری کے واسطے اُسکے باپ کی عاقلہ برادری کو دیت کا حکم دے اُسوقت سے تین سال مین واپس لینگے اس دلیل سے کہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اسکی دیت اسکے باپ کی مددگار برادری پر واجب تھی کیونکہ جب اُسکے لعان کرنے والے باپ نے اپنے آپ کو جھوٹا تبلایا تو اپنے جھوٹا تبلانے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نسب برابر اُسکے باپ سے ثابت تھا اور جب اصل سے یہ بات ظاہر ہوگئی تو یہ صورت ہوئی کہ ماں کی عاقلہ برادری نے آپنے اوپر وہ مال برداشت کیا جو اُسکے باپ کی عاقلہ برادری پر واجب تھا پس یہ لوگ اُسکے باپ کی مددگار برادری سے واپس لینگے کیونکہ وہ اس ادا کرنے مین بحکم شرعی مجبور تھی (اور جو شخص کہ شرعا مجبور ہوکر دوسرے کی طرف سے ادا کرے وہ اُس سے واپس لینے کا مستحق ہوتا ہی) اسی طرح اگر ایک شخص مکاتب اسقدر مال چھوڑکر مرگیا جس سے اسکی کتابت ادا ہوسکتی ہی اور اسکا ایک آزاد بیٹا موجود ہی پھر ہنوز اس مکاتب کا مال کتابت ادا نہین کیا گیا تھا کہ اُسکے بیٹے نے ایسا جرم کیا جس سے دیت لازم آئی ہی اور اُسکی آزادہ ماں کی قوم نے یہ دیت ادا کی پھر اسکے مکاتب باپ کا مال کتابت ادا کیا گیا تو اسکی ماں کی قوم بھی اسکے باپ کی قوم سے واپس پاویگی کیونکہ ادائے کتابت کے وقت ظاہر ہوگا کہ مکاتب مذکور اپنی زندگی کے آخری جزو مین آزاد ہوکر مرا ہی تو آزادی کے وقت سے اُسکی ولاء اسکے باپ کی جانب منتقل ہوگی پس ظاہر ہوا کہ ماں کی قوم نے ایسا مال ادا کیا جو اُسکے باپ کی قوم پر واجب تھا پس ماں کی قوم والے اس مال کو اُسکے باپ کی قوم والون سے واپس لینگے - اسی طرح ایک مرد نے ایک طفل کو اگر یہ حکم دیا کہ تو فلان شخص کو قتل کردے پس طفل نے قتل کردیا پھر طفل کی عاقلہ برادری نے مقتول کی دیت ادا کی تو یہ لوگ اس دیت کو حکم دینے والے کی مددگار برادری سے واپس لینگے بشرطیکہ حکم دینا بذریعہ گواہون کے ثابت ہوجاوے یا حکم دہندہ کے مال سے واپس لینگے اگر وہ اقرار کرے کہ مین نے حکم دیا تھا لیکن ہر صورت جسوقت سے قاضی نے حکم دہندہ کی مددگار برادری پر حکم دیا ہو اُسوقت سے تین برس مین واپس لینگے کیونکہ آسانی دینے کے طور پر جملہ دیات بمدت مین ادا کرنی واجب ہوتی ہین - قال رضی اللہ عنہما ھھنا عدۃ مسائل ذکرھا محمد رح متفرقۃ والاصل الذی تخرج علیہ ان یقال حال القاتل اذا تبدل حکما فانتقل ولاؤہ الی ولاء سبب امر حادث لم تنتقل جنایتہ عن الاولی قضی بھا اولم یقض وان ظھرت حالۃ خفیۃ

مثل دعوۃ ولد الملاعنۃ حولت الجنایۃ الی الاخری وقع القضاء بہا اولم یقع ولو لم یختلف حال الجانی ولکن العاقلۃ تبدلت کان الاعتبار فی ذلک لوقت القضاء فان کان قضی بہا علی الاولی لم تنتقل الی الثانیۃ وان لم یکن قضی بہا علی الاولی فانہ یقضی بہا علی الثانیۃ واذا کانت العاقلۃ واحدۃ فلحقہا زیادۃ او نقصان اشترکوا فی حکم الجنایۃ قبل القضاء وبعدہ الا فیما سبق اداؤہ فمن احکم ہذا الاصل متاملا یمکنہ التخریج فیما ورد علیہ من النظائر والاضداد واللہ اعلم بالصواب —

شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہاں چند مسائل ہیں جنکو امام محمد رح نے متفرق ذکر فرمایا ہے اور جس اصل پر یہ مسائل نکلے جاتے ہیں وہ یہ ہے کہ یوں کہا جائیگا اگر قاتل کا حال حکما بدل گیا پس کسی امر جدید کی وجہ سے اُسکی ولاء دوسرے دو کی طرف منتقل ہوگئی تو عاقلہ اول سے اُسکا جرم منتقل ہوگا خواہ قاضی نے اسکا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو اور اگر کوئی حالت پوشیدہ ظاہر ہوئی مثلاً عورت ملاعنہ کے بچہ کا مرد ملاعن نے دعوی کیا تو اسکا جرم پہلے عاقلہ سے منتقل ہوکر دوسری عاقلہ پر لازم ہوگا خواہ قاضی نے اسکا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو اور اگر مجرم کا حال نہیں بدلا ولیکن مددگار برادری بدل گئی تو اس بارہ میں حکم قضاء کا وقت معتبر ہوگا پس اگر قاضی نے عاقلہ اول پر حکم دیدیا ہو تو دیت مذکورہ دوسری عاقلہ پر منتقل نہوگی اور اگر قاضی نے اس دیت کا حکم پہلی عاقلہ پر نہ دیا ہو تو اب دیت کا حکم دوسری عاقلہ پر جاری کریگا اور اگر مددگار برادری ایک ہی مگر اسمین لوگوں کی کمی یا زیادتی ہوگئی تو یہ سب اس جرمانہ کے حکم میں مشترک ہوجائینگے خواہ یہ واقعہ بعد حکم قاضی ہوا یا قبل حکم قاضی ہو سوائے اُس جزو دیت کے جسکی اداء اب تک ہوچکی ہو شیخ نے کہا کہ جس شخص نے تامل کے ساتھ اس اصل کو محکم کرلیا تو جو اسکے نظائر یا اضداد اسپر پیش آویں اُنکے احکام نکال سکتا ہے واللہ تعالی اعلم۔

کتاب الوصایا

یہ کتاب وصیتوں کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ وصیت ایک فعل معروف ہے۔ موصی وصیت کرنے والا۔ موصی لہ وہ شخص جسکے واسطے وصیت کی گئی ہو۔ موصی بہ وہ چیز جسکی وصیت کی گئی ہے۔ پھر واضح ہو کہ وصیت کے واسطے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ موصی کو یہ لیاقت حاصل ہو کہ وہ دوسرے کے ساتھ احسان کرسکے اور یہ کہ موصی قرضدار نہو اور موصی لہ میں یہ شرط ہے کہ وہ وصیت کے وقت زندہ موجود ہو اگرچہ وہ ابھی اپنی ماں کے پیٹ سے پیدا نہوا ہو یعنی پیٹ کے واسطے بھی وصیت جائز ہے بشرطیکہ وصیت کے وقت وہ پیٹ میں بدلیل قطعی موجود ہو یعنی مثلاً وصیت سے چھ مہینے کے اندر پیدا ہوا اور موصی لہ میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ میراث سے اجنبی ہو اور یہ شرط ہے کہ وہ موصی کا قاتل نہو۔ موصی بہ چیز میں یہ شرط ہے کہ وہ موصی کی موت کے بعد ایسی چیز ہو کہ جو غیر کی ملک میں دینے کے لائق ہے جیسے موصی اپنی زندگی میں کسی عقد کے ذریعہ سے دوسرے کی ملک میں دے سکتا ہو خواہ یہ چیز فی الحال موجود ہو یا معدوم ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ یہ چیز ترکہ کی تہائی سے زائد نہو۔ حکم وصیت یہ ہے کہ موصی لہ اس چیز کا بملک جدید مالک ہوجاتا ہے جیسے ہبہ کی صورت میں موہوب لہ مالک ہوتا ہے اور موصی نے اس چیز میں بجائے اپنے موصی لہ کو قائم کیا ہے۔

باب فی صفۃ الوصیۃ ما یجوز من ذلک ما یستحب منہ وما یکون رجوعا عنہ

یہ باب وصیت کی صفت میں اور جو عقد وصیت جائز اور جو مستحب ہے اور جو قول کہ وصیت سے رجوع ہوتی ہے سب کے بیان میں ہے۔

قال الوصیۃ غیر واجبۃ وہی مستحبۃ والقیاس یابی جوازہا لانہ تملیک مضاف الی حال زوال مالکیتہ

ولو اضیف الی حال فیاتہما بان قیل ملکتک غدا کان باطلا فہذا اولی الا انا استحسناہ لحاجۃ الناس الیہا فان الانسان مغرور باملہ مقصر فی عملہ فاذا عرض لہ المرض وخاف البیات یحتاج الی تلافی بعض مافرط منہ من التفریط بمالہ علی وجہ لو مضی فیہ یتحقق مقصدہ المالی ولو انہضہ البرء یصرفہ الی مطلبہ الحالی وفی شرع الوصیۃ ذلک فشرعناہ ومثلہ فی الاجارۃ بیناہ وقد تبقی المالکیۃ بعد الموت باعتبار الحاجۃ کما فی قدر التجہیز والدین وقد نطق بہ الکتاب وہو قول اللہ تعالی من بعد وصیۃ یوصی بہا او دین والسنۃ وہو قول النبی علیہ السلام ان اللہ تعالی تصدق علیکم بثلث اموالکم فی آخر اعمارکم زیادۃ لکم فی اعمالکم تضعونہا حیث شئتم او قال حیث احببتم وعلیہ اجماع الامۃ ثم تصح للاجنبی فی الثلث من غیر اجازۃ الورثۃ لما روینا وسنبین ما ہو الافضل فیہ ان شاء اللہ تعالی۔ وصیت واجب نہین بلکہ مستحب ہی اور قیاس چاہتا ہی کہ جائز نہو کیونکہ موصی نے وصیت سے ایسی حالت مین موصی لہ کو اس چیز کا مالک بنایا جب اُسکی ملکیت زائل ہو گئی تھی حالانکہ اگر اپنے مالک ہونے کی حالت مین زمانہ آیندہ کی جانب مضاف کرے مثلاً کہے کہ مین نے تجھے کل کے روز اس چیز کا مالک کیا تو یہ باطل ہوتا ہی پس اپنی ملکیت زائل ہونے کے بعد مالک کرنا بدرجۂ اولی باطل ہوگا یعنی موصی کے مرنے سے اُسکی ملکیت زائل ہو چکی تو ایسی حالت مین موصی لہ کو کیونکر مالک کرسکتا ہی لیکن ہمنے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحساناً وصیت کو جائز رکھا کیونکہ لوگون کو اسکی حاجت ہی اسواسطے کہ آدمی اپنی زندگی کی اُمید پر مغرور ہوتا ہی اور مال کے ذریعہ سے نیکی کمانے مین غافل وقاصر رہتا ہی پھر جب اُسکو کوئی مرض لاحق ہوا اور ڈرا کہ ناگاہ موت آجائے تو اُسکو حاجت ہوئی کہ مال کے ساتھ جو اُس نے تقصیر کی ہی ایسے طور پر اُسکی تلافی کرے کہ اگر یہ تلافی پوری ہو جاے تو اُسکا مقصد اخروی حاصل ہو جائیگا اور اگر وہ اچھا ہو گیا تو اُسکو فی الحال کی دنیاوی غرض مین صرف کرسکے۔ اور وصیت مشروع ہونے مین یہ مقصد پورا ہوتا ہی تو ہمنے جانا کہ وصیت مشروع ہی اور اسی کے مانند ہمنے اجارہ مین بیان کیا یعنی اجارہ مین بھی منافع معدوم ہوتے ہین تو قیاس اُسکے جواز کا مقتضی نہ تھا لیکن بضرورت ہمنے اُسکو جائز جانا اسی ضرورت سے یہان بھی جواز نکلا۔ اور رہا قیاس کا مدار کہ ملکیت نہین رہتی ہی تو اسکا جواب یہ ہی کہ بعد موت کے بھی بلحاظ ضرورت کے ملکیت باقی رہتی ہی جیسے میت کے ترکہ مین بقدر تجہیز وتکفین اور بقدر قرضہ کے میت کی ملکیت باقی رہتی ہی جواز وصیت کے ساتھ قرآن مجید بھی ناطق ہی قال تعالی من بعد وصیۃ یوصی بہا او دین۔ یعنی تقسیم ترکہ بعد اجراے وصیت میت وبعد اداے قرض میت ہی پس اس سے وصیت مستفاد ہوئی۔ اور حدیث سنت بھی اسکے ساتھ ناطق ہی چنانچہ حدیث مین آیا کہ اللہ تعالے نے تم پر تمہاری تہائی مال تمہاری انتہاے عمر کی حالت مین صدقہ کیے تاکہ تمہارے اعمال مین زیادتی ہو اسکو تم جہان چاہو یا جہان پسند کرو وہان صرف کرو۔ رواہ ابن ماجہ والطحاوی والبیہقی والبزار واحمد والطبرانی والدارقطنی وابن عدی من حدیث عدۃ من الصحابۃ رضی اللہ عنہم لیکن جملہ اخیرہ ان روایات مین نہین ہی بلکہ صرف زیادتی ہو تب تک۔ اور جواز وصیت پر امت کا اجماع ہی پھر اجنبی کے واسطے وصیت مذکورہ ایک تہائی تک بدون اجازت وارثون کے بدلیل حدیث مذکورۂ بالا صحیح ہی۔ وصیت مین جو طریقہ افضل ہی ہم اُسکو ان شاء اللہ تعالے عنقریب بیان کرتے ہین۔ قال ولا تجوز بما زاد علی الثلث لقول النبی علیہ السلام فی حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ الثلث والثلث کثیر بعد ما نفی وصیتہ بالکل والنصف ولانہ حق الورثۃ وہذا لانہ انعقد سبب الزوال الیہم وہو استغناؤہ عن المال فاوجب تعلق حقہم بہ الا ان الشرع لم یظہرہ فی حق الاجانب بقدر الثلث لیتدارک تقصیرہ علی ما بیناہ اظہرناہ

Marfat.com

فی حق الورثۃ لان الظاہر انہ لا یتصدق بہ علیہم تحرزا عما یتفق من الایثار علی ما نبینہ وقد جاء فی الحدیث الحیف فی الوصیۃ من اکبر الکبائر وفسروہ بالزیادۃ علی الثلث وبالوصیۃ للوارث۔ اور تہائی ترکہ سے زیادہ جسقدر ہو اسکی وصیت نہیں جائز ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث سعد بن ابی وقاص مین فرمایا کہ تہائی تک حالانکہ تہائی بہت ہی) بعماز ان کہ آپ نے وصیت کل مال یا نصف مال کی نفی فرمائی یعنے پہلے آپ نے کل مال کی وصیت یا نصف مال کی وصیت سب سے انکار فرمایا پھر تہائی تک اجازت دی بلکہ فرمایا کہ تہائی بھی بہت ہی۔ اور اس دلیل سے کہ مال ترکہ وارثون کا حق ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ میت کی موت سے ایسا سبب پایا گیا جس سے موصی کی ملکیت باطل ہوکر وارثون کی ملکیت ہوگئی اور سبب یہ ہی کہ موصی تو اس مال سے مستغنی ہوگیا پس واجب ہوا کہ وارثون کا حق اس مال سے متعلق ہو لیکن شرع نے درصورت وصیت اجنبی کے وارثون کی ملکیت کو تہائی ترکہ تک موخر نہیں رکھا تاکہ میت کی تقصیرات کی تلافی ہو چنانچہ ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے اور وارثون کے حق مین وصیت ہونے کی صورت مین تہائی تک بھی اسکو موخر رکھا کیونکہ ظاہر یہ ہی کہ میت اس تہائی کو انپر صدقہ نہیں کریگا تاکہ بعض وارثون کی ترجیح ظاہر ہو چنانچہ آیندہ ان شاء اللہ تعالے ہم بیان کرینگے کہ بعض وارثون کی ترجیح دینا حیف ہی۔ اور حدیث ابن عباس مین موقوف روایت ہی کہ وصیت مین حیف کرنا کبیرہ گناہون سے ہی اور فقہاء نے اسکی تفسیر یہ کی کہ تہائی سے زیادہ وصیت کرے یا وارث کے واسطے وصیت کرے ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ میت کی طرف سے جسقدر تہائی سے زیادہ وصیت ہو اگرچہ کسی اجنبی کے واسطے ہو صحیح نہیں ہی۔ قال الا ان یجیزہا الورثۃ بعد موتہ وہم کبار لان الامتناع لحقہم وہم اسقطوہ ولا معتبر باجازتہم فی حال حیاتہ لانہا قبل ثبوت الحق اذ الحق یثبت عند الموت فکان لہم ان یردوہ بعد وفاتہ بخلاف ما بعد الموت لانہ بعد ثبوت الحق فلیس لہم ان یرجعوا عنہ لان الساقط متلاش غایۃ الامر انہ یستند عند الاجازۃ لکن الاستناد یظہر فی حق القائم وہذا قد مضی وتلاشی ولان الحقیقۃ تثبت عند الموت وقبلہ یثبت مجرد الحق فلو استند من کل وجہ ینقلب حقیقۃ قبلہ والرضاء ببطلان الحق لا یکون رضاء ببطلان الحقیقۃ وکذلک ان کانت الوصیۃ للوارث واجازت البقیۃ فحکمہ ما ذکرنا وکل ما جاز باجازۃ الوارث یتملکہ المجاز لہ من قبل الموصی عندنا وعند الشافعی رح من قبل الوارث والصحیح قولنا لان السبب صدر من الموصی والاجازۃ رفع المانع ولیس من شرطہ القبض وصار کالمرتہن اذا اجاز بیع الراہن۔ لیکن اگر تہائی سے زائد کی نسبت وارث لوگ بعد موت موصی کے اجازت دین تو جائز ہی بشرطیکہ یہ لوگ بالغ ہون کیونکہ ممتنع ہونا انھین کے حق کی وجہ سے تھا اور انھون نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہوا اور اگر انھون نے موصی کی زندگی مین اجازت دیدی تو کچھ اعتبار نہین ہی کیونکہ یہ اجازت انکا حق ثابت ہونے سے پہلے واقع ہوئی کیونکہ انکا حق تو موصی کی موت کے وقت ثابت ہوگا تو انکو اختیار رہیگا کہ بعد موت موصی کے اپنی اجازت پھیر لین بخلاف اسکے اگر انھون نے موصی کی موت کے بعد اجازت دی تو یہ اجازت معتبر ہی کیونکہ انکا حق ثابت ہونے کے بعد اجازت واقع ہوئی تو انکو یہ اختیار نہوگا کہ اس اجازت سے پھر جائین کیونکہ جو چیز ساقط ہوگئی وہ نیست ہوگئی (اگر کہا جاوے کہ موت سے پہلے بھی جو اجازت ہوئی وہ بھی ایسے مال سے متعلق ہوئی جو آخر وارثون کا حق ہی تو اجازت معتبر ہونا چاہیے جواب یہ کہ وارثون کی ملکیت اگرچہ میت کے ابتدائی مرض ہی سے متعلق ہوئی لیکن اجازت صحیح نہیں ہی کیونکہ انکو تصرف کا اختیار نہیں ہی) غایۃ الامر یہ ہی کہ اسکا استناد بوقت اجازت ہوگا لیکن استناد تو امر موجود کے ساتھ ظاہر ہوتا ہی حالانکہ

موت سے پہلے جو اجازت تھی وہ مٹ کر نابود ہو گئی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حقیقی ملک تو موصی کی موت کے وقت ثابت ہوگی اور قبل موت کے خالی حق ثابت تھا پس اگر ہر طرح سے استناد صحیح ہو تو حق مذکور قبل کے موت کے پہلے ہی حقیقی ہو جاوے حالانکہ یہ باطل ہے اور اگر کوئی شخص اپنا حق مٹانے پر راضی ہو تو یہ حقیقی ملک مٹانے پر رضامندی نہ ہوگی پس اپنے مورث کی زندگی میں وارثوں کو مال ترکہ میں صرف حق حاصل تھا اور انھوں نے موصی لہ کے واسطے مقدار وصیت میں اجازت دیکر اپنا حق مٹا دیا لیکن ابھی حقیقی ملک نہیں ہے پس جب تک حق ملک تھا اُس وقت تک رضامندی موجود تھی اور بعد موت موصی کے جب انکو حقیقی ملک حاصل ہوئی تو پہلی رضامندی کافی نہ ہوگی کیونکہ شاید حق مٹانے تک راضی ہوں اور حقیقی ملک مٹانے پر راضی نہ ہوں۔ اسی طرح اگر مورث نے اپنے وارث کے واسطے کچھ وصیت کی اور باقی وارثوں نے اجازت دیدی تو یہ اجازت بھی اسی طرح معتبر ہے جیسے ہمنے اجنبی کے حق میں بیان کیا۔ اور واضح ہو کہ جو وصیت باجازت وارث جائز ہوئی ہے موصی لہ کو اُسکی ملکیت ہمارے نزدیک موصی کی جانب سے حاصل ہوئی ہے یعنی اصل ملک موصی کی جانب سے ہے اور وارثوں کی اجازت صرف شرط ہے اور امام شافعی کے نزدیک موصی لہ کو ملکیت بھی وارث ہی کی جانب سے حاصل ہوگی مگر قول ہمارا ہی صحیح ہے کیونکہ وصیت جو سبب ملک ہے وہ موصی ہی سے صادر ہوئی اور وارث کی اجازت تو صرف روک دور کرنے کے معنی میں ہے اور وصیت صحیح ہونے کے واسطے موصی لہ کا قبضہ ہو جانا شرط نہیں ہے اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے راہن نے مال مرہون بیع کیا اور مرتہن نے اُسکی اجازت دیدی تو مشتری کو راہن ہی کی جانب سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اگرچہ مرتہن کی اجازت شرط ہے۔ قال ولا تجوز للقاتل عامدا کان او خاطئا بعد ان کان مباشرا لقوله علیه السلام لا وصية للقاتل ولانه استعجل ما اخره الله تعالى فيحرم الوصية كما يحرم الميراث وقال الشافعي رح تجوز للقاتل وعلى هذا الخلاف اذا اوصى لرجل ثم انه قتل الموصي تبطل الوصية عندنا وعنده لا تبطل والحجة عليه في الفصلين ما قلناه۔ اور قاتل کے واسطے وصیت جائز نہیں ہے بشرطیکہ اُسکے ہاتھ سے قتل صادر ہوا ہو خواہ عمدا قتل ہو یا خطاء ہو کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ قاتل کے واسطے وصیت نہیں ہے۔ رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف۔ اور اس دلیل سے کہ قاتل مذکور نے اس چیز کے لینے میں جلدی چاہی جو اللہ تعالیٰ نے اُسکے واسطے دیر میں رکھی تھی پس وصیت سے محروم ہو جائیگا جیسے وہ میراث سے محروم ہو جاتا ہے۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ قاتل کے واسطے وصیت جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی پھر اُسنے موصی کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک وصیت باطل ہو جائیگی اور امام شافعی رح کے نزدیک باطل نہ ہوگی اور جو دلیل ہمنے اوپر بیان کی وہی دونوں صورتوں میں امام شافعی رح پر حجت ہے۔ ولو اجازتها الورثة جاز عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا تجوز لان جنايته باقية والامتناع لاجلها ولهما ان الامتناع لحق الورثة لان نفع بطلانها يعود اليهم كنفع بطلان الميراث ولانهم لا يرضونها للقاتل كما لا يرضونها لاحدهم۔ اور اگر قاتل کی وصیت کو وارثوں نے جائز رکھا تو امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک جائز ہے اور امام ابی یوسف نے کہا کہ جائز نہیں ہے کیونکہ اُسکا جرم ابھی باقی ہے اور محروم ہونا اسی جرم کی جہت سے تھا۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا امتناع بوجہ حق وارثان تھا تو انکی اجازت سے جائز ہے کیونکہ وصیت باطل ہونے کا نفع انھیں کو پہونچتا جیسے میراث باطل ہونے کا نفع انکو پہونچتا ہے اور اسواسطے کہ وہ لوگ قاتل کے حق میں وصیت پر راضی نہ ہونگے جیسے کسی وارث کے حق میں راضی نہیں ہوتے ہیں۔ قال ولا تجوز لوارثه لقوله علیه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث ولانه يتاذى البعض بايثار البعض ففي تجويزه قطيعة الرحم ولانه حيف بالحديث الذي رويناه ويعتبر كونه وارثا او غير وارث وقت الموت لا وقت الوصية

لانہ تملیک مضاف الی ما بعد الموت وحکمہ یثبت بعد الموت والہبۃ من المریض للوارث فی ھذا نظیر الوصیۃ لانہا وصیۃ حکما حتی تنفذ من الثلث واقرار المریض للوارث علی عکسہ لانہ تصرف فی الحال فیعتبر ذلک وقت الاقرار۔ وارث کے واسطے وصیت نہین جائز ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے نے ہر حقدار کے واسطے اُسکا حق دیدیا۔ خبردار ہو کہ کسی وارث کے واسطے وصیت نہین ہی رواہ ابن ماجہ۔ اور امام مالک نے کہا کہ یہ ہمارے نزدیک حکم اجماعی ہی۔ الموطا۔ اور اس دلیل سے کہ بعض وارثون کو بعض پر ترجیح دینے مین محروم الوصیت کو ایذا ہوگی تو اسکو جائز کردینے مین قطع رحم لازم آتا ہی۔ اور اس دلیل کہ ایسا کرنا وصیت مین حیف ہی یعنے ظلم ہی بدلیل حدیث ابن عباس جو ہمنے اوپر روایت کی۔ پھر واضح ہو کہ وارث یا غیر وارث ہونا موت کے وقت معتبر ہی اور وصیت کے وقت معتبر نہین ہی کیونکہ وصیت تو بعد موت کے مضاف جانب تملیک ہوتی ہی اور بعد موت کے اسکا حکم ثابت ہوتا ہی۔ اور واضح ہو کہ مرض موت کے مریض نے اگر اپنے وارث کے واسطے ہبہ کیا تو یہ وصیت کی نظیر ہی کیونکہ یہ ہبہ بھی حکماً وصیت ہی حتی کہ صرف تہائی ترکہ سے نافذ کیا جاتا ہی۔ اور واضح ہو کہ وارث کے واسطے اگر مورث مریض نے اقرار کیا تو یہ برعکس ہی یعنے فی الحال وارث ہونا معتبر ہوگا کیونکہ یہ تصرف فی الحال ہی تو اقرار کے وقت اسکا اعتبار ہوگا ف۔ بالجملہ ہمارے نزدیک و امام شافعی و مالک وغیرہم کے نزدیک وارث کے واسطے وصیت نہین جائز ہی۔ قال الا ان یجیزہا الورثۃ ویروی ہذا الاستثناء فیما رویناہ ولان الامتناع لحقہم فتجوز باجازتہم ولو اجاز بعض ورد بعض تجوز علی المجیز بقدر حصتہ لولایتہ علیہ وبطل فی حق الراد۔ لیکن اگر وارثان دیگر اسکی اجازت دیدین تو یہ وصیت جائز ہو جائیگی اور یہ استثناء اس حدیث مین مذکور ہی جو ہمنے اوپر روایت کی۔ اور اس دلیل سے کہ اس وصیت کا جائز نہونا بوجہ حق وارثان تھا تو انکی اجازت سے جائز ہو جائیگی اور اگر بعض وارثون نے اجازت دی اور بعض وارثون نے رد کردی تو اجازت دینے والون کے حق مین بقدر انکے حصہ کے جائز ہوگی کیونکہ انکو اپنے حصہ پر اختیار حاصل ہی اور رد کرنے والون کے حصہ مین باطل ہو جائیگی۔ قال ویجوز ان یوصی المسلم للکافر والکافر للمسلم فالاول لقولہ تعالے لا ینہاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین الآیۃ والثانی لانہم بعقد الذمۃ ساووا المسلمین فے المعاملات ولہذا جاز التبرع من الجانبین فے حالۃ الحیوۃ فکذا بعد الممات وفی الجامع الصغیر الوصیۃ لاہل الحرب باطلۃ لقولہ تعالے انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین الآیۃ۔ اور مسلمان کو جائز ہی کہ کافر ذمی کے واسطے وصیت کرے اور کافر ذمی کو جائز ہی کہ مسلمان کے واسطے وصیت کرے یعنی یہ وصیت صحیح ہوگی۔ پس اول کی دلیل یہ کہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ لا ینہاکم اللہ عن الذین الآیۃ یعنی جن لوگون نے تمسے قتال نہین کیا اور تمکو گھرون سے نہین نکالا اللہ تعالی تمکو انکے ساتھ سلوک و احسان کرنے سے منع نہین فرماتا ہی پس معلوم ہوا کہ وصیت سے انکے ساتھ احسان جائز ہی اور اسی طرح مسلمان کے واسطے کافر ذمی کی وصیت اسوجہ سے جائز ہی کہ یہ لوگ ذمی ہوکر معاملات مین مسلمانون کے برابر ہوگئے لہذا جانبین سے زندگی مین احسان وسلوک جائز ہی تو موت کے بعد بھی جائز ہی۔ جامع صغیر مین ہی کہ حربی کافرون کے واسطے وصیت کرنا باطل ہی کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین الآیۃ۔ یعنی جن کافرون نے تمسے دین مین قتال کیا اللہ تعالی تمکو منع فرماتا ہی یعنی انکے مراعات سے ممانعت فرمائی۔ قال وقبول الوصیۃ بعد الموت فان قبلہا الموصی لہ فی حال حیاتہ او ردہا فذلک باطل لان اوان ثبوت حکمہ بعد الموت لتعلقہ بہ فلا یعتبر قبلہ کما لا یعتبر قبل العقد۔ واضح ہو کہ وصیت مین موصی لہ کا قبول کرنا وہ معتبر ہی جو موصی کی موت کے بعد ہو پس اگر موصی لہ نے موصی کے حیات ہی مین قبول کیا یا انکار و رد کیا

Marfat.com

تو یہ قبول یا انکار کچھ قابل اعتبار نہیں ہی اسواسطے کہ حکم وصیت ثبوت ہونے کا وقت تو موصی کی موت کے بعد ہی کیونکہ وصیت موت پر معلق ہوتی ہی تو موت سے پہلے قبول یا انکار معتبر نہیں ہی جیسے قبل عقد وصیت کے موصی لہ کا قبول یا انکار رائگان ہی ف۔ یعنی اگر ہنوز وصیت کا خیال ہوا اور وصیت نہیں کی لیکن موصی لہ نے اسی خیالی مشورہ پر وصیت قبول کی تو لغو ہی حتی کہ اگر موصی لہ مر جاوے تو اس قبول پر اسکے ورثہ کو موصی بہ کی ملکیت حاصل نہوگی۔ قال ویستحب ان یوصی الانسان بدون الثلث سواء کانت الورثۃ اغنیاء او فقراء لان فی التنقیص صلۃ القریب بترک مالہ علیہم بخلاف استکمال الثلث لانہ استیفاء تمام حقہ فلا صلۃ ولا منۃ ثم الوصیۃ باقل من الثلث اولی ام ترکہا قالوا ان کانت الورثۃ فقراء ولا یستغنون بما یرثون فالترک اولی لما فیہ من الصدقۃ علی القریب وقد قال علیہ السلام افضل الصدقۃ علی ذی الرحم الکاشح ولان فیہ رعایۃ حق الفقراء والقرابۃ جمیعا وان کانوا اغنیاء او یستغنون بنصیبہم فالوصیۃ اولی لانہ یکون صدقۃ علی الاجنبی والترک ہبۃ من القریب والاولی اولی لانہ یبتغی بہا وجہ اللہ تعالی وقیل فی ہذا الوجہ یخیر لاشتمال کل منہما علی فضیلۃ وہو الصدقۃ او الصلۃ فیخیر بین الخیرین۔ مالدار آدمی کے واسطے جو وصیت کرنا چاہتا ہی مستحب ہی کہ تہائی سے کم وصیت کرے یعنی تہائی ترکہ جس سے میت کا حق متعلق رہتا ہی تو مستحب ہی کہ پوری تہائی کی وصیت نکرے بلکہ اس سے کم کی وصیت کرے خواہ اُسکے وارثین تونگر ہون یا محتاج ہون کیونکہ تہائی سے کم کرنے مین قریبون کے ساتھ اسطرح صلہ رحم ہی کہ اُسنے اپنا مال انکے واسطے چھوڑا بخلاف اسکے اگر پوری تہائی کی وصیت کر دی تو یہ بات جاتی رہی کیونکہ موصی نے اپنا پورا حق وصول کر لیا تو کچھ صلہ رحم یا احسان نہیں رہا ف۔ اور یہ اس اصل پر مبنی ہی کہ آدمی کی موت کے بعد سوائے تہائی کے جو کچھ اُسکا ترکہ ہی بحکم الٰہی عز وجل اسکے اخلاف وارثین کا حق ہو جاتا ہی خواہ میت راضی ہو یا نہو اور اسمین کسی کا اختلاف نہیں ہی بدلیل قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالے اعطی کل ذی حق حقہ یعنی اللہ تعالے نے ہر حقدار کو ترکہ مین سے اُسکا حق دیدیا۔ اور وہ روایت بھی اوپر گذری کہ تہائی ترکہ میت کو عطا کیا گیا تو صرف اس تہائی مین البتہ میت کا فعل احسان معتبر ہوگا پس اگر اُسنے پوری تہائی کسی اجنبی کو دیدی یا کسی دیگر کار خیر مین صرف کی تو قرابتیون کے ساتھ کچھ صلہ رحم نہیں رہا اور حدیث سعد بن ابی وقاص مین ہی کہ جب فتح مکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گئے اور وہان بیماری سخت سے مایوس ہوئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیادت کے واسطے تشریف لائے تو سعد رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ مین مالدار ہون اور سوائے ایک دختر کے میرا کوئی وارث نہیں ہی تو کیا مجھے اجازت ہی کہ مین کل مال خیرات کرون آپ نے فرمایا کہ نہیں پس سعد رض نے دو تہائی و نصف وغیرہ کو بار بار پوچھا تو ہر ایک پر انکار کیا یہان تک کہ سعد رض نے تہائی کو پوچھا تو فرمایا کہ خیر تہائی ٹھیک اور اسقدر بھی بہت ہی اور فرمایا کہ اگر تو اپنے وارثون کو تونگر چھوڑے تو اس سے بہتر کہ انکو مفلس چھوڑے کہ لوگون کے آگے ہاتھ پھیلاوین اور فرمایا کہ یہ سب بھی تیرے واسطے نیکی ہی حتی کہ جو لقمہ تو اپنی جورو کے منھہ مین دیتا ہی وہ بھی تیرے واسطے صدقہ ہو اور سعد رضی اللہ عنہ کے واسطے اشارہ کیا کہ شاید تیری زندگانی دراز ہو کہ اللہ تعالے تیری ذات سے بعض اقوام کو رفعت دے اور بعضون کو پست کرے یعنی تیری سرداری سے جہاد مین مسلمانون کو فتح و غلبہ ہو اور وہان کے کافرون کو پستی ہو اور دعا فرمائی کہ اللہم امض لاصحابی ہجرتہم ولکن البائس سعد بن خولہ یعنی الٰہی میرے اصحاب کی ہجرت پوری فرما دے ولیکن محروم تو سعد بن خولہ ہوا۔ صحیح البخاری وغیرہ۔ اس حدیث شریف کے معانی افادات مین سے ایک یہ کہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی درازی حیات کو بطور معجزہ بیان فرمایا حالانکہ وہ زندگی سے مایوس تھے اور آخر یہی ہوا کہ سعد رضی اللہ عنہ

Marfat.com

نے فارس پر جہاد کیا اور فتح عظیم نصیب ہوئی اور اسکے اموال غنیمت کی غیر محصور تعداد جسمین سرخ وسفید وغیرہ لعل کی چادرین اور تخت خسرو پرویز وغیرہ تھا کتب سیر مین مصرح ہین۔ دوم یہ کہ جورو بچون کی پرورش آدمی کے واسطے نیکیان مین اور یہ مستلزم ہو کہ نیک کمائی کرنا بھی طاعت وثواب کا کام ہو کیونکہ اسکا حاصل کرنا بذریعہ اکتساب معیشت ہو۔ سوم سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ سے ہجرت چھوڑکر پھر مکہ مین توطن اختیار کیا تھا مگر چند ہی دن کے بعد انتقال کیا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ابن خولہ رضی اللہ عنہ پر افسوس کیا کہ وہ اصحاب مہاجرین سے پھڑ گئے۔ اور چہارم جس غرض سے مترجم نے اس حدیث کو ایراد کیا یہ ہو کہ آپ نے تہائی کی اجازت دی مگر اسطرح کہ خیر اور بہت ہو لہذا علمائے مجتہدین نے اتفاق کیا کہ اس سے کم کرنا مستحب ہو اور اس سے معلوم ہوا کہ اصل اس مسئلہ مین یہی حدیث ہو اور مصنف رح نے دلیل قیاسی پر اکتفا نہین کیا کیونکہ حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا اشارہ سابق مین تہائی تک جواز مین بیان کیا ہو پس شیخ مصنف رح کی مراد یہ کہ تہائی سے کم کرنے مین حکمت یہ ہو کہ میت کی طرف سے یہ صدقہ ہو اور جب اسنے کل تہائی کسی غیر کو دی کیونکہ قرابتی وارث کے واسطے وصیت نہین ہو سکتی تو اسنے صرف صدقہ کیا اور جب تہائی سے کم کیا تو یہ وارثین کے واسطے وصیت بھی نہوئی اور وارثون کو میت سے حق مل گیا اور یہ صدقہ قرابتیون پر ہوا تو اسمین صدقہ وصلہ رحم کا دوچند ثواب ہوگیا تو یہان سمجھدار غور کریگا کہ اگر کل تہائی باقی بھی وارثون کو دیدیتا تو اسمین بھی لا مدثواب دوچند ملتا لہذا شیخ مصنف رح نے لکھا کہ پھر سوال یہ کہ تہائی سے کم کی وصیت کرنا بہتر ہو یا نہ کرنا بہتر ہو جواب یہ کہ مشائخ رح نے اسمین یون تفصیل سے حکم نکالا کہ اگر اسکے وارثین محتاج ہون اور ترکہ مین سے جو کچھ انکو حصہ ملیگا اس سے بھی تونگر نہونے ہون تو تہائی سے کم کو بھی وصیت مین نہین دینا بہتر ہو کیونکہ اسمین قرابتیون پر صدقہ بھی ہوگا۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سب سے افضل صدقہ وہ ہو جو ایسے قرابتی پر ہو جسکو اسکے ساتھ محبت بھی نہین ہو کما روی من حدیث ابی ایوب وحکیم بن حزام وام کلثوم وابی ہریرہ رضی اللہ عنہم عند الامام احمد واسحاق والحاکم وابو عبید بعضہم من بعض۔ اور اس دلیل سے کہ اسمین فقیری وقرابت دونون کا لحاظ ہو۔ اور اگر اسکے وارثین تونگر ہون یا اسکے ترکہ سے اپنا حصہ پاکر تونگر ہو جاوینگے تو تہائی سے کم کو وصیت مین دیدینا بہتر ہو کیونکہ یہ وصیت تو اجنبی پر صدقہ ہو جائیگی اور وصیت نکرنا قرابتی کے حق مین ہبہ ہو جائیگا حالانکہ صورت اول یعنے اجنبی پر صدقہ ہونا بہتر ہو کیونکہ اس سے رضائے الٰہی کی امیدواری ہو اور بعض نے فرمایا کہ ایسی صورت مین اسکو دونون باتون مین یکسان اختیار ہو کیونکہ دونون صورتون مین سے ہر ایک مین ایک ایک فضیلت ہو اور وہ صدقہ یا صلہ رحم ہو یعنے اول صورت مین اگر صدقہ کی فضیلت ہو تو دوسری صورت مین صلہ رحم کی فضیلت ہو لہذا وہ دونون نیکیون مین مختار ہو ف کہ چاہے اجنبی کی وصیت مین دیدے یا وصیت نکرے تاکہ وارثون کو پہونچے۔ لیکن واضح ہو کہ وصیت کرنے مین افضل یہ ہو کہ ایسے قرابتی محتاجون کے لیے وصیت کرے جنکو اسکے ترکہ سے حصہ نہین ملیگا۔ ابن عبد البر رح نے فرمایا کہ اس قول پر علماء بلاخلاف متفق ہین۔ قال والموصی به یملک بالقبول خلافا لزفر رح وہو احد قولی الشافعی رح ہو یقول الوصیۃ اخت المیراث اذ کل منہما خلافۃ لما انہ انتقال ثم الارث یثبت من غیر قبول فکذلک الوصیۃ ولنا ان الوصیۃ اثبات ملک جدید ولہذا لا یرد الموصی لہ بالعیب ولا یرد علیہ بالعیب ولا یملک احد اثبات الملک لغیرہ الا بقبولہ اما الوراثۃ خلافۃ حتی یثبت فیہا ہذہ الاحکام فیثبت جبرا من الشرع من غیر قبول الا فی مسألۃ واحدۃ وہو ان یموت الموصی ثم یموت الموصی لہ قبل القبول فیدخل الموصی بہ فی ملک ورثتہ استحسانا والقیاس ان تبطل الوصیۃ لما بینا ان الملک موقوف علی القبول فصار کموت المشتری قبل قبولہ بعد ایجاب البائع وجہ الاستحسان

ان الوصیۃ من جانب الموصی قد تمت بموتہ تماما لا یلحقہ الفسخ من جہتہ وانما توقفت لحق الموصی لہ فاذا مات دخل فی ملکہ کما فی البیع المشروط فیہ الخیار للمشتری اذا مات قبل الاجازۃ۔ موصی بہ یعنی جس چیز کی وصیت کی گئی وہ قبول کے ساتھ ملکیت میں داخل ہوتی ہے بخلاف قول زفرؒ کے اور شافعیؒ کے دو قولوں میں سے بھی ایک یہی ہے۔ زفرؒ کہتے ہیں کہ وصیت تو میراث کے مانند ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میت کی جانب سے خلافت ہے کیونکہ یہ مورث کی ملکیت سے منتقل ہو کر وارث یا موصی لہ کی ملکیت میں آتا ہے پھر میراث بالاتفاق بغیر قبول کے ثابت ہو جاتی ہے تو اسی طرح وصیت بھی بغیر قبول ثابت ہو جائیگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت ایک جدید ملکیت کا اثبات ہے لینے خلافت نہیں ہے اور اسی وجہ سے موصی لہ بوجہ عیب کے اسکو واپس نہیں کر سکتا اور موصی کو بھی بوجہ عیب کے واپس نہیں دی جا سکتی ہے اور کوئی شخص دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں کر سکتا مگر جبھی کہ وہ قبول کرے۔ اور رہی وراثت تو وہ البتہ خلافت ہے حتی کہ اسمیں واپس کرنے یا واپس لینے کے احکام ثابت ہوتے ہیں پس وراثت کی ملکیت بدون قبول کے شرع کی جانب سے جبراً ثابت ہوتی ہے ف۔ اور واپسی کی صورت یہ ہے کہ مریض نے کوئی چیز خرید کر زید کے واسطے اسکی وصیت کی پھر مرگیا اور زید نے اسکو عیب دار پایا تو بائع کو واپس نہیں کر سکتا یا مریض نے اپنے کل مال کی زید کے واسطے وصیت کر دی پھر اپنی زندگی میں کوئی چیز فروخت کی پھر مرگیا پھر مشتری نے اس بیع میں کوئی عیب پایا تو زید کو واپس نہیں کر سکتا۔ النہایہ۔ پس حاصل یہ کہ بغیر قبول موصی لہ کے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے سوائے ایک مسئلہ کے اور وہ یہ ہے کہ موصی وصیت کے مرجاوے پھر قبول سے پہلے موصی لہ مرجاوے تو استحساناً موصی بہ اسکے وارثوں کی ملکیت میں داخل ہو جائیگی اور قیاس یہ تھا کہ وصیت باطل ہو جاوے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ ملکیت تو قبول کرنے پر موقوف ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ایجاب بائع کے بعد قبول سے پہلے مشتری مرگیا لیکن ہم نے یہ قیاس ترک کر کے استحسان اختیار کیا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ موصی کی جانب سے وصیت پوری ہو گئی یعنی اسکی موت سے عقد وصیت اسطرح پورا ہوا کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا ہے اور توقف صرف موصی لہ کے حق کی وجہ سے رہا تھا پس جب موصی لہ مرگیا تو یہ چیز اسکی ملکیت میں داخل ہو گئی جیسے اس بیع کا حال ہے جسمیں مشتری کے واسطے خیار شرط ہو کہ جب اجازت سے پہلے مشتری مرجاوے تو بیع پوری ہو جائیگی۔ قال ومن اوصی وعلیہ دین یحیط بمالہ لم تجز الوصیۃ لان الدین مقدم علی الوصیۃ لانہ اہم الحاجتین فانہ فرض والوصیۃ تبرع و ابدا یبدء بالاہم فالاہم الا ان تبرئہ الغرماء لانہ لم یبق الدین فتنفذ الوصیۃ علی الحد المشروع لحاجتہ الیہا۔ اگر کسی شخص نے کچھ وصیت کی حالانکہ اسپر اسقدر قرضہ ہے جو اسکے تمام مال کو محیط ہے تو وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے کیونکہ وہ دونوں حاجتوں میں سے زیادہ اہم ہے اسلیے کہ ادائے قرض فرض ہے اور وصیت نفل ہے اور پہلے اہم سے شروع کیا جاتا ہے پھر اسکے بعد درجہ بدرجہ اہم کا خیال رکھا جاتا ہے لیکن اگر قرضخواہ لوگ اسکو اپنے قرضہ سے بری کر دیں تو وصیت جائز ہو جائیگی کیونکہ قرضہ باقی نہیں رہا تو جس حد تک وصیت مشروع ہے نافذ ہو جائیگی کیونکہ انسان کو اس کار خیر کی بھی حاجت ہوتی ہے۔ قال ولا تصح وصیۃ الصبی وقال الشافعیؒ تصح اذا کان فی وجوہ الخیر لان عمر رضی اللہ عنہ اجاز وصیۃ یفاع او یافع وہو الذی راہق الحلم ولانہ نظر لہ بصرفہ الی نفسہ فی نیل الزلفی ولو لم تنفذ یبقی علی غیرہ ولنا انہ تبرع والصبی لیس من اہلہ ولان قولہ غیر ملزم وفی تصحیح وصیتہ قول بالزام قولہ والاثر محمول علی انہ کان قریب العہد بالحلم مجازا او کانت وصیتہ فی تجہیزہ وامر دفنہ وذلک جائز عندنا وہو یحرز الثواب بالترک علی ورثتہ کما

Marfat.com

بمناه والمعتبر فی النفع والضرر النظر الی اوضاع التصرفات لا الی ما یتفق بحکم الحال اعتبرہ بالطلاق فانہ لا یملکہ ولا وصیۃ وان کان یتفق نافعا فی بعض الاحوال وکذا اذا اوصی ثم مات بعد الادراک لعدم الاہلیۃ وقت المباشرۃ وکذا اذا قال اذا ادرکت فثلث مالی لفلان وصیۃ لقصور اہلیتہ فلا یملکہ تنجیزا و تعلیقا کما فی الطلاق والعتاق بخلاف العبد والمکاتب لان اہلیتہما مستتمۃ والمانع حق المولی فتصح اضافتہ الی حال سقوطہ۔ اور طفل کی وصیت صحیح نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ صحیح ہے بشرطیکہ نیک راہ میں ہو کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وصیت یفاع یا یافع کی اجازت دی اور یفاع وہ بچہ جو قریب بلوغ پہونچا ہو **ف** چنانچہ عمرو بن سلیم زرقی نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خبر دی گئی کہ یہاں ایک طفل غسانی قریب بلوغ ہے جو ابھی بالغ نہیں ہوا یعنے اسکی وفات قریب ہے اور یہاں سوائے اسکے چچازاد بہن کے کوئی نہیں ہے تو کیا وصیت کرے تو فرمایا کہ اچھا اس بہن کے واسطے وصیت کرے پس اسنے بیر جشم کی وصیت کی پھر یہ مال تیس ہزار درم کو فروخت ہوا۔ رواہ مالک وعبدالرزاق۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طفل موصی کا نام عمرو بن سلیم تھا لیکن یہ غسانی ہے اور راوی زرقی ہیں۔ ت ن۔ اور اس دلیل سے کہ جواز وصیت میں طفل مذکور کے واسطے بہتری ہے کہ اپنے مال کو اپنے لیے رضائے الٰہی عزوجل حاصل ہونے میں صرف کیا حالانکہ اگر وصیت نافذ نہو تو یہ مال دوسروں کے واسطے باقی رہیگا **ف** لیکن اظہر قول قول شافعی یہ کہ طفل کی وصیت جائز نہیں ہے جیسے ہمارا قول ہے ع اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت محض تبرع ہے اور طفل کو تبرعات کی لیاقت نہیں ہے۔ اور اس دلیل سے کہ بچہ کی بات اس قابل نہیں ہوتی ہے کہ کوئی چیز لازم کرے حالانکہ اگر اسکی وصیت کو نافذ کہیں تو یہ کہنا بھی لازم ہوگا کہ بچہ کا قول اس قابل ہوتا ہے کہ اس سے حکم لازم ہوا اور جو اثر روایت کیا وہ اس امر پر محمول ہے کہ طفل مذکور عنقریب بالغ ہوا تھا جسکو مجازاً قریب بلوغ کہدیا **ف** لیکن عبدالرزاق کی روایت میں صریح دس یا بارہ برس کی عمر مذکور ہے۔ ن۔ یا اسکی تاویل یہ ہے کہ طفل مذکور نے اپنی تجہیز و تکفین کے بارہ میں وصیت کی تھی اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔ لیکن روایت میں مصرح ہے کہ اسنے بیر جشم کی وصیت کی جو تیس ہزار درم کو فروخت ہوا۔ ت ن۔ اور طفل نے اگر اپنا مال اپنے وارثوں پر چھوڑ دیا گویا قرابتیوں پر صدقہ کیا تو ثواب جمیل پاویگا اور نفع وضرر کے بارہ میں اوضاع تصرفات کی جانب نظر کرنا معتبر ہے نہ اس تصرف کی جانب جو فی الحال موافق ہو چنانچہ طلاق کو دیکھو کہ طفل یا اسکے ولی کو طلاق زوجہ کا اختیار نہیں ہے اگرچہ اتفاقاً بعض صورتوں میں نفع ہوتا ہے مثلاً طفل نے زوجہ کو طلاق دی حالانکہ اسکی مالدار بہن سے نکاح کر لیا لیکن اس اتفاقی نفع کا اعتبار نہیں ہے اسی طرح طفل کی وصیت بھی جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر طفل نے وصیت کی پھر بعد بلوغ کے مرگیا تو بھی وصیت مذکورہ جائز نہوگی کیونکہ وصیت کے وقت اسکو لیاقت نہ تھی۔ اسی طرح اگر طفل نے کہا کہ جب میں بالغ ہوں تو میرا تہائی مال زید کے واسطے وصیت ہے پھر بعد بلوغ کے مرا تو بھی وصیت جائز نہوگی کیونکہ وصیت کے وقت اسکو لیاقت نہیں ہے تو فی الحال وصیت کرنا یا کسی زمانہ وحالت پر معلق کرنا مانند طلاق وعتاق کے جائز نہیں بخلاف اسکے اگر غلام یا مکاتب نے کہا کہ جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرا تہائی مال زید کے واسطے وصیت ہے پھر آزاد ہو کر مرا تو صحیح ہے کیونکہ غلام یا مکاتب کی لیاقت پوری ہے اور مانع صرف مولے کا حق ہے پس مولی کا حق ساقط ہونے کے بعد وصیت کی نسبت کرنا صحیح ہے **ف** اور جبتک وہ مکاتب ہے تب تک وصیت صحیح نہوگی۔ قال ولا تصح وصیۃ المکاتب وان ترک وفاء لان مالہ لا یقبل التبرع وقیل علی قول ابی حنیفۃ رح لا تصح وعندہما تصح ردا لہا الی ما اذا قال المکاتب یقول کل مملوک املکہ فیما استقبل فہو حر ثم عتق فملک والخلاف فیہا معروف عرف فی موضعہ۔ اور مکاتب

کی وصیت فی الحال صحیح نہیں ہی اگرچہ وہ اداے کتابت کے لائق مال چھوڑ مرے کیونکہ اُسکا مال قابل تبرع نہیں ہوتا ہی اور بعض مشائخؒ نے کہا کہ امام ابوحنیفہ رحؒ کے قول پر نہیں صحیح ہی اور صاحبینؒ کے نزدیک مکاتب کی وصیت صحیح ہوتی ہی جیسے مکاتب کا عتق اسطرح صحیح ہی کہ یون کہے کہ ہر مملوک جسکا مین آیندہ مالک ہون وہ آزاد ہی پھر مکاتب آزاد ہوا اور ایک غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جاتا ہی حالانکہ اس مسئلہ مین بھی اختلاف ہی جو اپنے موقع مین مذکور ہو۔ قال وتجوز الوصیۃ للحمل وبالحمل اذا وضع لاقل من ستۃ اشہر من وقت الوصیۃ اما الاول فلان الوصیۃ استخلاف من وجہ لانہ یجعلہ خلیفۃ فی بعض مالہ والجنین صلح خلیفۃ فی الارث فکذا فی الوصیۃ اذ ہی اختہ الا انہ یرتد بالرد لما فیہ من معنی التملیک بخلاف الہبۃ لانہا تملیک محض ولا ولایۃ لاحد علیہ لیملکہ شیئا واما الثانی فلانہ بعرض الوجود اذ الکلام فیما اذا علم وجودہ وقت الوصیۃ وبابہا اوسع لحاجۃ المیت وعجزہ ولہذا تصح فی غیر الموجود کالثمرۃ فلان تصح فی الموجود اولی۔ حمل کے واسطے وصیت کرنا یعنی جو پیٹ مین ہی اور ابھی پیدا نہیں ہوا ہی اُسکے واسطے کسی چیز کی وصیت کرنا جائز ہی۔ اور حمل کی کسی شخص کے واسطے وصیت کرنا مثلاً جو بچہ میری فلان باندی کے پیٹ مین ہی اُسکی مین نے زید کے واسطے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہی مگر شرط یہ ہی کہ وصیت کے وقت سے چھ مہینہ سے کم مین پیدا ہوا مسئلہ اول یعنے حمل کے واسطے وصیت جائز ہونے کی دلیل یہ ہی کہ وصیت ایک راہ سے بجاے اپنے خلیفہ کرنا ہوتا ہی کیونکہ موصی اپنے بعض مال مین موصی لہ کو اپنا خلیفہ کرتا ہی یعنے بعد موت موصی کے بجاے اُسکے موصی لہ مالک ہو جبکہ قبول کرے۔ اور جنین جو پیٹ مین ہی وہ میراث مین خلیفہ ہو سکتا ہی تو وصیت مین بھی خلیفہ ہو سکتا ہی کیونکہ وصیت تو میراث کی بہن ہی صرف اتنا فرق ہی کہ میراث لازمی ہی اور وصیت رد کرنے سے رد ہو جاتی ہی کیونکہ وصیت مین مالک کرنے کے معنی پائے جاتے ہین پس حمل کے واسطے وصیت صحیح ہی بخلاف ہبہ کے یعنی حمل کے واسطے ہبہ کرنا صحیح نہین ہی کیونکہ ہبہ تو تملیک محض ہی یعنے قبضہ سے ملکیت ثابت ہوتی ہی حالانکہ جنین پر کسی کو یہ قدرت نہین ہی کہ اسکو کسی چیز کا مالک کرے۔ رہا مسئلہ دوم یعنے کسی شخص کے واسطے حمل کی وصیت جائز ہونا تو اُسکی دلیل یہ ہی کہ حمل مذکور پیدا ہونے کے واسطے پیش ہی کیونکہ کلام ایسے ہی حمل مین ہی کہ وصیت کے وقت اُسکا موجود ہونا معلوم ہو یعنی اسی واسطے قید لگائی کہ وصیت سے چھ مہینہ سے کم مین پیدا ہوا اور یہ بات جان لینا چاہیے کہ وصیت کا باب تنگ نہین بلکہ وسیع رکھا گیا ہی اسلیے کہ میت کو اُسکی ضرورت ہی اور وہ بعد موت کے عاجز ہوتا ہی لہذا غیر موجود چیز کی وصیت صحیح ہوتی ہی مثلاً میری موت کے بعد اس سال مین جو پھل اس باغ مین آوین وہ زید کے واسطے وصیت ہی پس جب غیر موجود مین جائز ہی تو حمل موجود مین بدرجہ اولے صحیح ہی۔ قال ومن اوصی بجاریۃ الا حملہا صحت الوصیۃ والاستثناء لان اسم الجاریۃ لا یتناول الحمل لفظا ولکنہ یستحق بالاطلاق تبعا فاذا افرد الام بالوصیۃ صح افرادہا ولانہ یصح افراد الحمل بالوصیۃ فجاز استثناؤہ وہذا ہو الاصل ان ما یصح افرادہ بالعقد یصح استثناؤہ منہ اذ لا فرق بینہما وما لا یصح افرادہ بالعقد لا یصح استثناؤہ منہ وقد مر فی البیوع۔ اگر کسی نے زید کے واسطے اپنی باندی کی باستثناء اُسکے حمل کے وصیت کی تو وصیت و استثناء دونون صحیح ہین اس دلیل سے کہ باندی کا لفظ اُسکے حمل کو شامل نہیں ہی لیکن اگر باندی کا لفظ بدون استثناء کے بولا جاے تو باندی کے تابع ہو کر حمل بھی مستحق ہو جاتا ہی پس جب اُسنے وصیت مین باندی کو علٰحدہ کر لیا تو علٰحدہ کرنا صحیح ہوا۔ اور اس دلیل سے کہ کسی کے واسطے فقط حمل کی وصیت کرنا صحیح ہوتا ہی تو حمل کا استثناء بھی صحیح ہوا اور یہی اصل قرار پائی ہی کہ جس چیز کو تنہا کر کے عقد صحیح ہوتا ہی تو عقد سے اُسکا استثناء کرنا بھی صحیح ہی کیونکہ ان دونون مین کچھ فرق نہین ہی اور جس چیز پر تنہا عقد صحیح نہین ہوتا ہی۔۔

تو عقد سے اسکو استثنا کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہی اور کتاب البیوع مین یہ اصل گذر چکی - قال ویجوز للموصی الرجوع عن الوصیۃ لانہ تبرع لم یتم فجاز الرجوع عنہ کالہبۃ وقد حققناہ فی کتاب الہبۃ ولان القبول یتوقف علی الموت والایجاب یصح ابطالہ قبل القبول کما فی البیع - اور موصی کے واسطے اپنی وصیت سے رجوع کرنا جائز ہی (اور اسپر جمہور علمار کا اجماع ہی) اس دلیل سے کہ وصیت ایک عقد تبرع ہی جو ابھی تمام نہین ہوا تو ہبہ کے مانند اُس سے بھی رجوع کرنا جائز ہی اور ہمنے اسکو کتاب الہبہ مین تحقیق کیا ہی - اور اس دلیل سے کہ موصی لہ کا قبول کرنا تو موصی کی موت پر موقوف ہی یعنے موصی کی زندگی مین اُسکی طرف سے صرف ایجاب ہی حالانکہ قبول سے پہلے ایجاب باطل کرنا صحیح ہوتا ہی جیسے بیع مین بیان ہوا ہی - قال واذا صرح بالرجوع او فعل ما یدل علی الرجوع کان رجوعا اما الصریح فظاہر وکذا الدلالۃ لانہا تعمل عمل الصریح فقام مقام قولہ قد ابطلت وصار کالبیع بشرط الخیار فانہ یبطل الخیار فیہ بالدلالۃ ثم کل فعل لو فعلہ الانسان فی ملک الغیر ینقطع بہ حق المالک فاذا فعلہ الموصی کان رجوعا وقد عددنا ہذہ الافاعیل فی کتاب الغصب وکل فعل یوجب زیادۃ فی الموصی بہ ولا یمکن تسلیم العین الا بہا فہو رجوع اذا فعلہ مثل السویق یلتہ بالسمن والدار یبنی فیہا الموصی والقطن یحشو بہ والبطانۃ یبطن بہا والظہارۃ یظہر بہا لانہ لا یمکنہ تسلیمہ بدون الزیادۃ ولا یمکن نقضہا لانہ حصل فی ملک الموصی من جہتہ بخلاف تجصیص الدار الموصی بہا وہدم بنائہا لانہ تصرف فی التابع وکل تصرف اوجب زوال ملک الموصی فہو رجوع کما اذا باع العین الموصی بہ ثم اشتراہ او وہبہ ثم رجع فیہ لان الوصیۃ لا تنفذ الا فی ملکہ فاذا ازالہ کان رجوعا وذبح الشاۃ الموصی بہا رجوع لانہ للصرف الی حاجتہ عادۃ فصار ہذا المعنی اصلا ایضا وغسل الثوب الموصی بہ لا یکون رجوعا لان من اراد ان یعطی ثوبہ غیرہ یغسلہ عادۃ فکان تقریرا - اگر موصی نے وصیت سے رجوع کرنے کو صریح بیان کیا یعنی مثلاً کہا کہ مین نے اپنی اس وصیت سے رجوع کیا یا زبان سے نہین کہا مگر ایسا فعل کیا جو رجوع کرنے پر دلالت کرتا ہی تو یہ وصیت سے رجوع ہوگا - پس صریح رجوع کرنے کی صورت مین تو ظاہر ہی - اور اسی طرح بدلالت رجوع کرنا بھی اسواسطے رجوع ہو جائیگا کہ دلالت بھی صریح کا کام دیتی ہی تو فعل دلالت اس قول کے قائم مقام ہوا کہ مین نے اپنی وصیت باطل کردی اور یہ مسئلہ ایسا ہوگیا جیسے بیع بشرط خیار ہو تو اُسمین ایسا فعل کیا جس سے خیار باطل ہوتا ہی تو اُسکا دلالت سے خیار باطل ہو جاتا ہی - پھر واضح ہو کہ ہر فعل جسکو آدمی کسی غیر کی ملکیت مین کرے تو مالک کا حق منقطع ہو جاوے پس جب ایسے فعل کو موصی اپنی وصیت کی چیز مین عمل مین لاوے تو یہ وصیت سے رجوع کرنا قرار دیا جائیگا اور ہمنے ایسے افعال کو کتاب الغصب مین شمار کردیا ہی - اور ہر ایسا فعل جس سے وصیت کی چیز مین زیادتی لازم آتی ہو اور بدون اس زیادتی کے یہ چیز سپرد نہوسکے تو بھی اسکی وصیت سے رجوع ہی جبکہ موصی ایسا فعل کرے مثلاً وصیت کے ستو ون کو مسکہ مین لتھ کردیا یا وصیت کی زمین مین موصی نے کوئی عمارت بنائی یا وصیت کی روئی کو لحاف یا توشک وغیرہ مین بھر دیا یا وصیت کے استر کو کسی کپڑے کا استر کردیا یا وصیت کے ابرے کو ابرا بنا کر اسمین استر لگایا تو یہ وصیت سے رجوع ہی کیونکہ موصی بدون زیادت کے سپرد نہین کرسکتا اور اس تصرف کے توڑنے مین نقصان ہی اور توڑنا ممکن نہین ہی کیونکہ یہ موصی کی ملکیت مین موصی ہی کی جانب سے پیدا ہوا ہی - برخلاف اسکے اگر کسی مکان کی وصیت کی پھر اسمین گچ کرائی یا اُسکی عمارت گرائی تو یہ رجوع نہین ہی کیونکہ یہ اُس زمین مین تصرف نہوا بلکہ اُسکے تابع عمارت مین تصرف ہی - اور اسی طرح ہر تصرف جس سے ملکیت موصی کا زائل ہونا لازم ہو وہ بھی وصیت سے رجوع ہی مثلاً اُس نے عین وصیت کو فروخت کردیا

تو یہ وصیت سے رجوع ہی چاہے پھر اُسکو خرید لے یا عین وصیت کو ہبہ کر دیا تو رجوع ہی چاہے پھر ہبہ سے رجوع کرے اسواسطے کہ وصیت کا نفاذ سوائے اپنی ملکیت کے نہیں ہوسکتا تو جب اُسنے اپنی ملکیت زائل کر دی تو یہ وصیت سے رجوع ہوا۔ وصیت کی بکری کو ذبح کر دینا بھی رجوع ہی کیونکہ یہ از راہ عادت کے اپنی ضرورت مین صرف کرنے کے واسطے ہوتا ہی تو یہ بات بھی ایک قاعدۂ کلیہ ہوگیا یعنی جب موصی ایسا تصرف کرے جو عادت مین اپنی حاجات مین صرف ہو تو یہ وصیت سے رجوع ہی۔ وصیت کے کپڑے کو دھونا رجوع نہین ہی کیونکہ جو شخص اپنا کپڑا کسی دوسرے کو دینا چاہتا ہی تو عادت یہ ہی کہ اُسکو دھوڈالتا ہی تو دھونا اس وصیت کی مضبوطی ہوگئی۔ قال ومن جحد الوصیۃ لم یکن رجوعا کذا ذکرہ محمد رح وقال ابو یوسف رح یکون رجوعا لان الرجوع نفی فی الحال والجحود نفی فی الماضی والحال فاولے ان یکون رجوعا ولمحمد رح ان الجحود نفی فی الماضی والانتفاء فی الحال ضرورۃ ذلک واذا کان ثابتا فی الحال کان الجحود لغوا اولان الرجوع اثبات فی الماضی ونفی فی الحال والجحود نفی فی الماضی والحال فلا یکون رجوعا حقیقۃ ولہذا لا یکون جحود النکاح فرقۃ۔ جس شخص نے اپنی وصیت سے انکار کیا یعنے کہا کہ مین نے وصیت ہی نہین کی تھی تو یہ وصیت سے رجوع کرنا نہین ہوگا۔ ایسا ہی امام محمد نے ذکر کیا ہی۔ اور امام ابو یوسف رح نے فرمایا کہ یہ وصیت سے رجوع ہی اسواسطے کہ رجوع فی الحال نفی ہی یعنی گویا فی الحال اس عقد وصیت کو مٹا دیا اور انکار ایسی چیز ہی کہ جس سے فی الحال و زمانۂ ماضی دونون مین نفی ہی تو یہ بدرجہ اولے رجوع ہوگا۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہی کہ انکار درحقیقت زمانۂ ماضی مین نفی ہی یعنے زمانہ ماضی مین ایسا نہین ہوا تھا اور فی الحال منتفی ہوا اسکی ضرورت سے ہی یعنے جب ماضی مین نفی ہی تو بالضرور فی الحال نفی ہوگی اور جب ایک چیز فی الحال ثابت ہو تو انکار لغو ہوگیا اسوجہ سے کہ رجوع کے معنی یہ کہ زمانہ ماضی مین اثبات تھا اور فی الحال اسکی نفی ہی یعنے رجوع تو وصیت ثابتہ سے ہو تو معنی یہ کہ زمانہ ماضی مین وصیت تھی مگر اب مین نے اس سے رجوع کرکے نفی کر دی اور انکار کے یہ معنی کہ زمانہ ماضی و حال سب مین نفی ہی تو یہ درحقیقت رجوع نہین ہی۔ اسی وجہ سے انکار نکاح سے فرقت نہین ہوتی ہی ف۔ خاوند کو نکاح کا اقرار کرکے طلاق سے نفی کرنا جائز ہی لیکن جسنے کہا کہ نکاح ہی نہ تھا تو اگر گواہ قائم ہون تو اسپر نکاح ثابت ہوجائیگا اور انکار مذکور کچھ فرقت نہوگا بلکہ بعد اسکے چاہے تو طلاق دیدے چنانچہ کتاب النکاح مین اسکا مسئلہ گذرچکا۔ ولو قال کل وصیۃ اوصیت بہا لفلان فہو حرام وربوا لا یکون رجوعا لان الوصف یستدعی بقاء الاصل بخلاف ما اذا قال فہی باطلۃ لانہ الذاہب المتلاشی ولو قال اخرتہا لا یکون رجوعا لان التاخیر لیس للسقوط کتاخیر الدین بخلاف ما اذا قال ترکت لانہ اسقاط ولو قال العبد الذی اوصیت بہ لفلان فہو لفلان کان رجوعا لان اللفظ یدل علی قطع الشرکۃ بخلاف ما اذا اوصی بہ لرجل ثم اوصی بہ لآخر لان المحل یحتمل الشرکۃ واللفظ صالح لہا وکذا اذا قال فہو لفلان وارثی یکون رجوعا عن الاول لما بینا ویکون وصیۃ للوارث وقد ذکرنا حکمہ ولو کان فلان الآخر میتا حین اوصی فالوصیۃ الاولے علی حالہا لان الوصیۃ الاولے انما تبطل ضرورۃ کونہا للثانی ولم یتحقق فبقی للاول ولو کان فلان حین قال ذلک حیا ثم مات قبل موت الموصی فہی للورثۃ لبطلان الوصیتین الاولی بالرجوع والثانیۃ بالموت واللہ اعلم۔ اور اگر موصی نے کہا کہ ہر وصیت جسکی مین نے زید کے واسطے وصیت کی تھی وہ حرام و بیاج ہی تو یہ وصیت سے رجوع نہین ہوگا کیونکہ حرام و بیاج ہونا ایک وصف ہی اور وصف چاہتا ہی کہ اصل موصوف یعنی وصیت باقی رہے یعنی جب اصل موصوف موجود ہو تو وصف اُسکے ساتھ لاحق ہوسکتا ہی لہذا وصف چاہتا ہی کہ

موصوف موجود رہے پس وصیت مذکور بحالہ باقی رہیگی بخلاف اسکے اگر کہا کہ وہ باطل ہی یعنی ہر وصیت جو مین نے زید کے واسطے وصیت کی تھی وہ باطل ہی تو یہ رجوع ہی کیونکہ باطل ایسی چیز کو کہتے ہین جو نیست ونابود ہو جائے - اور اگر موصی نے کہا کہ مین نے جو وصیت زید کے واسطے کی تھی اُسکو مین نے تاخیر کر دیا تو یہ وصیت سے رجوع نہین ہی کیونکہ تاخیر اسواسطے نہین ہوتی کہ وہ چیز ساقط ہو جائے جیسے قرضہ بوجہ تاخیر دینے کے ساقط نہین ہو جاتا ہی - بخلاف اسکے اگر کہا کہ جو وصیت مین نے زید کے واسطے کی تھی اُسکو مین نے متروک کر دیا تو رجوع ہی اسواسطے کہ متروک کرنا ساقط کرنے کے معنی مین ہی - اور اگر کہا کہ وہ غلام جسکی وصیت مین نے زید کے واسطے کی تھی وہ بکر کے واسطے ہی تو یہ وصیت سے رجوع ہی اسواسطے کہ لفظ مذکور شرکت منقطع ہونے پر دلالت کرتا ہی یعنی زید سے وصیت منقطع ہو کر فقط بکر کے واسطے رہیگی - بخلاف اسکے اگر اپنے غلام کی وصیت زید کے واسطے کی پھر اسی غلام کی وصیت بکر کے واسطے کی تو یہ ان دونون کے واسطے مساوی وصیت ہی کیونکہ یہ غلام قابل شرکت ہی اور لفظ وصیت بھی اس معنی کے واسطے لائق ہی - اور اگر کہا کہ ہر وصیت جو مین نے زید کے واسطے کی تھی وہ میرے وارث خالد کے واسطے ہی تو یہ زید کی وصیت سے رجوع ہی کیونکہ ہمنے اوپر بیان کیا کہ یہ اول سے انقطاع ہی پھر یہ وارث کے واسطے وصیت ہو جائیگی اور ہمنے وصیت وارث کا حکم پہلے بیان کیا ہی - اور اگر اس مسئلہ مین کہ جس غلام کی وصیت مین نے زید کے واسطے کی تھی وہ بکر کے واسطے ہی لیکن اس صورت مین بکر بروقت وصیت کے مر چکا تھا تو زید کی وصیت بحال خود باقی رہیگی کیونکہ زید کی وصیت باطل ہونا اس ضرورت سے تھا کہ غلام مذکور بکر کے واسطے بلا شرکت غیرے ہوا جاتا تھا اور چونکہ بکر مر چکا تو یہ بات متحقق نہوئی پس وصیت اول باقی رہیگی اور اگر بروقت وصیت کے بکر موجود ہو پھر موصی کی موت سے پہلے مر گیا تو غلام وصیت اس موصی کے وارثون کی میراث ہوگا کیونکہ پہلے وصیت بوجہ رجوع کے اور دوسری وصیت بوجہ موت بکر کے باطل ہوئی تو دونون وصیتین باطل ہو گئین - واللہ تعالے اعلم -

باب الوصیۃ بثلث المال

باب تہائی مال کی وصیت کے بیان مین -

قال ومن اوصی لرجل بثلث مالہ ولآخر بثلث مالہ ولم تجز الورثۃ فالثلث بینہما لانہ یضیق الثلث عن حقہما اذ لا تزاد علیہ عند عدم الاجازۃ علی ما تقدم وقد تساویا فی سبب الاستحقاق فیستویان فی الاستحقاق والمحل یقبل الشرکۃ فیکون بینہما وان اوصی لاحدہما بالثلث ولآخر بالسدس فالثلث بینہما اثلاثا لان کل واحد منہما یدلی بسبب صحیح وضاق الثلث عن حقیہما فیقتسمانہ علی قدر حقیہما کما فی اصحاب الدیون فیجعل الاقل سہما والاکثر سہمین فصار ثلثۃ اسہم سہم لصاحب الاقل وسہمان لصاحب الاکثر وان اوصی لاحدہما بجمیع مالہ ولآخر بثلث مالہ ولم تجز الورثۃ فالثلث بینہما علی اربعۃ اسہم عندہما وقال ابو حنیفہ رح الثلث بینہما نصفان ولا یضرب ابو حنیفۃ رح للموصی لہ بما زاد علی الثلث الا فی المحاباۃ والسعایۃ والدراہم المرسلۃ لہما فی الخلافیۃ ان الموصی قصد شیئین الاستحقاق والتفضیل وامتنع الاستحقاق لحق الورثۃ ولا مانع من التفضیل فیثبت کما فی المحاباۃ واختیہا ولہ ان الوصیۃ وقعت بغیر المشروع عند عدم الاجازۃ من الورثۃ اذ لا نفاذ لہا بحال فیبطل اصلا والتفضیل یثبت فی ضمن الاستحقاق فبطل ببطلانہ والمحاباۃ الثابتۃ فی ضمن البیع بخلاف مواضع الاجماع

Marfat.com

لان لہا نفاذا فی الجملۃ بدون اجازۃ الورثۃ بان کان فی المال سعۃ فتعتبر فی التفاضل لکونہ مشروعا فی الجملۃ بخلاف ما نحن فیہ وہذا بخلاف ما اذا اوصی بعین من ترکتہ وقیمتہ تزید علی الثلث فانہ یضرب بالثلث وان احتمل ان یزید المال فیخرج من الثلث لان ہناک الحق تعلق بعین الترکۃ بدلیل انہ لو ہلک واستفاد مالا آخر تبطل الوصیۃ وفی الالف المرسلۃ لو ہلکت الترکۃ تنفذ فیما یستفاد فلم یکن متعلقا بعین ما تعلق بہ حق الورثۃ۔ اگر ایک شخص نے اپنے تہائی مال کی زید کے واسطے وصیت کی اور بکر کے واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی اور وارثون نے اجازت نہ دی یعنے وارثون نے ایک تہائی سے زیادہ مین اجازت نہ دی تو تہائی مال ان دونون مین مساوی تقسیم ہوگا کیونکہ ایک تہائی مین یہ گنجائش نہین ہی کہ دونون کا پورا حق دیا جائے کیونکہ وارثون کی اجازت نہونے کے وقت ایک تہائی سے زیادہ نہین ہوسکتا چنانچہ اول کتاب مین اسکا بیان ہوچکا اور سبب استحقاق مین دونون برابر ہین تو استحقاق مین بھی دونون برابر ہونگے یعنی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہوگی اور تہائی مال اس قابل ہی کہ جسمین شرکت ہوسکے پس تہائی ان دونون مین مساوی مشترک ہوگا۔ اور اگر اُسنے زید کے واسطے تہائی مال کی اور بکر کے واسطے چھٹے حصہ مال کی وصیت کی ہو (اور وارثون نے تہائی سے زائد کی اجازت نہ دی) تو تہائی مال ان دونون مین تین تہائی مشترک ہوگا یعنی تہائی مال کے تین حصے کیے جاوین جسمین سے دو حصہ زید کے واسطے اور ایک حصہ بکر کے واسطے ہوگا اسواسطے کہ دونون مین سے ہر ایک کو ایک سبب صحیح کے ساتھ استحقاق ہی اور ان دونون کے حق کی گنجائش ایک تہائی مین نہین ہی تو یہ دونون ایک تہائی کو بقدر اپنے حقوق کے تقسیم کرین جیسے مختلف قرضدارون کی صورت مین ہوتا ہی پس کمتر حصہ والے کا ایک سہم قرار دیا جاوے یعنی چھٹا حصہ ایک سہم ہو اور تہائی والے کے دو سہم قرار دیے جائین کیونکہ ایک تہائی مین دو چھٹے حصے نکلتے ہین پس کل تین سہام ہوئے یعنی ایک تہائی کے تین سہام کیے جاوین جسمین سے ایک سہم بکر کے واسطے ہو اور دو سہام زید کے واسطے ہون۔ اور اگر اُسنے زید کے واسطے اپنے پورے مال کی وصیت کی اور بکر کے واسطے ایک تہائی مال کی وصیت کی اور وارثون نے تہائی سے زائد مال کی اجازت نہ دی تو صاحبین کے نزدیک تہائی مال ان دونون مین چار حصہ ہوکر تقسیم ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ تہائی مال ان دونون مین نصفا نصف ہوگا اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اصل یہ ہی کہ جب موصی لہ کے واسطے تہائی سے زائد کی وصیت ہو تو وہ زائد کے حساب سے اُسکو حقدار نہین ٹھہراتے ہین سوائے تین صورتون کے۔ ایک یہ کہ مریض نے بیع مین کوئی محابات کی ہو یا غلام پر حق سعایت ہو یا غیر معین مال کی مثلاً درمون کی وصیت ہو۔ اختلافی صورت مین صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ موصی نے زید کے حق مین کل مال کی وصیت کرنے مین دو باتون کا قصد کیا ایک یہ کہ زید کو استحقاق ہو اور دوم یہ کہ بکر پر اُسکو تفضیل ہو پھر ان دونون باتون مین سے استحقاق تو بوجہ حق وارثان کے ممتنع ہوا (اسواسطے کہ تہائی سے زائد جسقدر مال ہی سب سے وارثون کا حق متعلق ہوجاتا ہی اگرچہ مورث راضی ہو چنانچہ سابق مین بیان ہوچکا) اور رہی دوسری بات یعنی بکر کو زید پر تفضیل ہونا تو اس سے کوئی امر مانع نہین ہی پس یہ تفضیل ثابت ہوجائیگی (اور یہ اسی طرح ہوسکتی ہی کہ زید بحساب تین حصون کے اور بکر بحساب ایک حصہ کے شریک قرار دیا جاوے پس تہائی سے زائد مین بنظر اس تفضیل کے شریک کیا جائیگا) جیسے درصورت محابات وسعایت ودراہم مرسلہ کے ہوتا ہی۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ جب وارثون نے اجازت نہ دی تو تہائی سے زائد کی وصیت ایسے طور پر واقع ہوئی جو مشروع نہین ہی کیونکہ یہ وصیت کسی حال مین نافذ نہین ہوسکتی تو ابتدا سے باطل ہوگئی یعنی تہائی سے زائد کی وصیت باطل ہوگئی اور فقط تہائی کی وصیت رہگئی تو زید وبکر دونون برابر ہوگئے رہا زید کو تفضیل ہونا تو یہ تفضیل اگر ثابت

ہوتی تو استحقاق کے ضمن میں ثابت ہوتی لیکن تہائی سے زائد کا استحقاق باطل ہوا تو استحقاق باطل ہونے کے ساتھ
میں یہ تفصیل بھی باطل ہو گئی جیسے وہ محابات جو بیع کے ضمن میں ہو وہ بیع باطل ہونے کے ساتھ باطل ہو جاتی ہے
بخلاف ان تین مسئلوں کے ف یعنی مریض کے محابات جو بمعنی وصیت ہوتی ہے جسکی یہ صورت ہے کہ ایک مریض کے
دو غلام ہیں جنمیں سے ایک کی قیمت گیارہ سو درم ہیں اور اُسنے وصیت کی کہ یہ غلام زید کے ہاتھ بعوض سو درم کے
فروخت کیا جاوے اور دوسرے غلام کی قیمت چھ سو درم ہیں اور اُسنے وصیت کی کہ یہ غلام بعوض سو درم کے بکر کے
ہاتھ فروخت کیا جاوے تو زید کو ایک ہزار درم کی اور بکر کو پانچسو درم کی محابات حاصل ہوئی اور وارثوں نے تہائی
سے زائد محابات کی اجازت نہ دی تو بقدر تہائی کے ان دونوں کے واسطے بمنزلہ وصیت ہے کیونکہ یہ مرض الموت
کی محابات ہے لیکن بالاتفاق اس تہائی میں زید بحساب ہزار درم کے اور بکر بحساب پانچسو درم کے شریک کیا جائیگا
اور اسی طرح سعایت میں حکم ہے جسکی یہ صورت ہے کہ ایک شخص کے صرف دو غلام ہیں جنمیں ایک کی قیمت دو ہزار درم
اور دوسرے کی قیمت ایک ہزار درم ہے اور انکے سوائے اُسکا کچھ مال نہیں ہے پس اُسنے مرض الموت میں دونوں کو
آزاد کر دیا پس اگر وارثین اجازت دیں تو دونوں آزاد ہو جائینگے ورنہ مریض کا تہائی ترکہ یعنی ایک ہزار درم ان
دونوں کو ملیگا پس بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جس غلام کی قیمت دو ہزار درم ہے وہ تہائی میں سے دو حصہ پاویگا اور باقی
کے واسطے سعایت کریگا اور جسکی قیمت ایک ہزار درم ہے وہ تہائی میں سے ایک حصہ پاویگا اور باقی کے واسطے
سعایت کریگا پس اس مسئلہ میں بھی اتفاق ہے کہ تہائی سے زائد وصیت میں استحقاق کی راہ سے اعتبار ہے اور
تیسری صورت یہ کہ ایک شخص کا کل ترکہ تین ہزار درم ہے اور اُسنے بدون تعیین کے زید کے واسطے دو ہزار درم کی
اور بکر کے واسطے ایک ہزار درم کی وصیت کی مگر وارثوں نے تہائی سے زائد کی اجازت نہ دی اور تہائی صرف ایک ہزار
درم ہے تو اسی قدر ان دونوں کو بطریق وصیت عطا ہوگی لیکن ہزار درم میں زید کا استحقاق بحساب دو ہزار کے
اور بکر کا استحقاق بحساب ایک ہزار کے لگایا جائیگا حتی کہ زید کو بکر سے دو چند استحقاق ہوگا پس خلاصہ یہ نکلا کہ ان
تین مسائل میں البتہ بالاتفاق تہائی سے زائد کو بنظر استحقاق کے اعتبار کرتے ہیں (ع م) اس دلیل سے کہ ان
تینوں مسائل میں سے ہر ایک وصیت کو بدون اجازت وارثوں کے فی الجملہ نفاذ موجود ہے بایں طور کہ شاید مال میں
گنجایش نکل آوے شلاً کوئی مال مخفی ظاہر ہو یا مال جاوے تو اس وصیت کا اعتبار تفصیل کے بارہ میں کیا گیا
صرف اسوجہ سے کہ یہ فی الجملہ مشروع ہے بخلاف مسئلہ کتاب کے کہ وہ کسی طرح مشروع نہیں ہے تو خلاصہ فرق یہ ہوا کہ
ان تین مسائل میں وصیت فی الجملہ مشروع ہے تو تفاضل کا اعتبار بنظر استحقاق ثابت ہوگا اور اس مسئلہ کتاب میں
کسی طرح مشروع نہیں تو اعتبار نہ رہا اور واضح ہو کہ اعتبار صرف دراہم مرسلہ کی وصیت میں ہے یعنی جنمیں کوئی
تعیین نہیں ہے) برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ترکہ میں سے کسی مال عین کی وصیت میں اسطرح تفاضل ہو
حالانکہ تہائی ترکہ سے اسکی قیمت زائد ہے تو موصی لہ کے حق میں بنظر وارثوں کے یا دیگر موصی لہ کے تفاضل کا کچھ
اعتبار نہوگا) چنانچہ موصی لہ صرف ایک تہائی کے حساب سے مستحق قرار دیا جائیگا اگرچہ یہاں بھی یہ احتمال ہے کہ مال
میں زیادتی حاصل ہو جاوے کہ جس سے یہ عین وصیت اسکی تہائی نکلے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ موصی لہ کا حق اس صورت
میں اسی مال عین سے متعلق ہوا ہے اسلیئے کہ اگر یہ مال عین تلف ہو جاوے اور میت کا مال دیگر حاصل ہو تو بھی
وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور دراہم میں جبکہ ہزار درم مرسلہ کی وصیت ہو یعنی معین نہو تو اس صورت میں اگر کل ترکہ تلف
ہو جاوے پھر میت کا کچھ مال برآمد ہو تو وصیت مذکورہ اس مال سے نافذ کیجاتی ہے تو وصیت کچھ اسی ترکہ سے

Marfat.com

متعلق نہ تھی جس سے وارثون کا حق متعلق تھا ف۔۔ پس وصیت معینہ و وصیت مرسلہ مین یہ فرق ہی جو مذکور ہوا۔ قال واذا اوصی بنصیب ابنہ فالوصیۃ باطلۃ ولو اوصی بمثل نصیب ابنہ جاز لان الاول وصیۃ بمال الغیر لان نصیب الابن مایصیبہ بعد الموت والثانی وصیۃ بمثل نصیب الابن ومثل الشئ غیرہ وان کان یتقدر بہ فیجوز وقال زفر تجوز فی الاول ایضا نظرا الی الحال والکل مالہ فیہ وجوابہ ما قلنا۔ اور اگر ایک شخص نے زید کے واسطے اپنے پسر کے حصہ کی وصیت کی (حالانکہ موصی کا بیٹا موجود ہی ع) تو وصیت باطل ہی اور اگر زید کے واسطے اپنے پسر کے مثل حصہ کی وصیت کی تو جائز ہی (یعنے اگر پسر کا حصہ بقدر تہائی مال ہو یا کم ہو تو نافذ ہی اور اگر تہائی سے زائد ہو تو وہ وارثون کی اجازت پر ہی م) اور دونون مسئلون مین فرق کی دلیل یہ ہی کہ اول مسئلہ یعنے حصہ پسر کی وصیت اسوجہ سے باطل ہی کہ یہ مال غیر کی وصیت ہی کیونکہ پسر کا حصہ وہ ہوگا جو اسکو باپ کے موت بعد حاصل ہو۔ اور مسئلہ دوم کہ حصہ پسر کے مثل وصیت کی تو اسوجہ سے جائز ہی کہ یہ وصیت تو حصہ پسر کے برابر مال کی وصیت ہی اور یہ حصہ پسر سے علیحدہ ہی اگرچہ اسکا اندازہ بقدر حصہ پسر کیا گیا تو یہ جائز ہی اور زفر رح نے کہا کہ اول مسئلہ مین بھی وصیت جائز ہی تو زفر رح نے فی الحال کا لحاظ کیا اور فی الحال کل مال موصی کی ملک ہی اور اسکا جواب وہ ہی جو ہمنے اوپر بیان کیا ف۔۔ یعنی فی الحال اگرچہ کل مال بیت ہی لیکن فی الحال وہ موصی لہ کی تملیک نہین کرتا ہی اور بعد موت کے جب تملیک کرے تو اسوقت پسر کا حصہ خود پسر کا مال ہی تو اسکے حصہ کی وصیت باطل ہی اور اگر اسنے مجازاً یہ ارادہ کیا کہ مثل حصہ پسر کے موصی لہ کو دیا جاوے اور وارثون نے تصدیق کی تو یہ مسئلہ دوم ہوگیا جسمین کچھ کلام نہین ہی جیسے اگر موصی کا بیٹا ہی موجود نہو تو بالاتفاق وصیت جائز ہی کما فی العنایہ۔ قال ومن اوصی بسہم من مالہ فلہ اخس سہام الورثۃ الا ان ینقص عن السدس فیتم لہ السدس ولا یزاد علیہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لہ مثل نصیب احد الورثۃ ولا یزاد علی الثلث الا ان تجیز الورثۃ لان السہم یراد بہ احد سہام الورثۃ عرفا لاسیما فی الوصیۃ والاقل متیقن بہ فیصرف الیہ الا اذا زاد علی الثلث فیرد علیہ لانہ لامزید علیہ عند عدم اجازۃ الورثۃ ولہ ان السہم ہو السدس ہو المروی عن ابن مسعود رض وقد رفعہ الی النبی علیہ السلام فیما یروی ولانہ یذکر ویراد بہ السدس فان ایاسا قال السہم فی اللغۃ عبارۃ عن السدس ویذکر ویراد بہ سہم من سہام الورثۃ فیعطی ما ذکرنا قالوا ہذا کان فی عرفہم وفی عرفنا السہم کالجزء اگر کسی نے دوسرے شخص کے واسطے اپنے مال سے ایک سہم کی وصیت کی تو اسکو وارثون کے سہام مین سے کمتر دیا جائیگا لیکن اگر یہ چھٹا حصہ سے کم ہو تو موصی لہ کے واسطے پورا کر دیا جائیگا اور اس سے زیادہ نہین کیا جائیگا اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہی اور صاحبین رح نے فرمایا کہ موصی لہ کے واسطے وارثون مین سے ایک کے حصہ کے برابر ہوگا یعنی وارثون مین سے جسکا حصہ کمتر ہو اسکے برابر ہوگا اور تہائی سے زیادہ نہین کیا جائیگا مگر جبکہ وارثین اجازت دین اس دلیل سے کہ سہم کے لفظ سے عرف مین وارثون کے سہام مین سے ایک مراد ہوتا ہی خصوصاً وصیت مین جو میراث کی بہن ہی اور کمتر اسمین متیقن ہی تو اسی جانب یہ لفظ پھیر لیجائیگا لیکن اگر کمتر حصہ بھی تہائی سے زائد ہو تو بقدر زیادتی کے وارثون کو پھیر دیا جائیگا کیونکہ وارثون کی اجازت نہونے کے وقت تہائی سے زیادتی نہین ہوسکتی (اور شافعی و ابن المنذر نے کہا کہ وارثین جو چاہین دیدین ع) اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ سہم لغت مین چھٹا حصہ ہی اور یہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً و مرفوعاً مروی ہی۔ اور اس دلیل سے کہ کبھی سہم بول کر چھٹا حصہ مراد ہوتا ہی چنانچہ ایاس بن معاویہ قاضی بصرہ نے کہا کہ لغت مین سہم یعنی چھٹا حصہ ہی اور کبھی سہم بول کر اس سے مراد وارثون کے سہام مین سے ایک ہوتا ہی پس جو ہمنے ذکر کیا وہی دیا جائیگا یعنی وارثون کے سہام مین سے جو کمتر ہو دیا جاوے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اہل کوفہ و عرب کا عرف ہی اور ہمارے عرف مین سہم کا لفظ مثل

Marfat.com

جزو کے ہیں یعنی ایک جزو لکھنے کی صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی ایک سہم لکھنے کی صورت میں ہوگا۔ **قال ولو اوصی بجزء من مالہ قیل للورثۃ اعطوہ ما شئتم لانہ مجہول یتناول القلیل والکثیر غیر ان الجہالۃ لا تمنع صحۃ الوصیۃ والورثۃ قائمون مقام الموصی فالیہم البیان**۔ اگر اپنے مال سے ایک جزو کی وصیت کی تو وارثوں سے کہا جائیگا کہ جو کچھ تمہارا جی چاہے اسکو دیدو کیونکہ جزو ایک امر مجہول ہے کہ وہ قلیل وکثیر سب کو شامل ہے لیکن مجہول ہونے سے وصیت ممتنع نہیں ہوتی ہے اور وارث لوگ موصی کے قائم مقام ہیں پس انھیں کو بیان کا اختیار ہوگا۔ ف یعنی جو کچھ بیان کریں وہی لازم ہوگا پس اسکے یہی معنی ہوئے کہ جو کچھ تمہارا جی چاہے دیدو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے عرف میں خواہ سہم کا لفظ کہے یا جزء کا لفظ کہے دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہے اور اہل کوفہ وغیرہم کے عرف میں سہم وجزء میں فرق ہے چنانچہ کتاب میں ایاس بن معاویہ رح کے قول سے جسکو قاسم بن ثابت رح نے غریب الحدیث میں روایت کیا ہے اور قول ابن مسعود رض سے جسکو امام محمد رح نے اصل میں ذکر کیا ہے اور حدیث مرفوع سے استدلال کیا چنانچہ ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلعم کے وقت میں دوسرے کے واسطے اپنے مال سے ایک سہم کی وصیت کی پھر مرگیا اور معلوم نہوا کہ یہ کسقدر ہے پس آنحضرت صلعم کے حضور میں مرافعہ ہوا تو آپ نے اسکے واسطے چھٹا حصہ قرار دیا۔ رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط۔ اور اسکی اسناد میں عرزمی متروک ہے اور وہ منفرد ہے۔ علاوہ اسکے یہ (م) نہوا کہ آنحضرت صلعم نے چھٹا حصہ اسوجہ سے قرار دیا کہ وارثوں کے سہام میں سے یہی کمتر تھا جیسا کہ صاحبین کا قول ہے یا اسوجہ سے کہ سہم کا اطلاق حصہ ششم پر ہے۔ غیر از ینکہ اثر قاضی ایاس رح وغیرہ مؤید ہے کہ سہم کا اطلاق حصہ ششم پر ہے لیکن عجب یہ کہ روایت میں کہا گیا کہ (معلوم نہوا کہ یہ کسقدر ہے) پس اگر عرب کے اطلاق میں سہم اسی معنی میں ہوتا تو معلوم تھا۔ اسکا کوئی جواب نہیں ہوسکتا سوائے اسکے کہ یوں کہا جاوے کہ عرب کے اطلاق میں یہ امر معلوم تھا مگر انکو حکم شرعی میں معلوم نہوا وفیہ ما فیہ فافہم واللہ تعالے اعلم۔ م۔ **قال ومن قال سدس مالی لفلان ثم قال فی ذلک المجلس او فی مجلس آخر لہ ثلث مالی واجازت الورثۃ فلہ ثلث المال ویدخل السدس فیہ ومن قال سدس مالی لفلان ثم قال فی ذلک المجلس او فی غیرہ سدس مالی لفلان فلہ سدس واحد لان السدس ذکر معرفا بالاضافۃ الی المال والمعرفۃ اذا اعیدت یراد بالثانی عین الاول ہو المعہود فی اللغۃ**۔ اگر کسی نے کہا کہ میرا چھٹا حصہ مال واسطے زید کے ہے پھر اسی مجلس میں یا دوسری مجلس میں کہا کہ زید کے واسطے میرا تہائی مال ہے اور وارثوں نے بھی اجازت دیدی تو زید کے واسطے صرف تہائی ملیگی اور چھٹا حصہ اسی میں داخل ہوجائیگا۔ اور اگر ایک شخص نے کہا کہ زید کے واسطے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے پھر اسی مجلس میں یا دوسری مجلس میں کہا کہ زید کے واسطے مال کا چھٹا حصہ ہے تو زید کو صرف ایک چھٹا حصہ ملیگا اسواسطے کہ اسنے مال کی طرف نسبت کرکے چھٹا حصہ بطور معرفہ بیان کیا اور معرفہ کو جب دوبارہ عبارت میں لاتے ہیں تو اول ہی مراد ہوتا ہے اور یہی لغت میں معروف ہے۔ ف۔ اگر یا اسنے کہا کہ زید کے واسطے وہی چھٹا حصہ ہے جو میں نے پہلے بیان کیا تھا۔ **قال ومن اوصی بثلث دراہمہ او بثلث غنمہ فہلک ثلثا ذلک وبقی ثلثہ وہو یخرج من ثلث ما بقی من مالہ فلہ جمیع ما بقی وقال زفر لہ ثلث ما بقی لان کل واحد منہما مشترک بینہم والمال المشترک یتوی ما توی منہ علی الشرکۃ ویبقی ما یبقی علیہا وصار کما اذا کانت الترکۃ اجناسا مختلفۃ ولنا ان فی الجنس الواحد یمکن جمع حق احدہم فی الواحد ولہذا یجری فیہ الجبر علی القسمۃ وفیہ جمع والوصیۃ مقدمۃ فجمعناہا فی الواحد الباقی وصارت الدراہم کالدرہم بخلاف الاجناس المختلفۃ لانہ**

Marfat.com

لا یمکن الجمع فیہا جبرا فلا یتقدم - اگر ایک شخص نے اپنی تہائی درمون یا تہائی بکریون کی وصیت کی پھران درمون یا بکریون مین سے دو تہائی تلف ہو گئی اور صرف ایک تہائی باقی ہو اور موصی کے مابقی مال مین سے یہ باقی بقدر تہائی کے کم ہوتی ہی تو موصی لہ کو یہ کل باقی دیدی جائیگی - اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ باقی کی تہائی دیجائیگی اسواسطے کہ جو کچھ تلف ہوا اور جو کچھ باقی ہو سب ان موصی لہ اور وارثون مین مشترک تھا اور مال مشترک مین حکم یہ ہو جسقدر تلف ہووہ کل پر تلف ہوتا ہو اور جو کچھ باقی رہے وہ شرکت پر باقی رہتا ہو یعنے مابقی تہائی بھی ان سب مین مشترک ہو اور یہ مسئلہ ایسا ہوگیا جیسے ترکہ مین اجناس مختلفہ ہون یعنے ایک شخص کے پاس اونٹ و گائے و بکریون کے مختلف گلہ ہون پس اُسنے ان سب گلون مین سے ایک تہائی کی وصیت کی پھر دو گلہ تلف ہو گئے اور ایک قسم کا گلہ باقی رہا تو بالاتفاق موصی لہ کو اسمین سے تہائی ملیگا پس ایسا ہی مسئلہ مذکورہ مین ہونا چاہیئے - اور ہماری دلیل یہ ہو کہ جنس واحد مین ایک مقدار کا حق ایک ہی مین جمع کرنا ممکن ہو ولہذا جنس واحد مین بٹوارہ پر جبر کرنا جاری ہوتا ہو یعنی اگر جنس واحد کے شرکا مین سے ایک نے بٹوارہ چاہا تو باقیون پر بٹوارہ کرنے کے واسطے جبر کیا جاتا ہو حالانکہ بٹوارہ کے یہی معنی ہین کہ حق شایع کو یکجا جمع کرنا اور وصیت مقدم ہوتی ہو تو ہم نے وصیت کو اس مقدار باقی مین جمع کر دیا اور جملہ دراہم بمنزلہ درہم واحد ہو گئے - بخلاف اسکے اگر اجناس مختلفہ ہون تو ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اجناس مختلفہ مین بٹوارہ کے واسطے جبر نہین جاری ہوتا ہو تو اسی طرح اسمین وصیت کو بھی مقدم نہین کر سکتے - **قال ولو اوصی بثلث ثیابہ فہلک ثلثاہا وبقی ثلثہا وہو یخرج من ثلث مابقی من مالہ لم یستحق الا ثلث مابقی من الثیاب قالوا ہذا اذا کانت الثیاب من اجناس مختلفۃ ولو کانت من جنس واحد فہو بمنزلۃ الدراہم وکذلک المکیل والموزون بمنزلتہا لانہ یجری فیہ الجمع جبرا بالقسمۃ ولو اوصی بثلث ثلثۃ من رقیقہ فمات اثنان لم یکن لہ الا ثلث الباقی وکذا الدور المختلفۃ وقیل ہذا علی قول ابی حنیفۃ رح وحدہ لانہ لا یری الجبر علی القسمۃ فیہا وقیل ہو قول الکل لان عندہما للقاضی ان یجتہد ویجمع وبدون ذلک یتعذر الجمع والاول اشبہ للفقہ المذکور** - اور اگر ایک شخص نے اپنی تہائی کپڑون کی وصیت کی پھر انمین سے دو تہائی کپڑے ضائع ہوئے اور ایک تہائی باقی رہی اور یہ مقدار باقی اُسکے باقی ترکہ کی تہائی ہو سکتی ہو تو موصی لہ کو ان کپڑون مین سے صرف ایک تہائی ملیگی - مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اُسوقت ہو کہ یہ کپڑے اجناس مختلفہ ہون - اور اگر ایک ہی جنس کے کپڑے ہون تو یہ بمنزلہ درمون کے ہین اور اسی طرح ہر کیلی و وزنی چیز بھی بمنزلہ درمون کے ہو کیونکہ ہر کیلی و وزنی چیز مین بھی جبراً بٹوارہ سے جمع کرنا جاری ہو - اور اگر اُسنے اپنے تین غلامون مین سے تہائی کی وصیت کی پھر انمین سے دو غلام مر گئے تو موصی لہ کے واسطے باقی غلام کا تہائی ملیگا اور اس سے زیادہ نہین ملیگا اور یہی حکم مختلف گھرون کی صورت مین ہو یعنی اگر تین گھرون مین سے تہائی کی وصیت کی پھر دو گھر تلف ہو گئے تو اسکو باقی مین سے فقط تہائی ملیگا - بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ فقط امام ابوحنیفہ رح کا قول ہو کیونکہ وہ مکانات مختلفہ و غلامون مین جبراً بٹوارہ جائز نہین جانتے ہین اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ سب کا قول ہو کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اختیار ہو کہ اپنے اجتہاد سے ایک جا جمع کرے اور بدون اسکے البتہ جمع کرنا متعذر ہو لیکن قول اول بوجہ فقہ مذکور کے اشبہ ہو یعنی بدون اجتہاد قاضی کے شرکا مین سے کسی ایک کا حق مکان واحد یا غلام واحد مین جمع نہین ہو سکتا اور جب دو مکان یا دو غلام تلف ہو گئے تو اسمین قاضی کا اجتہاد ابھی تک نہین ہوا پس مابقی بھی مال شرکت رہا تو موصی لہ باقی کا صرف تہائی لیگا اور یہی امام ابوحنیفہ رح کا قول ہو - لیکن مصنف رح نے کہا کہ جہان جبراً جمع کرنا ممکن ہو

بٹوارہ کرکے جمع کرنا وہاں وصیت کو میراث سے مقدم کرکے جمع کرنا چاہیے ورنہ نہیں پس امام رح کے نزدیک مختلف
کپڑوں وغلاموں ومکانوں میں بٹوارہ کا جبر نہیں تو موصی لہ کو باقی میں سے صرف تہائی ملیگا اور صاحبین رح کے نزدیک
ان چیزوں میں جبرًا بٹوارہ جاری ہی تو موصی لہ کو کل باقی ملیگا واللہ تعالے اعلم۔ قال ومن اوصی لرجل بالف
درہم ولہ مال عین ودین فان خرج الالف من ثلث العین دفع الی الموصی لہ لانہ امکن ایفاء
کل ذی حق حقہ من غیر بخس فیصار الیہ وان لم یخرج دفع الیہ ثلث العین وکل ما خرج شئی من الدین
اخذ ثلثہ حتی یستوفی الالف لان الموصی لہ شریک الوارث وفی تخصیصہ بالعین بخس فی حق الورثۃ
لان للعین فضلا علی الدین ولان الدین لیس بمال فی مطلق الحال وانما یصیر مالا عند الاستیفاء
فانما یعتدل النظر بما ذکرناہ۔ اگر ایک شخص نے زید کے واسطے ہزار درم کی وصیت کی حالانکہ اس موصی کے
واسطے مال عین ودین دونوں موجود ہیں یعنے اُسکے پاس اموال اعیان ونقد بھی ہیں اور اُسکا لوگوں پر قرضہ بھی ہی
پس اگر یہ ہزار درم اُسکے ترکہ موجودہ میں سے برآمد ہو یعنی سوائے قرضہ کے جو مال موجود ہی اُسکی تہائی سے ہزار درم
نکلتے ہوں تو موصی لہ کو ہزار درم دیدیے جاوینگے کیونکہ بغیر کمی کے ہر ایک حقدار کو اُسکا حق پہونچا دینا ممکن ہی پس موصی لہ
بھی اُسکا حق پہونچا دیا جائیگا اور اگر مال عین کی تہائی سے ہزار درم برآمد نہوں تو اعیان موجودات میں سے تہائی
دیدیجائیگی اور اموال قرضہ میں سے جو کچھ برآمد ہوتا جاوے وہ اُسکی تہائی لینا جائیگا یہانتک کہ ہزار درم پورے
ہو جائیں کیونکہ موصی لہ تو وارثوں کا شریک ہی اور اموال موجودہ یعنی جو قرض کے سوائے بالفعل موجود ہیں انھیں سے
خاصکر موصی لہ کا حق ادا کیا جاوے تو یہ وارثوں کے حق میں خسارہ ہی اسلیئے کہ مال نقد کو قرضہ پر فضیلت ہوتی ہی اور
اسلیئے کہ قرضہ تو مطلقًا ہر حال میں مال نہیں ہی بلکہ اُسی وقت مال ہوجاتا ہی کہ جب وصول ہوجاوے پس نظر انصاف
اسی صورت میں ہی جو ہمنے بیان کی ف۔ کہ اموال نقد میں سے بالفعل تہائی دیدیجائے پس ہر ایک کو اس
مال سے اپنا اپنا حصہ پہونچ جاوے پھر مال قرضہ جب وصول ہوتا جاوے تو اُسمیں سے ہر ایک کو اپنا حصہ پہونچتا جاوے
حتی کہ موصی لہ کے واسطے ہزار درم پورے ہوجاویں پھر جو کچھ وصول ہو وہ وارثوں کا حق ہی۔ قال ومن اوصی
لزید وعمرو بثلث مالہ فاذا عمرو میت فالثلث کلہ لزید لان المیت لیس باہل للوصیۃ فلا یزاحم
الحی الذی ہو من اہلہا کما اذا اوصی لزید وجدار وعن ابی یوسف رح انہ اذا لم یعلم بموتہ فلہ نصف
الثلث لان الوصیۃ عندہ صحیحۃ لعمرو فلم یرض للحی الا نصف الثلث بخلاف ما اذا علم بموتہ لان الوصیۃ
للمیت لغو فکان راضیا بکل الثلث للحی وان قال ثلث مالی بین زید وعمرو وزید میت کان لعمرو
نصف الثلث لان قضیۃ ہذا اللفظ ان یکون لکل واحد منہما نصف الثلث بخلاف ما تقدم الا ترے
ان من قال ثلث مالی لزید وسکت کان لہ کل الثلث ولو قال ثلث مالی بین فلان وسکت لم
یستحق الثلث۔ اگر کسی نے زید وبکر کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی پھر ظاہر ہوا کہ بکر مرچکا ہی تو پوری تہائی زید
کے واسطے ہوگی اسواسطے کہ میت اس قابل نہیں کہ اُسکے واسطے کچھ وصیت ہو تو وہ زندہ کا مزاحم نہوگا جو لائق وصیت
ہو جیسے کسی نے زید ودیوار کے واسطے وصیت کی تو دیوار کے اس قابل نہونے کی وجہ سے کل وصیت زید ہی کے واسطے
ہوگی ف۔ اور یہ دو صورتوں کو شامل ہی ایک یہ کہ موصی کو بکر کے مرنے کا حال معلوم ہوا اور دوم یہ کہ اُسکو معلوم نہو
پس ظاہر حکم یہ کہ دونوں صورتوں میں زندہ کے واسطے کل وصیت ہوگی م۔ امام ابو یوسف رح سے روایت ہی کہ اگر موصی
کو بکر کی موت کا علم نہو تو اس صورت میں زید کے واسطے تہائی کا نصف ہوگا کیونکہ موصی کے نزدیک بکر کے واسطے

Marfat.com

وصیت صحیح ہو تو وہ زید کے واسطے فقط تہائی کے آدھے پر راضی ہوا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ موصی کو بھی بکر کی
موت کا علم ہو کہ اس صورت میں پوری تہائی زید کے واسطے ہو گی اسواسطے کہ میت کے لیے وصیت کرنا لغو ہے تو گویا
خود اس امر پر راضی تھا کہ پورا تہائی مال زید کے واسطے ہو ف ــــ یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے یوں کہا ہو
کہ میں نے زید و بکر کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی ہے۔ اور اگر موصی نے یوں کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید و بکر
کے ہے حالانکہ بکر مر چکا ہے تو بالاتفاق زید کے واسطے صرف نصف کا آدھا یعنی چھٹا حصہ ہو گا کیونکہ لفظ درمیان زید
و بکر کے مقتضی ہے کہ زید و بکر میں سے ہر ایک کے واسطے تہائی کا نصف ہو پس اس صورت میں زید کو صرف چھٹا حصہ
ملیگا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ زید و بکر کو بطور وصیت کے تہائی کا مالک کیا تو اس صورت میں جو زندہ ہے وہ کل
کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ وہی مالک ہونے کے لائق ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ایک شخص نے اگر یوں کہا کہ میرا تہائی
مال زید کے واسطے ہے۔ اور خاموش ہو رہا یعنے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہا تو زید کل تہائی کا مالک ہو جاتا ہے۔
اور اگر ایک شخص نے کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید...... اور خاموش ہو رہا تو زید اس کل کا مستحق نہیں ہو گا ف
اسواسطے کہ لفظ مذکور مقتضی ہے کہ زید کے ساتھ دیگر مستحق بھی ہے جسکو اُسنے بیان نہیں کیا غایت یہ کہ صرف ایک ہی
مستحق دیگر قرار دیا جاوے کیونکہ اس سے کم نہیں ہو سکتا اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں ہے لہذا زید صرف نصف کا مستحق
ہو گا اور اس سے زیادہ کا استحقاق کسی صورت میں نہو گا پس حاصل یہ نکلا کہ اگر دو شخصوں کو وصیت کرے حالانکہ انمیں
سے ایک مر چکا ہے تو دیکھا جائے کہ وصیت اگر بعد تملیک ہے تو جو زندہ ہے وہ کل کا مالک ہو جائیگا جبکہ موصی کی موت کے
بعد قبول کرے اور اگر وصیت بطور تقسیم ہے مثلاً میرا تہائی مال درمیان فلاں اور فلاں کے ہے تو زندہ کو صرف اسکا نصف
ملیگا واللہ تعالےٰ اعلم۔ قال ومن اوصی بثلث ماله ولا مال له واكتسب مالا استحق الموصی له ثلث
ما يملكه عند الموت لان الوصية عقد استخلاف مضاف الى ما بعد الموت ويثبت حكمه بعده فيشترط وجود
المال عند الموت لا قبله وكذلك اذا كان له مال فهلك ثم اكتسب مالا لما بينا ولو اوصی له بثلث غنمه
فهلك الغنم قبل موته او لم يكن له غنم في الاصل فالوصية باطلة لما ذكرنا انه ايجاب بعد الموت فيعتبر قيامه
حينئذ وهذه الوصية تعلقت بالعين فتبطل بفواتها عند الموت وان لم يكن له غنم فاستفاد ثم مات
فالصحيح ان الوصية تصح لانها لو كانت بلفظ المال تصح فكذا اذا كانت باسم نوعه وهذا لان وجوده قبل الموت
فضل والمعتبر قيامه عند الموت ولو قال له شاة من مالي وليس له غنم يعطى قيمة شاة لانه لما اضافه
الى المال علمنا ان مراده الوصية بمالية الشاة اذ ماليتها توجد في مطلق المال ولو اوصی بشاة ولم يضفه
الى ماله ولا غنم له قيل لا يصح لان المصحح اضافته الى المال وبدونها تعتبر صورة الشاة ومعناها وقيل
تصح لانه لما ذكر الشاة وليس في ملكه شاة علم ان مراده المالية ولو قال شاة من غنمي ولا غنم له فالوصية باطلة
لانه لما اضافه الى الغنم علمنا ان مراده عين الشاة حيث جعلها جزءا من الغنم بخلاف ما اذا اضافه
الى المال وعلى هذا يخرج كثير من المسائل ف۔ اگر کسی شخص نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اسکا کچھ
مال نہیں ہے پھر اسنے کچھ مال کمایا تو موت کے وقت جو کچھ مال ہو موصی لہ اسکی تہائی کا مستحق ہو گا اسواسطے کہ وصیت ایک
عقد ہے جو اپنا خلیفہ کرنا اپنی موت کے بعد زمانہ کی طرف مضاف ہے یعنے موصی نے گویا موصی لہ کو کہا کہ میری موت کے بعد
میرے تہائی مال میں میرا خلیفہ ہے اور وصیت کا حکم بعد موت کے ثابت ہوتا ہے تو موت کے وقت مال موجود ہونا چاہیے
اور اس سے پہلے ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر موصی کے پاس وقت وصیت کے مال ہو پھر سب تلف ہو گیا پھر اسنے

Marfat.com

مال کہا یا تو بھی موصی لہ اسکی تہائی کا مستحق ہوگا بدلیل مذکورۂ بالا کہ وقت موت کے مال کی ضرورت ہو اور اس سے پہلے ضرورت نہین ہو ف پھر یہ اس صورت مین کہ اسنے مال کی تہائی کی وصیت کی ہو م- اور اگر اسنے اپنی تہائی بکریون کی وصیت کی پھر موصی کی موت سے پہلے یہ بکریان مر گئین یا اصل ہی مین اسکے پاس کوئی بکری نہ تھی تو وصیت باطل ہو بدلیل مذکورۂ بالا کہ وصیت تو بعد موت کے ایجاب ہو تو موصی کی موت کے وقت اس مال کا قائم ہونا معتبر ہو اور چونکہ بکریون کی وصیت ایک مال عین سے متعلق تھی یعنے مثل درم و دینار کے مال غیر معین سے متعلق نہ تھی تو جب موت کے وقت یہ مال عین نادارد ہو تو وصیت باطل ہوگی - اور اگر موصی کے پاس بکریان نہون لیکن بعد قول وصیت کے اسنے بکریان حاصل کین پھر موصی یہ بکریان چھوڑ مرا (تو کیا وصیت مذکورہ ان بکریون سے نافذ ہوگی - اسمین اختلاف ہو بعض نے کہا کہ انسے متعلق نہوگی اور بعض نے کہا کہ بلکہ انسے متعلق ہوگی) اور صحیح یہ کہ وصیت صحیح ہوگی یعنی ان بکریون سے متعلق ہوگی اس دلیل سے کہ اگر وصیت بلفظ مال ہوتی تو صحیح ہوتی یعنے جب وصیت تہائی مال کے لفظ سے ہوتی ہو تو وہ بعد وصیت کے حاصل کیے ہوئے مال سے متعلق ہوجاتی ہو جیسا کہ اوپر گذرا پس اسی طرح جب وصیت مال کی ایک قسم سے ہو مثلاً بکریون کے لفظ سے ہو تو یہ بھی حاصل کی ہوئی بکریون سے متعلق ہوگی- اور اسکی وجہ یہ ہو کہ موصی کی موت سے پہلے بکریون کا موجود ہونا ایک امر زائد ہو یعنے اسکو وصیت صحیح ہونے سے تعلق نہین ہو اور معتبر یہ کہ موت موصی کے وقت یہ مال موجود ہونا چاہیے (اور یہان یہی ہوا کہ موت کے وقت بکریان موجود ہین تو وصیت مذکورہ صحیح و نافذ ہوگی- اور یہ اسوقت کہ مقصود یہ ہو کہ عین بکریون سے تہائی ہو) اور اگر کہا کہ فلان کے واسطے میرے مال سے ایک بکری ہو حالانکہ اسکے مال مین کوئی بکری نہین ہو تو موصی لہ کو بکری کی قیمت دی جائیگی کیونکہ جب موصی نے اسکو مال کی جانب مضاف کیا تو ہمنے جانا کہ اسکی غرض یہ کہ بقدر بکری کی مالیت کے فلان شخص کے واسطے مال ہو اسواسطے کہ بکری کی مالیت البتہ مطلق مال مین پائی جاتی ہو- اور اگر اسنے مال کی جانب نسبت نہین کی بلکہ فلان کے واسطے ایک بکری کی وصیت کی حالانکہ اسکے پاس کوئی بکری نہین ہو (تو اسمین دو قول ہین) بعض نے کہا کہ وصیت صحیح نہین ہو کیونکہ وصیت صحیح کرنے والا امر یہ کہ اسنے مال کی جانب اضافت کی ہو اور بدون مالی اضافت کے بکری کی صورت و معنی کا اعتبار ہوگا یعنے عین بکری سے وصیت متعلق ہوگی (ادھر چونکہ عین بکری کوئی موجود نہین ہو جب وہ مرا تو وصیت بھی باطل ہوگی) اور بعض نے کہا کہ نہین بلکہ وصیت صحیح ہو اسواسطے کہ جب اسنے بکری کا لفظ کہا حالانکہ اسکے پاس بکری نہین ہو تو معلوم ہوا کہ اسکی مراد بکری کی مالیت ہو (پس موصی لہ کو ایک بکری کی قیمت دیدی جائیگی- اقول شاید یہی مصنف رح کے نزدیک راجح ہو جبھی اسکو آخر مین بیان کیا ہو) اور اگر اسنے کہا کہ فلان کے واسطے میری بکریون مین سے ایک بکری ہو حالانکہ اسکے پاس بکریون مین سے کوئی نہین ہو تو وصیت باطل ہو اسواسطے کہ جب اسنے بکریون کی طرف اس بکری کی نسبت کی تو ہمنے جانا کہ اسکی مراد عین بکری ہو کہ اسنے اسکو بکریون مین سے ایک قرار دیا ہو (اور بکری کی قیمت مراد نہین ہو) برخلاف اسکے جب اسنے بکری کو مال کی جانب مضاف کیا تھا تو اس صورت مین مالیت مراد ہونا معلوم ہوتا تھا- اور واضح ہو کہ اسی قاعدہ پر بہت سے مسائل نکلتے ہین ف جیسے کہا کہ فلان کے واسطے میرے مال مین سے ایک قفیز گیہون ہین یا میرے مال مین سے ایک کپڑا ہو تو وصیت صحیح ہو اور موصی لہ کو قفیز گیہون و کپڑے کی قیمت دیجائیگی جبکہ موصی کے مال مین گیہون یا کپڑے نہون بخلاف اسکے اگر کہا کہ فلان کے واسطے میرے گیہوؤن مین سے ایک قفیز گیہون ہین یا میرے کپڑون مین سے ایک کپڑا ہو حالانکہ اسکے مال مین گیہون یا کپڑے نہین ہین تو وصیت باطل ہو کما فی المبسوط-

قال ومن اوصی بثلث مالہ لامہات اولادہ وہن ثلث وللفقراء والمساکین فلہن ثلثۃ اسہم من خمسۃ

اسہم۔ اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے ام ولدون وفقراء ومساکین کے واسطے ہے حالانکہ اسکے تین ام ولد ہین تو تہائی کے پانچ سہام مساوی کرکے اسمین سے تینون ام ولدون کو تین سہام دیے جاوینگے ف اور فقراء کو ایک سہم اور مساکین کو ایک سہم دیا جائیگا۔ قال رضی اللہ عنہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حکم امام ابوحنیفہ وابویوسف رح کے نزدیک ہے ف اور امام محمد رح سے بھی ظاہر الروایۃ مین اسکے خلاف نہین آیا۔ وعن محمد رح انہ یقسم علی سبعۃ اسہم لہن ثلثۃ ولکل فریق سہمان۔ اور غیر جامع صغیر مین امام محمد رح سے البتہ مروی ہے کہ سات سہام کیے جاوینگے جنمین سے تینون ام ولدون کو تین سہام دیے جاوینگے اور ہر فریق کے واسطے دو سہم ہونگے ف یعنی فقراء کو دو سہم اور مساکین کو دو سہم دیے جاوینگے واصلہ ان الوصیۃ لامہات الاولاد جائزۃ والفقراء والمساکین جنسان وفسرناہما فی الزکوۃ۔ اور اصل اس مقام پر یہ ہے کہ امہات الاولاد کے واسطے وصیت جائز ہے یعنے آدمی کی جن باندیون سے اولاد ہوئی ہو چونکہ انمین کوئی مستحق میراث نہین تو انکے واسطے وصیت جائز ہوتی ہے اور فقراء ومساکین دو جنس ہین اور زکوۃ مین ہمنے دونون کی تفسیر بیان کردی ہے ف پس اس اصل مین کچھ خلاف نہین ہے اور مصرف الزکوۃ مین لکھا کہ فقیر وہ ہے جسکے پاس کچھ قلیل ہو اور مسکین وہ جسکے پاس کچھ نہو۔ اور یہ ابوحنیفہ رح سے مروی ہے اور اسکے برعکس بھی کہا گیا ہے۔ اول اسوجہ سے کہ قولہ تعالے اما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون فی البحر۔ یعنی یہ کشتی چند مسکینون کی تھی جو دریا مین کام کرتے تھے۔ اسمین مسکینون کے واسطے کشتی ثابت کی اور قول اول کی وجہ یہ کہ قولہ تعالے اومسکینا ذا متربۃ۔ یا مسکین کہ جو خاک آلودہ پڑا ہے۔ دلالت کرتا ہے کہ وہ فقیر سے بھی زیادہ بدحال ہوتا ہے۔ بالجملہ اسمین اتفاق ہے کہ بحکم قولہ انما الصدقات للفقراء والمساکین۔ فقیر ومسکین دو جنس ہین تو امام ابوحنیفہ رح وابویوسف رح کی دلیل یہ ہوئی کہ تین امہات اولاد ہین اور دو جنس فقراء ومساکین ہین تو ہر ایک کے واسطے ایک سہم ہوا اور فقراء ومساکین غیر محدود ہوتے ہین اور سب کا احاطہ ممکن نہین تو ہر ایک کو ایک جنس قرار دیکر تینون امہات اولاد کے ساتھ پانچ مقسوم علیہ بنایا گیا۔ لمحمد رح ان المذکور لفظ الجمع۔ اور امام محمد رح کی دلیل یہ کہ فقراء ومساکین بلفظ جمع مذکور ہے ف تو ہر ایک کو مفرد ایک کے معنی مین نہین لے سکتے ہین۔ غایت یہ کہ کمتر جمع اعتبار کی جاوے۔ وادناہ فی المیراث اثنان نجد ذلک فی القرآن۔ اور کمتر جمع میراث مین دو عدد ہے جسکو ہم قرآن مجید مین پاتے ہین ف چنانچہ بیت یعنی دختر واحدہ کے واسطے نصف ہے اور بنات خواہ دو ہون یا زیادہ ہون انکے واسطے دو تہائی ہے تو کمتر جمع کا اطلاق دو پر کیا گیا اور مانند اسکے دیگر ہین۔ فکان من کل فریق اثنان۔ تو ہر فریق فقراء ومساکین مین سے بھی کمتر دو ہوا ف اور دونون ملکر چار ہین۔ وامہات الاولاد ثلث۔ اور امہات اولاد تین مفروض ہین ف تو جملہ سات ہوئے۔ فلہذا یقسم علی سبعۃ۔ لہذا تہائی مال وصیت کے سات سہام کیے جاوینگے ف از انجملہ ہر ایک ام ولد کو ایک سہم دیا جاوے اور فقراء مین دو سہم اور مساکین مین دو سہم دیے جاوین۔ اور شاید کہ مراد امام یہ کہ دو فقیرون کو دیا جاوے تو وصیت کی تعمیل ہو جائیگی کیونکہ جہان کے فقراء کو احاطہ کرنا طاقت بشری سے باہر ہے لیکن یہ سب اسوقت صحیح ہو کہ الفقراء والمساکین۔ سے جمع کے معنی مقصود ہون حالانکہ الفقراء والمساکین بلفظ جمع پر الف لام داخل ہے۔ ولہما ان الجمع المحلی بالالف واللام یراد بہ الجنس۔ اور شیخین رح کی دلیل یہ ہے کہ جس جمع پر الف لام داخل ہو جاوے اس سے جنس مراد ہوتی ہے ف جبکہ وہان کوئی جماعت معہود نہو کیونکہ الف لام سے معہود مراد لینا اصل ہے اور یہان بھی معہود فقراء ومساکین نہین ہین اور استغراق الف لام بھی نہین ہوسکتا کہ

جمیع فقراء و مساکین مراد ہوں کیونکہ یہ محال ہی تو بہر حال یہاں جنس ہی کے معنی مراد ہیں ورنہ بدون الف لام میں اور
مع الف لام میں فرق نہو گا۔ تو یہی متعین ہوا کہ جنس فقراء و جنس مساکین مقصود ہی۔ **وانہ یتناول الادنی**
مع احتمال الکل۔ اور جنس کا حکم یہ کہ وہ کمتر کو شامل اور ساتھ ہی کل کا احتمال ہوتا ہی ف۔ لیکن یہاں کل کا
احتمال بوجہ محال ہونے کے باطل ہی تو کمتر مراد ہونا چاہئے۔ **لا سیما عند تعذر صرفہ الی الکل**۔ خصوصاً جبکہ
کل کی جانب یہ صدقہ صرف کرنا محال ہی ف۔ اور ادنی جنس ایک فرد ہی۔ **فیعتبر من کل فریق واحد**۔ تو ہر ایک
فریق فقراء و مساکین میں سے صرف ایک معتبر ہوا ف۔ کیونکہ یہی کمتر و یقینی ہی۔ **فبلغ الحساب خمسۃ**۔ تو حساب
پانچ مقسوم علیہ پر پہونچا ف۔ جسمیں سے ایک سہم تو فقراء کا اور ایک سہم مساکین کا ہوا۔ **والثلثۃ للثلث**۔
اور باقی تین سہام تین امہات اولاد کے واسطے رہے۔ **قال ولو اوصی بثلثہ لفلان وللمساکین فنصفہ**
لفلان ونصفہ للمساکین عندہما وعند محمد ثلثہ لفلان وثلثاہ للمساکین۔ اور اگر اسنے اپنی تہائی کی
وصیت واسطے فلان و مساکین کے فرمائی۔ تو فلان شخص کو تہائی کا نصف یعنی چھٹا حصہ دیا جاوے اور نصف باقی واسطے
مساکین کے ہی اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کا قول ہی اور امام محمد رح کے نزدیک فلان کے واسطے ایک تہائی
ہوگا اور مساکین کے واسطے دو تہائی ہوگا ف۔ کیونکہ فلان ایک شخص ہی اور مساکین سے کمتر دو مراد ہیں تو سب
تین ہوئے پس اگر اسکی تہائی فرض کرو کہ تین سو درم ہیں تو فلان کو سو درم دیکر باقی دو سو درم کو مساکین میں تقسیم کیا جاوے
اور شیخین رح کے نزدیک [illegible] الف لام سے جنس مراد ہی کہ کمتر ایک ہی تو نصفا نصف ہوگا۔ **ولو اوصی للمساکین**
فلہ صرفہ الی مسکین واحد عندہما وعندہ لا یصرفہ الا الی مسکینین بناء علی ما بیناہ۔ اور اگر موصی نے
اپنی تہائی کی وصیت مساکین کے واسطے کی تو وصیت نافذ کرنے والے کو اختیار ہی کہ اسکو ایک ہی مسکین کو دیدے
اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کا قول ہی اور امام محمد رح کے نزدیک دو مسکینوں سے کم نہیں صرف کر سکتا۔ یہ اسی بنا
پر ہی جو ہم اوپر بیان کر چکے ف۔ کہ امام محمد رح کے نزدیک جمع معتبر اسمیں کمتر دو عدد ہی اور شیخین رح کے نزدیک
جمع بمعنی جنس ہی جبکہ الف لام داخل ہو تو کمتر ایک عدد فرد ہی اور مترجم کہتا ہی کہ یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے عربی
زبان میں المساکین یا المساکین والفقراء کہا ہو اور ہماری زبان میں یہ الف لام جو معنی جنس یا استغراق یا معہود کو مفید
ہوتا ہی ندارد ہی پس اگر فقیروں و مسکینوں کا لفظ کہے تو قطعاً جمع مراد اور کمتر جمع ہماری زبان میں مثل زبان فارسی کے
دو عدد ہی پس ایسی صورت میں ہمارے یہاں قطعاً امام محمد رح کے قول پر فتوی لازم ہی فاحفظہ۔ م۔ **قال ومن**
اوصی لرجل بمائۃ درہم ولآخر بمائۃ درہم ثم قال لآخر قد اشرکتک معہما فلہ ثلث کل مائۃ۔ اگر ایک
شخص نے زید کے واسطے سو درم کی وصیت کی اور بکر کے واسطے سو درم کی وصیت کی پھر خالد سے کہا کہ میں نے تجھے ان دونوں
کے ساتھ شریک کیا تو خالد کو ہر سیکڑے میں سے تہائی ملیگی ف۔ پس ہر ایک کے واسطے ٦٦ درم و دو تہائی درم ہوا
لان الشرکۃ للمساواۃ لغۃ۔ اسواسطے کہ لغت میں شرکت واسطے مساوات کے ہوتی ہی ف۔ حتی کہ میں نے
تجھے اسکے ساتھ شریک کیا یعنی آنکہ تم دونوں کو مساوی حصہ دار کر دیا پس جب دونوں کے ساتھ شریک کیا تو اسکو بھی ان
دونوں کے مساوی ملنا چاہیے۔ **وقد امکن اثباتہ بین الکل بما قلناہ لاتحاد المال**۔ اور مساوات ثابت
کرنا ان سب کے درمیان بوجہ مذکورہ ممکن ہی کیونکہ مال متحد ہی ف۔ یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے
سو درم ہی ہیں تو سب میں مساوات اسی طور پر ہو سکتی ہی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سو درم میں سے دو تہائی اسکے
اور ایک تہائی اسکو دے تو اسکے پاس بھی دو تہائی ہوگئیں۔ **لانہ یصیب کل واحد منہم ثلثا مائۃ**۔ اسواسطے کہ

Marfat.com

انمین سے ہر ایک کو سو درم کی دو تہائی پہونچ جائیگی ف تو سب باہم برابر ہو گئے۔ یہ سب اسوقت کہ اتحاد مال ہو بخلاف ما اذا اوصی لرجل باربع مائۃ ولآخر بمائتین۔ بخلاف اسکے اگر یہ صورت واقع ہو کہ اسنے زید کے واسطے چار سو درم کی وصیت کی اور بکر کے واسطے دو سو درم کی وصیت کی۔ ثم کان الاشراک۔ پھر شریک کرنا واقع ہوا ف خالد سے کہا کہ مین نے تجھے ان دونون کے ساتھ شریک کردیا۔ تو یہان شرکت کے لغوی معنی نہین لے سکتے ہین۔ لانہ لایمکن تحقیق المساواۃ بین الکل لتفاوت المالین۔ اسواسطے کہ ان سب مین برابری ثابت کرنا ممکن نہین بوجہ اسکے کہ دونون مال متفاوت ہین ف یعنی زید و بکر پہلے ہی سے برابر نہین ہین تو یہ تیسرا شخص مثلاً دونون کے ساتھ کیونکر برابر ہو سکتا ہی تو معلوم ہوا کہ یہان لغوی معنی پر مساوات مراد نہین ہو سکتی ہی تو لامحالہ مجازی معنی پر محمول کیا جاوے۔ فحملناہ علی مساواتہ کل واحد منہما بتنصیف نصیبہ عملا باللفظ بقدر الامکان۔ پس ہمنے شریک کرنے کے لفظ کو اس معنی پر محمول کیا کہ تجھے ان دونون مین سے ہر ایک کے ساتھ اسطرح مساوی کیا کہ ہر ایک سے اسکی مقدار وصیت مین سے نصف لے لے تاکہ جہانتک ممکن ہی لفظ شرکت پر بقدر امکان عمل ہو جاوے ف یعنی جب پورے طور پر ان سب مین مساوات نہین ممکن ہی تو کمتر یہ کہ دو مین ممکن ہوا اور یہ اسطرح ہوا کہ یہ شخص سوم ان دونون مین سے ہر ایک کے ساتھ صرف اسکی وصیت مین مساوی ہو جاوے اسطرح کہ ہر ایک سے اسکا نصف لے اگرچہ بلحاظ دونون حصون کے یہ سبسے زائد ہو گیا کیونکہ اول کے پاس دو سو درم رہے اور دوم کے پاس صرف سو درم رہے اور اسکے پاس تین سو درم ہو گئے۔ لیکن ہمنے اسواسطے اس طریقہ پر محمول کیا کہ آخر اسمین وہ ہر ایک سے نصف لینے مین اسکے ساتھ برابر ہو جاتا ہی اگرچہ بعد اسکے مجموعہ مین بڑھ جاوے۔ قال ومن قال لفلان علی دین فصدقوہ معناہ قال ذلک لورثتہ۔ امام محمد رح نے جامع صغیر مین لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ فلان کا مجھپر قرضہ ہی سو تم لوگ اسکے قول کی تصدیق کیجیو۔ اسکے معنی یہ کہ اس شخص نے اپنے وارثون سے یہ بات کہی ف اور یہ معنی نہین کہنا کہ اسنے گواہون سے کہی پس حاصل یہ کہ ایک شخص نے وارثون کو وصیت کی کہ فلان شخص کا مجھپر قرضہ ہی پس وہ بعد میری موت کے طالب ہوگا تو تم اس سے منکر نہونا بلکہ اسکے قول کی تصدیق کرنا۔ پھر یہی ہوا کہ اسنے آکر قرضہ کا دعوی کیا اگرچہ گواہ نہین ہین بلکہ صرف اسکا دعوی اور میت کا اقرار ہی۔ فانہ یصدق الی الثلث وہذا استحسان۔ تو ایک تہائی ترکہ تک اسکے قول کی تصدیق کیجائیگی اور یہ بھی بدلیل استحسان ہی ف یعنی استحساناً وارثون پر لازم ہی کہ فلان مذکور کے مقدار دعوی مین میت کی تہائی تک تصدیق کرین۔ وفی القیاس لایصدق لان الاقرار بالمجہول وان کان صحیحا لکنہ لایحکم بہ الا بالبیان۔ اور قیاس مقتضی ہی کہ تصدیق نہ کی جاوے اسواسطے کہ مجہول چیز کا اقرار اگرچہ خود صحیح ہوتا ہی لیکن ایسے اقرار کے ساتھ حکم نہین ہو سکتا مگر بیان کے ساتھ ف یعنی مقر سے دریافت کیا جاتا ہی کہ تیری کیا مراد یا کیا مقدار ہی غرضکہ جو امر مجہول رکھا ہی وہ اس سے دریافت کیا جاتا ہی پس جب وہ بیان کرے تب اسپر علی رائدہ کا حکم لاحق ہوتا ہی اور ہمارے اس مسئلہ مین یہی مانا کہ اقرار قرضہ فلان تو صحیح ہی لیکن کچھ حکم نہین ہو سکتا جبتک بیان نہو اور بیان کی یہان امید منقطع ہو گئی کیونکہ وہ مر گیا تو اقرار مذکور بھی ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ اس اقرار کے ساتھ میت نے حکم لگایا کہ تم لوگ فلان کے قول کی تصدیق کیجیو پس اسی کو میت کی طرف سے مجہول کا بیان رکھا جاوے گویا اسنے کہا کہ میرا بیان وہ ہی جو فلان شخص دعوی کریگا تو ساقط نہوا۔ جواب یہ کہ بیان ایسا ہونا چاہیے جو خلاف شرع نہو وقولہ فصدقوہ صدر مخالفا للشرع۔ اور میت نے جو کہا کہ تم اسکے قول کی تصدیق کیجیو یہ مخالف شرع صادر ہوا ہی لان المدعی لایصدق الا بحجۃ۔ اسواسطے کہ شرع مدعی کی تصدیق نہین کیجاتی مگر بحجت ف باحجت اسکی

تصدیق لینے کا حکم دینا خلاف شرع ہی تو یہ اقرار بغیر بیان کے رہگیا - فتعذر اثباتہ اقرارا مطلقا - تو اس اقرار کو اقرار مطلق ثابت کرنا متعذر ہوگیا ف - یعنی اس اقرار کو ایسا اقرار نہین ٹھہرا سکتے جو بہمہ وجوہ پورا ہو جس سے حکم متعلق ہوتا ہی - فلا یعتبر - تو یہ اقرار کچھ بھی معتبر نہوگا ف - یعنی کچھ بھی مفید حکم نہوگا - پس قیاس تو یہی کو مقتضی ہی کہ اقرار مذکور ساقط الاعتبار ہو لیکن ہمنے قیاس مذکور ترک کیا و استحسان اختیار کیا - وجہ الاستحسان انا نعلم ان من قصدہ تقدیمہ علی الورثۃ - استحسان کی توجیہ یہ ہی کہ ہم یہ بات بے شک جانتے ہین کہ اسکی مراد یہی کہ وارثون پر فلان شخص کو مقدم کیا جاوے ف - حتی کہ ترکہ سے پہلے اسکا قرضہ دیا جاوے تب وارثون کا حق متعلق ہو لیکن اسکے ساتھ صرف یہ مشکل ہی کہ وارثون کا حق کیونکر اسکے قول سے دور کیا جاوے تو ہمنے غور کیا کہ کسی صورت سے اسکا قصد پورا ہو سکتا ہی تو اسکی راہ نکل آئی یعنی - وقد امکن تنفیذ قصدہ بطریق الوصیۃ اسکا قصد پورا کرنا بطریق وصیت کے ممکن ہوا ف - یعنی ہمنے مانا کہ اقرار ساقط ہی سہی لیکن یہ تو ممکن ہی کہ گویا اسنے وصیت کی کہ فلان شخص آکر جو کچھ مانگے تم اسکو دیدو - ہان یہ امر رہا کہ وارثون کو سب ترکہ دیدینا لازم نہین لیکن میت کا حق تہائی تک متعلق ہی لہذا ہمنے کہا کہ تہائی تک انکو وصیت پوری کرنا لازم ہی اور زیادہ مین انکو اختیار ہی کہ نہ دین - اگر کہو کہ پھر میت کو ایسے اقرار کی کیا ضرورت تھی جسمین یہ شبہہ ہوتا ہی کہ شاید اسنے وارثون سے نکالکر اجنبی کو احسانا دینا چاہا - جواب یہ کہ اس بدگمانی کی کوئی وجہ نہین ہی - وقد یحتاج الیہ من یعلم باصل الحق علیہ دون مقدارہ سعیا منہ فی تفریغ ذمتہ فیجعلہا وصیۃ جعل التقدیر فیہا الی الموصی لہ - اور آدمی کو کبھی اقرار کی ضرورت پڑتی ہی جو یہ جانتا ہی کہ اصل مین مجھپر فلان کا حق ہی لیکن اسکی مقدار نہین جانتا ہی پس یہ فکر لگاتا ہی کہ میرا ذمہ اس سے پاک ہو جاوے تو اسکو ایسی وصیت کے پیرایہ مین کر دیتا ہی جسمین مقدار کا اندازہ موصی لہ کے حوالہ کیا ہو - کانہ قال اذا جاءکم فلان وادعی شیئا فاعطوہ من مالی - گویا اسنے یون کہا کہ جب تمہارے پاس فلان شخص آکر کچھ دعوی کرے تو جو کچھ وہ چاہے اسکو میرے مال سے دیدینا ف - اور اسمین ہر چند کہ وارثون پر کل مال دیدینا لازم نہین ہی تاہم وصیت صحیح ہی - وہذہ معتبرۃ من الثلث - اور یہ وصیت تہائی ترکہ سے معتبر ہوتی ہی ف - یعنی تہائی تک اسکی تنفیذ واجب ہی اسی طرح اقرار مذکور بھی بمعنی وصیت مذکورہ ہی - فلہذا یصدق علی الثلث دون الزیادۃ - پس اسی وجہ سے تہائی تک فلان کے قول کی تصدیق کی جاویگی اور زائد مین تصدیق واجب نہین ہی ف - پس حاصل یہ کہ قیاس تو اسکو اقرار کے طور پر نافذ کرنے سے مانع ہی اور استحسان اسکو بطور وصیت نافذ کرنے کو مفید ہی اور ضرورت اسی کی مرجح ہی تو یہی مختار ہی - واللہ تعالے اعلم - م - قال وان اوصی بوصایا غیر ذلک - پھر جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر مرد مذکور نے سوائے اسکے دیگر وصیتین کی ہون ف - یعنی جو استحسان کہ اقرار مجہول مین بطور وصیت نافذ کرنے کا گزرا وہ ایسی صورت مین کہ میت نے صرف یہی اقرار مجہول کیا ہو حتی کہ وہ تہائی تک بطور وصیت نافذ کیا جاوے اور اگر اسنے سوائے اس اقرار مجہول کے دیگر وصیتین کی ہون - یعزل الثلث لاصحاب الوصایا والثلثان للورثۃ - تو ان وصیت والون کے واسطے تہائی ترکہ جدا کر دیا جاوے اور دو تہائی وارثون کے واسطے ہی ف - پس ترکہ مین پہلے یہ کام کیا جاوے اور ابھی اقرار مذکور کے لیے کچھ عمل نہین ہوا بلکہ وصیتون کے واسطے تہائی الگ کی گئی اور وارثون کی دو تہائی الگ کی گئی - لان میراثہم معلوم وکذا الوصایا معلومۃ وہذا مجہول فلا یزاحم المعلوم فتقدم عزل المعلوم - اسواسطے کہ وارثون کی میراث امر معلوم ہی

اور اسی طرح وصیتیں بھی معلوم ہیں اور یہ اقرار تو مجہول ہے پس یہ مجہول کسی معلوم کا مزاحم نہیں ہو سکتا ہے تو معلوم کے
واسطے پہلے ترکہ جدا کیا جاوے ف تاکہ معلوم کا مقدم ہونا ظاہر ہو پھر فریقین کی تصدیق پر اقرار مجہول کا کچھ افادہ ہو۔
وفی الافراز فائدۃ اخری۔ اور اس طرح جدا کرنے میں ایک بڑا فائدہ دیگر بھی ہے ف جو اس مجہول اقرار کے نفاذ
میں زیادہ مفید ہوگا۔ وھو ان احد الفریقین قد یکون اعلم بمقدار ہذا الحق وابصر بہ والآخر الخصام
اور وہ فائدہ دیگر یہ ہے کہ دونوں فریق یعنی وارثوں و صاحبان وصیت میں سے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک فریق کو اس
اقرار مجہول کی مقدار میں زیادہ آگاہی و بصارت ہو اور شاید کہ دوسرا فریق دیدہ و دانستہ جھگڑالو ہو۔ وعساہم یختلفون
فی الفضل اذا ادعاہ الخصم۔ اور ہو سکتا ہے کہ جب فلاں مدعی جسکے واسطے مجہول اقرار ہے وہ دعوی کرے تو فریقین
زیادتی مقدار میں اختلاف کریں ف مثلاً اسنے دو سو درم کا دعوی کیا پس ایک فریق نے کہا کہ ہاں سچ کہتا ہے اور
دوسرا فریق کہے کہ نہیں بلکہ سو درم ہوگا جبکہ دو سو درم بتلاتا ہے۔ تو لامحالہ اسی فریق کے قول پر رکھا جائیگا جو زیادتی
سے منکر ہے اگرچہ فریق اول کی تصدیق صحیح و ابتداً اسی کے ہو کیونکہ جب فریقین کی خوشی پر مدار ہوا تو مشترکہ مال میں
جو سب سے کم مقر ہو اسی پر عملدرآمد ہوگا اگرچہ وہ جان بوجھ کر انکار و جھگڑا کرے اور یہ امر اسی وقت تک ہے کہ دونوں
کا مال مشترک رہے۔ ولیعد الافراز یصح اقرار کل واحد فیما فی یدہ من غیر منازعۃ۔ اور ہر فریق کا حصہ جدا کرنے
کے بعد ہر ایک کے قبضہ میں جو مال ہے اسمیں جو کچھ وہ اقرار کرے بغیر نزاع دیگرے اسکا اقرار صحیح رہیگا ف اور
یہاں اقرار مجہول کا نفاذ فریقین کے اقرار پر ہوگا لہذا ہر فریق کا حصہ جدا کیا جاوے۔ واذا عزل یقال لاصحاب
الوصایا صدقوہ فیما شئتم ویقال للورثۃ صدقوہ فیما شئتم۔ اور جب جدا ہو چکا تو صاحبان وصیت سے
کہا جائیگا کہ تم اس شخص کے دعوے میں جسقدر تم چاہو تصدیق کرو اور وارثوں سے کہا جاوے کہ تم بھی جس مقدار میں چاہو
(یعنی نسبت مجہول اقرار ہوا ہے ۱۲)
اسکی تصدیق کرو ف غرضکہ فریقین جو کچھ اقرار کریں وہ ہر ایک سے لیکر مدعی کو دیا جاوے۔ اگر تردد پیدا ہو کہ تمنے
اقرار مجہول کو استحساناً بطور وصیت نافذ کیا تھا تو صرف صاحبان وصیت معلوم سے کہنا چاہیئے تھا پھر وارثوں سے کیوں
کہا گیا اور کیوں لیا گیا جواب یہ ہے کہ یہ تو نافذ کرنے کے واسطے طریقہ تھا ورنہ بظاہر اقرار ہے حتی کہ مدعی اسکو بطور قرض کے
دعوی کرتا ہے لہذا ہمنے مشابہت وصیت کی وجہ سے کہا کہ وہ تہائی سے زائد میں نافذ نہوگا اور مشابہت اقرار کی وجہ سے
ہم اسکو کل ترکہ میں شائع ٹھہراتے ہیں اور محض وصیت ہی میں نہیں لاتے ہیں تو وارثوں سے بھی تصدیق کے واسطے
کہا جائیگا۔ لان ہذا دین فی حق المستحق۔ اسواسطے کہ مدعی مستحق کے حق میں تو یہ قرضہ ہے ف اور قرضہ کل
ترکہ میں سے ہوتا ہے حتی کہ میراث سے مقدم ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہی بات ہے کہ قرضخواہ اسکو بغیر حجت کے لے نہیں سکتا تو وہ
قرضخواہ کے لحاظ سے قرضہ ہے۔ وصیۃ فی حق التنفیذ۔ اور نافذ کرنے کے حق میں وصیت ہے ف یعنی اس
اقرار کا نفاذ نہیں ہو سکتا مگر اسی طور پر کہ بمنزلہ وصیت کے بھی رکھا جاوے اور وارثوں سے بھی کہا جاوے۔ فاذا
اقر کل فریق بشیٔ ظہر ان فی الترکۃ دینا شائعا فی النصیبین فیؤخذ اصحاب الثلث ثلث ما اقروا والورثۃ
ثلثی ما اقروا تنفیذا لاقرار کل فریق فی قدر حقہ۔ پھر جب ہر فریق نے کچھ اقرار کیا تو اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ میت
کا اقرار ٹھیک تھا تو وہ قرضہ تھا اور ظاہر ہوا کہ ترکہ میں قرضہ تھا جو دونوں فریقین کے حصص میں شائع تھا پس تہائی والوں
سے انکے اقرار کی مقدار کا تہائی لیا جاوے یعنی مثلاً انھوں نے کہا ہو کہ اس شخص کا تو سو درم قرضہ ہے تو تینتیس درم ایک
تہائی کے انسے لے لیا جاوے اور وارثوں نے جو کچھ اقرار کیا انسے اسکا دو تہائی لے لیا جاوے تاکہ ہر فریق کا اقرار اسکے
مقدار حق میں نافذ ہو ف اور ایک فریق کے اقرار پر دوسرا ماخوذ نہو حتی کہ مثلاً وارثوں نے کہا کہ مدعی کا قرضہ صرف

چھ سو درم ہیں تو اسکے دو تہائی صرف چار سو درم لیے جاوینگے اور واضح ہو کہ مدعی ہر اقرار سے زائد یا مساوی کا مدعی ہونا چاہیے۔ وعلی کل فریق منہما الیمین علی العلم ان ادعی المقرلہ زیادۃ علی ذلک- اور ہر فریق نے جو اقرار کیا اگر مدعی اس سے زائد کا مدعی ہو تو ہر فریق سے اسکے علم پر قسم لی جائیگی ف کہ واللہ ہم نہیں جانتے کہ میت پر اسقدر اسکا قرضہ ہے جو یہ دعوی کرتا ہے- غرضکہ جاننے پر قسم ہوگی اور قطعی قسم کہ واللہ نہیں ہے- نہیں لیجائیگی اسواسطے کہ قطعی قسم تو اپنے فعل پر ہوتی ہے اور یہاں یہ بات نہیں ہے- لانہ یحلف علی ماجری بینہ وبین غیرہ- اسواسطے کہ ہر فریق سے ایسے امر پر قسم لیجاتی ہے جو مدعی وغیرہ کے درمیان جاری ہوا ف یعنی مدعی و میت کے درمیان معاملہ قرضہ واقع ہوا تھا تو میت کی میراث و وصیت پانے والے یہ اطمینان کرین کہ ہمکو یہ امر معلوم نہیں ہے- پھر واضح ہو کہ اگر اہل وصیت نے یا وارثون نے ایسی مقدار کا اقرار کیا جو انکے تمام حق کو محیط ہے مثلاً اہل وصیت نے نوسو درم قرضہ کا اقرار کیا جسکی تہائی تین سو درم ہوئے حالانکہ انکو ترکہ میت سے صرف تہائی کے تین سو درم ملے ہیں تو سب مدعی کو دلائے جاوینگے اور انکو کچھ نہیں ملیگا اور یہی وارثون کے حق مین ہے کیونکہ جب وہ قرضہ ظاہر ہوا تو وصیت و میراث سب سے مقدم ہے- قال ومن اوصی لاجنبی ولوارثہ فللاجنبی نصف الوصیۃ ویبطل وصیۃ الوارث- جامع صغیر مین ہے کہ اگر کسی نے ایک اجنبی اور ایک اپنے وارث کے واسطے کسی مقدار کی وصیت کی تو حق اجنبی کے واسطے نصف وصیت ہوگی اور وارث کی وصیت باطل ہو جائیگی ف یعنی آنکہ وارث کی وصیت ہوسکتی ہے مگر شرعاً ممنوع ہے تو جب وہ لائق ہے تو اجنبی کے حق مین نصف وصیت رہگئی بخلاف اسکے جب اجنبی کے ساتھ دیوار یا مردہ کو ملایا جو وصیت کے قابل ہی نہین ہے چنانچہ مصنف رحمہ نے استدلال کیا کہ- لانہ اوصی بما یملک الایصاء بہ وبما لا یملک فیصح فی الاول ویبطل فی الثانی- اسواسطے کہ اس شخص نے ایسی چیز کی وصیت کی جسکی وصیت کا مجاز ہے اور ایسی چیز کی وصیت کی جسکا مجاز نہین ہے تو اول مین صحیح ہے اور دوم مین باطل ہے ف پس اجنبی کے لیے نصف وصیت رہگئی- بخلاف ما اذا اوصی لحی ومیت لان المیت لیس باہل للوصیۃ فلا یصلح مزاحما فیکون الکل للحی- برخلاف ایسی صورت کے کہ اسنے ایک زندہ و ایک مردہ کے واسطے وصیت کی تو زندہ ہی کے حق مین کل وصیت ہوگی اسواسطے کہ میت اس لائق نہین کہ اسکے واسطے وصیت ہو تو وہ زندہ کے واسطے مزاحم نہین ہوسکتا تو کل وصیت زندہ کے واسطے ہوگی ف یعنی مردہ اس لائق نہین کہ وہ مال وصیت مین موصی کے مرنے پر موصی کا خلیفہ ہو کیونکہ وہ خود مردہ ہے تو گویا کل وصیت اسی کے واسطے رہی جو موصی کا قائم مقام ہوسکتا ہے گو یا یون کہا کہ تو اور فلان مردہ بعد میرے اس مال مین میرے قائم مقام ہو تو ان دونون مین سے جو قائم مقام ہوسکتا ہے وہی مالک ہو جائیگا اور مردہ کچھ مزاحمت نہین کرسکتا ہے تو وہ لائق وصیت نہین ہے- والوارث من اہلہا ولہذا تصح باجازۃ الورثۃ فافترقا- اور وارث کو وصیت کی لیاقت حاصل ہے اور اسی وجہ سے باقی وارثون کی اجازت سے یہ وصیت صحیح ہے پس دونون مین فرق ظاہر ہوگیا ف یعنی وارث مین اور مردہ وغیرہ غیر قابل مین فرق ہوگیا- وعلی ہذا اذا اوصی للقاتل وللاجنبی- اور اسی کے موافق اگر اپنے قاتل کے واسطے اور دیگر اجنبی کے واسطے وصیت کی تو بھی یہی حکم ہے ف کہ اجنبی کے واسطے نصف وصیت ہوگی اور قاتل کی وصیت باطل ہو جائیگی کیونکہ قاتل بھی قابل وصیت ہے مگر جرم قتل کی وجہ سے محروم ہے اور مراد قاتل سے وہ قاتل جو اپنے ہاتھون مرتکب قتل ہوا ہو اور وہ قاتل مراد نہین جسنے ایسا سبب برانگیختہ کیا جس سے موصی قتل ہو گیا مثلاً راہ مین کنوان کھودا جسمین گرکر مرگیا اور مانند اسکے کیونکہ یہ حقیقی قاتل نہین ہے- پھر واضح ہو کہ حکم مذکور کہ اجنبی کے واسطے نصف وصیت صحیح رہیگی یہ حکم صرف وصیت مین ہے- بخلاف ما اذا اقر بعین او دین لوارثہ وللاجنبی

Marfat.com

حیث لایصح فی حق الاجنبی ایضا- بخلاف اسکے اگر کسی مال عین کا یا دین یعنی درم و دینار کا اقرار اپنے وارث و اجنبی کے واسطے کیا تو اقرار مذکور اجنبی کے حق مین بھی صحیح ہوگا ف- جیسے وارث کے حق مین نہین صحیح ہے اور وصیت انشاء ہے اور اقرار اخبار ہے اور انشاء ایسے تصرف کو ثابت کرتا جو پہلے موجود نہین تھا اور اخبار خبر دینا ایسے تصرف کا جو پہلے واقع ہو چکا ہے پس یہی وجہ فرق ہے- لان الوصیۃ انشاء تصرف- اسواسطے کہ وصیت تو ایک تصرف کا ایجاد ہے جو پہلے نہ تھا- والشرکۃ تثبت حکما لہ فتصح فی حق من یستحقہ فیھما- اور انشاء کے حکم سے شرکت ثابت ہوتی ہے پس اجنبی و وارث مین سے جو وصیت کا مستحق ہو اسکے حق مین وصیت ثبوت ہو جائیگی ف- اور جو اس قابل نہین ہے اسکے حق مین نہین ثابت ہوگی- اما الاقرار اخبار عن کائن وقد اخبر بوصف الشرکۃ فی الماضی- اور رہا اقرار تو وہ اخبار ایسے امر کا ہوتا ہے جو پہلے ہو چکا اور حال یہ کہ اسنے خبر دی کہ زمانہ ماضی مین دونون کی شرکت اس مال عین یا دین مین ہو چکی ہے ف- ولیکن وارث کے واسطے اقرار جائز نہین ہے پس کیا فقط اجنبی کے واسطے اقرار رہ جائیگا جواب نہین- ولا وجہ الی اثباتہ بدون ھذا الوصف لانہ خلاف ما اخبر بہ ولا الی اثبات الوصف لانہ یصیر الوارث فیہ شریکا- اور کوئی وجہ اس امر کے واسطے موجود نہین کہ بدون وصف شرکت کے اجنبی کے حق مین یہ اقرار ثابت کیا جاوے یعنی اجنبی تنہا اس عین یا دین کا مالک ہو کیونکہ ایسا اقرار دینا تو اسکے اخبار کے خلاف ہے (حالانکہ تم اسکے اخبار ہی سے یہ امر ثابت کرتے ہو تو کیونکر ہو سکتا ہے کہ باوجود اسکے خبر دروغ ہونے کی خبر کا کچھ حکم ثبوت ہو جاوے) اور اس امر کے واسطے بھی کوئی وجہ موجود نہین کہ وصف شرکت ثابت کیا جاوے اسواسطے کہ اس مال عین یا دین مین اسکا وارث شریک بن جائیگا ف- حالانکہ یہ نہین ہو سکتا ہے- ولانہ لو قبض الاجنبی شیئا کان للوارث ان یشارکہ فیبطل فی ذلک القدر ثم لایزال یقبض ویشارکہ الوارث حتی یبطل الکل فلا یکون مفیدا- اور اس دلیل سے بھی بعد شرکت کے حق اجنبی مین اقرار صحیح نہین رہ سکتا کہ بیفائدہ ہے کیونکہ اگر اجنبی نے اپنا حصہ کچھ وصول کیا تو وارث شریک کو اختیار ہوگا کہ اسمین اجنبی کے ساتھ مشارک ہو کیونکہ شرکت تو امر شائع ہے جو ہر جزو مین موجود ہے) تو اس مقدار مین وصول باطل ہو جائیگا پھر برابر یہی ہوتا رہیگا کہ اجنبی جو کچھ وصول کرے اسمین وارث شریک اس سے بٹائی کریگا یہانتک کہ کل باطل ہو جائیگا تو اجنبی کے واسطے بوصف شرکت وارث کے اقرار مذکور کچھ مفید نہوا ف- حاصل یہ کہ بدون شرکت وارث کے تو خلاف اقرار و دروغ کی دلیل ہے پس اجنبی کے حق مین بھی باطل ہوا اور شرکت ثابت کرنے مین اجنبی کے لیے اقرار کچھ مفید نہین ہے کیونکہ اجنبی کے پاس ذرہ برابر یہ عین یا دین ہوگا تو اسکو بھی وارث بٹوارہ کریگا بس کچھ فائدہ نہین ہوگا- اور وصیت مین یہ بات نہین ہوتی کیونکہ یہ صرف اخبار مین ہے- وفی الانشاء حصۃ احدھما ممتازۃ عن حصۃ الآخر بقاء و بطلانا- اور انشاء وصیت کی صورت مین ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ سے ممتاز ہے از راہ بقاء و بطلان کے ف- پس اجنبی کے واسطے جو باقی رہا وہ نصف ممتاز ہے اور وارث کے لیے جو باطل ہوا وہ بھی نصف ممتاز ہے- قال ومن کان لہ ثلثۃ اثواب جید ووسط وردی فاوصی بکل واحد لرجل فضاع ثوب ولا یدری ایھا ھو والورثۃ تجحد ذلک فالوصیۃ باطلۃ ومعنی جحودھم ان یقول الوارث لکل واحد منھم بعینہ الثوب الذی ھو حقک قد ھلک فکان المستحق مجھولا وجہالتہ تمنع صحۃ القضاء وتحصیل المقصود فبطل- جامع صغیر مین ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس تین تھان کپڑے کے ہون جسمین سے ایک اعلی و دوم اوسط اور سوم ادنی ہو پس اسنے ایکبارگی ہر تھان کی ایک ایک آدمی کے واسطے وصیت کی یعنی اول کی زید کے واسطے اور دوم کی بکر کے واسطے اور سوم کی خالد کے واسطے وصیت کی پھر ان تھانون مین سے ایک تھان ضائع ہوگیا اور یہ دریافت نہین ہوتا کہ کون

ضائع ہوا ہے اور وارثین اس سے منکر ہیں یعنے ہر شخص سے کہتے ہیں کہ تیرا ہی حق تلف ہوا ہے تو یہ وصیت کل باطل
ہو جائیگی سوا ضح ہو کہ وارثوں کے منکر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان تینوں موصی لہم میں سے وارث ہر ایک سے یہی
کہتا ہے کہ جو تھان تیرا حق تھا وہی ضائع ہو گیا یعنے وارث کسی موصی لہ کے واسطے یہ اقرار نہیں کرتا کہ تیرا حق باقی ہے تو اب
اس وصیت کی یہ کیفیت ہو گئی کہ باقی دو نون تھانون کا مستحق معلوم نہیں ہوتا اور مستحق کا غیر معلوم ہونا حکم قضا کی
صحت سے اور موصی کا مقصود حاصل ہونے سے مانع ہے تو وصیت باطل ہو گئی ف۔ یہ سب اس صورت مین ہے
کہ وارثون نے ہر ایک کے حق باقی ہونے سے انکار کیا اور کسی کو نہ دیا تو وصیت باطل ہے۔ الا ان یسلم الورثۃ
الثوبین الباقیین۔ لیکن اگر وارث لوگ باقی دونون تھان سپرد کریں ف۔ تو وصیت باطل نہوگی کیونکہ باطل
ہونا بوجہ انکار وارثون کے تھا۔ فاذا سلموا زال المانع وھو الجحود۔ پس جب وارثون نے باقی تھانون کو تینوں
موصی لہم کے سپرد کر دیا تو وارثون کا انکار جو نفاذ وصیت سے مانع تھا وہ جاتا رہا ف۔ رہا یہ امر کہ دونون
تھان ان تینوں میں کیونکر تقسیم ہونگے تو فرمایا۔ فیکون لصاحب الجید ثلثا الثوب الاجود ولصاحب
الاوسط ثلث الجید وثلث الادون ولصاحب الادون ثلثا الثوب الادون۔ جسکے واسطے اعلی
کی وصیت تھی یعنے زید کے واسطے تو اسکو ان دونون تھانون میں سے اعلی تھان کا دو تہائی ملیگا اور اوسط والے
بکر کے لیے اس اعلی میں سے باقی تہائی اور دوسرے تھان کمتر میں سے ایک تہائی ملیگا اور ادنی والے خالد کے
لیے کمتر کی دو تہائی ملیگی ف۔ پس ابتداے وصیت مین ان لوگون کے درمیان جو نسبت تھی وہی اب بھی باقی
رہی کہ زید کے واسطے اعلی ہے اور خالد کے واسطے ادنی ہے اور بکر کے واسطے نصف اعلی اور نصف ادنی کا مجموعہ
یعنے اوسط ہے اور واضح ہو کہ دونون موجودہ تھان میں سے جو اعلی ہے شاید کہ وہ اصلی اعلی ہو یا اوسط ہو اور جو
ادنی موجود ہے شاید یہ اصلی اوسط ہو یا ادنی ہو۔ اور سوائے اسکے کچھ احتمال نہیں ہو سکتا۔ تو جس طرح تقسیم ہوئی وہ صحیح ہے
لان صاحب الجید لا حق لہ فی الردی بیقین لانہ اما ان یکون وسطا او ردیا۔ اسواسطے کہ اعلی وصیت
والے زید کے لیے بالیقین اس موجودہ کمتر تھان میں سے کچھ حق نہیں ہے اسواسطے کہ دونون موجودہ میں سے جو ادنی
ہے وہ شاید تینوں تھانون میں سے درمیانی درجہ کا ہو یا کمتر ہو ف۔ کیونکہ یہ اعلی نہیں ہو سکتا جبکہ اس سے
اعلی ایک تھان موجود ہے تو یہ امر یقینی معلوم ہو گیا کہ زید کے واسطے اس موجودہ کمتر میں سے کچھ حق نہیں ہے کیونکہ اس
کمتر میں تو یہی احتمال ہیں کہ شاید یہ اوسط ہو یا ادنی ہو۔ ولا حق لہ فیہما۔ حالانکہ اعلی والے کے واسطے اوسط یا ادنی
کسی میں کچھ حق نہیں ہے ف۔ بلکہ اسکا حق تو اعلی مین منحصر ہے اور جو تھان کہ اب اعلی ہے اسمین احتمال ہے کہ شاید
یہ اصلی اعلی ہو یا اوسط ہو لیکن بنظر موجودگی وہ اعلی ہے تو اسکو صرف اسی میں سے دو تہائی دیا جاوے۔ رہا خالد
جسکے واسطے اصل میں سب سے کمتر تھان کی وصیت تھی وہ صرف موجودہ کمتر میں سے پاویگا۔ وصاحب الردی
لا حق لہ فی الجید الباقی بیقین لانہ اما ان یکون جیدا او وسطا ولا حق لہ فیہما۔ اور کمتر والے یعنی خالد کا
اس باقی کے اعلی درجہ کے تھان میں کچھ حق بالیقین نہیں ہے اسواسطے کہ جو اعلی درجہ کا تھان اب باقی ہے یہ تینوں تھانون
میں سے اعلی ہوگا یا اوسط ہوگا (کیونکہ ادنی تو اب بھی موجود ہے) حالانکہ خالد کا حق اعلی یا اوسط میں کچھ نہیں تھا
ف۔ تو اسکو وہ کمتر اسے ادنی میں سے جو باقی ہے دیا جائیگا۔ اگر کہا جاوے کہ دو تھان باقی میں سے ایک
دوسرا سے بڑھکر ہے پس یقین ایک اعلی اور دوم ادنی ہے لیکن شاید تلف شدہ ان دونون سے اعلی ہو تو جو اعلی ہے اسکے
موجود ہے یہ اوسط ہوگا پس زید کو اسمین سے کیونکر دیا گیا اور اسی طرح شاید تلف شدہ ان دونون سے کمتر ہو تو جو ادنی ہے

ادنیٰ ہو یا اوسط ہو گا بس خالد کو ادنیٰ میں سے کیونکر دیا گیا - جواب یہ کہ ہاں دونوں موجودہ تھانوں میں سے ہر ایک کی نسبت یہ احتمال ہو کہ اوسط ہو لیکن یہ فرق ہو کہ بڑھیا کی نسبت اعلیٰ و اوسط کا گمان ہو اور گھٹیا کی نسبت اوسط و ادنیٰ کا گمان ہو اور لا محالہ تینوں آدمیوں کو انھیں دونوں موجودہ تھانوں سے دینا چاہیے لیکن جہان تک یقینی معلوم ہو کہ فلان موصی لہ کا حق بڑھیا یا گھٹیا میں نہیں ہو تو وہ چھوڑا جائیگا اور جہان محتمل ہو وہان تک دیا جاوے پس زید کے واسطے یقینی معلوم ہو کہ موجودہ گھٹیا میں اسکا حق نہیں ہو کیونکہ زید کے واسطے اعلیٰ تھان کی وصیت تھی اور موجودہ گھٹیا میں اعلیٰ تھان ہونے کا گمان نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے اعلیٰ ایک موجود ہو بلکہ اسمین اوسط و ادنیٰ کا گمان ہو ہاں اعلیٰ ہونے کا گمان البتہ موجودہ بڑھیا تھان میں ہو تو زید کو اسی میں سے دو تہائی دیدیا جاوے - اسی طرح خالد جسکے واسطے سب سے ادنیٰ تھان کی وصیت تھی اسکے حق میں موجودہ بڑھیا سے استحقاق نہ ہونا یقینی معلوم ہو کیونکہ موجودہ بڑھیا کی نسبت سب سے ادنیٰ ہونے کا گمان نہیں کیونکہ اس سے گھٹیا ایک موجود ہو تو وہ بڑھیا سے قطعی نہیں پاویگا - اور گھٹیا کی نسبت ایک گمان یہ کہ شاید یہ اوسط درجہ کا ہو جس سے گھٹیا ہوا تلف ہو گیا - ويحتمل ان يكون الردى هو الردى الاصلى - اور دوسرا احتمال یہ کہ شاید اصلی ادنیٰ درجہ کا تھان یہی ہو جو گھٹیا موجود ہو ف - اور اوسط درجہ کا تھان تلف ہو گیا ہو تو خالد کا استحقاق صرف اس موجودہ گھٹیا میں محتمل ہو - فيعطى من محل الاحتمال یعنی بس گھٹیا وصیت والے کو اسی محل سے جو محتمل ہو دیا جاویگا ف - رہا بکر جسکے واسطے اوسط درجہ کے تھان کی وصیت تھی تو اسکے واسطے دونوں تھانوں میں احتمال موجود ہو کیونکہ بڑھیا شاید اسکے اعلیٰ ہو یا اوسط ہو اور گھٹیا بھی شاید اوسط ہو یا ادنیٰ ہو تو اسکو ان دونوں محل میں سے ساوی دیا جاوے یعنی بڑھیا میں سے ایک تہائی دیا جاوے اور گھٹیا میں سے بھی ایک تہائی دیا جاوے یہ ترجمہ نے تقریر کی جو اسطرح تقریر کرو جیسے شیخ مصنف رح نے کہا کہ - واذا ذهب ثلثا الجيد وثلثا الادون لم يبق الا ثلث الجيد وثلث الردى فيتعين حق صاحب الوسط فيه لعينه ضرورة پھر جب بڑھیا کی دو تہائی جاتی رہی یعنے زید لے گیا اور گھٹیا کی دو تہائی بھی جاتی رہی یعنے خالد لے گیا تو دونوں تھانوں میں سے فقط بڑھیا تھان کی تہائی اور گھٹیا تھان کی تہائی باقی رہی تو جسکے حق میں اوسط تھان کی وصیت تھی اسکا حق بالضرورة لعینہ اسی باقی مقدار میں متعین ہو گیا ف - تو وہ خواہ مخواہ یہی پاویگا - لیکن اس تقریر میں وہم ہوتا ہو کہ بکر نے جو حق پایا وہ لاچاری سے مضطر ہو کر پایا ہو حالانکہ مترجم کی تقریر میں معلوم ہوا کہ اسکے حق میں یہ عین انصاف ہو پھر واضح ہو کہ یہ سب ایسی صورت میں ہو کہ جملہ تھان اپنی مقدار میں ساوی ہون اور اگر اول مثلاً سو گز اور دوم (۸۰) گز اور سوم (۶۰) گز ہو تو اصل مذکورہ کے موافق حساب لگایا جائیگا اور تطویل کی گنجائش بوجہ غیر ضروری ہونے کے نہیں ہو فتامل فیہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - قال واذا كانت الدار بين رجلين اوصى احدهما ببيت بعينه لرجل فانها تقسم فان وقع البيت فى نصيب الموصى فهو للموصى له عند ابى حنيفة رح وابى يوسف رح وعند محمد رح نصفه للموصى له وان وقع فى نصيب الآخر فللموصى له مثل ذرع البيت وهذا عند ابى حنيفة رح وابى يوسف رح وقال محمد رح مثل ذرع نصف البيت - جامع صغیر میں ہو کہ اگر ایک مکان دو آدمیوں میں ساوی مشترک ہو پھر ان میں سے ایک نے اس مکان سے ایک معین کوٹھری کی وصیت ایک شخص مثلاً زید کے واسطے کر دی تو اس وصیت کے نافذ کرنے کے واسطے یہ مکان بٹوارہ کیا جاوے یعنی دونوں شریکون میں بٹوارہ کر دیا جاوے پھر دیکھا جاوے گا اگر وہ معین کوٹھری اسی موصی کے حصہ میں پڑی تو امام ابوحنیفہ رح و ابو یوسف رح کے نزدیک پوری کوٹھری موصی لہ کے واسطے ہو گی اور امام محمد رح کے نزدیک موصی لہ کے واسطے نصف کوٹھری ہو گی - اور اگر یہ کوٹھری بٹوارہ میں دوسرے شریک کے حصہ میں پڑی

Marfat.com

تو موصی لہ کے واسطے کوٹھری کی مساحت کے برابر حصہ موصی بہ مین سے ہوگا یعنے وارثون سے یہ حصہ بٹوارہ کرلے جسکی مقدار
مساحت کوٹھری کے برابر ہوگی۔ لیکن یہ امام ابوحنیفہ رح وابویوسف رح کے نزدیک ہے کہ پوری کوٹھری کے مثل مساحت برابر
امام محمد رح نے فرمایا کہ کوٹھری کی مساحت سے نصف کے برابر پاویگا **ف** اور دونون صورتون مین نصف باقی دوسرے
شریک کی اجازت پر موقوف ہے۔ **لہ انہ اوصی بملکہ وبملک غیرہ لان الدار بجمیع اجزائها مشترکة فینفذ الاول و**
توقف الثانی۔ امام محمد رح کی دلیل کوٹھری یا مساحت کے نصف ہوجانے مین یہ ہے کہ موصی نے اپنے ملک کے ساتھ اور
غیر کی ملک کے ساتھ وصیت کی کیونکہ مکان مذکور اپنے کل اجزاء کے ساتھ ان دونون شریکون مین مساوی مشترک ہے تو اول
وصیت یعنی اپنی ملک کی وصیت نافذ ہوئی اور دوسری وصیت یعنے ملک غیر کی وصیت اسکی اجازت پر موقوف رہی **ف**
حتی کہ اگر وہ اجازت دے تو اسکی جانب سے بھی وصیت پوری ہوجاوے۔ اگر کہو کہ موصی تو بٹوارہ مین اس معین کوٹھری کا
مالک ہوگیا تو ظاہر ہوا کہ اسنے اپنی ہی ملک کی وصیت کی تھی۔ جواب یہ کہ بٹوارہ مین جدا کرنے ومبادلہ کرنے کے معنی ہوتے ہیں
وهو ان ملکه بعد ذلک بالقسمة التی هی مبادلة لا تنفذ الوصیة السابقة۔ اور موصی اگرچہ بعد وصیت کے
بذریعہ بٹوارہ کے جو مبادلہ ہوتا ہے اس کل کوٹھری کا مالک ہوگیا تو بھی وصیت سابقہ نافذ نہوگی **ف** کیونکہ بٹوارہ
سے اپنی بعینہ ملکیت تعین نہوئی بلکہ بطور مبادلہ حاصل ہوئی ہے تو بٹوارہ کے مبادلہ سے اب مالک ہوا اور بوقت وصیت
کے مالک نہ تھا اور بعد بٹوارہ کے وصیت نہین کی بلکہ وصیت اس سے سابق ہے تو وہ اپنی حد تک رہیگی اور وہ نصف
ہے اور باقی نصف جو بعد وصیت کے اسنے بذریعہ مبادلہ پائی اسمین نافذ نہوگی۔ **کما اذا اوصی بملک الغیر ثم اشتراه**
جیسے کسی نے ملک غیر کی وصیت کی پھر یہ چیز اسنے مالک سے خریدی تو بالاتفاق وصیت صحیح نہین ہوتی ہے **ف** اسی طرح یہان بھی اسنے
شریک کی نصف کوٹھری جو بعوض۔ سے حاصل کی اسمین وصیت نافذ نہوگی۔ **ثم اذا اقتسموها ووقع البیت فی نصیب الموصی**
تنفذ الوصیة فی عین الموصی به وهو نصف البیت وان وقع فی نصیب صاحبه له مثل ذرع نصف البیت
تنفذ الوصیة فی بدل الموصی به عند فواته کالجاریة الموصی بها اذا قتلت خطأ تنفذ الوصیة فی بدلها۔ پھر جب دونون
لوگون نے مکان مذکور کا بٹوارہ کرایا اور یہ کوٹھری موصی کے حصہ مین پڑی تو وصیت مذکورہ عین موصی بہ سے نافذ کیجاویگی اور وہ نصف
کوٹھری معین ہے اور اگر یہ کوٹھری بٹوارہ مین شریک کے حصہ مین پڑی تو موصی لہ کو نصف کوٹھری کے برابر مساحت دیجاویگی
تاکہ اس قاعدہ پر عمل ہو کہ جب عین موصی بہ گم ہوجاوے تو اسکے عوض سے وصیت نافذ کیجاوے یعنی قاعدہ یہ کہ
جب وصیت کی چیز موصی کے بدون فعل خود اختیاری کے اسطرح فوت ہو کہ اپنا عوض چھوڑ جاوے تو اس عوض سے
وصیت نافذ کیجاوے۔ جیسے کسی کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی تھی وہ خطاء سے قتل کیگئی تو اسکے عوض یعنی
قیمت دیت سے وصیت نافذ کیجاتی ہے **ف** پھر یہ سمجھنا ہے کہ موصی کے فعل قصدی سے وصیت کی چیز اپنا عوض
چھوڑکر گم نہوئی ہو۔ **بخلاف ما اذا بیع العبد الموصی به حیث لا تتعلق الوصیة بثمنه لان الوصیة تبطل**
بالاقدام علی البیع علی ما بیناه۔ برخلاف اسکے اگر وصیت کیا ہوا غلام خود فروخت کیا تو اسکے ثمن سے وصیت
متعلق نہوگی اسواسطے کہ بیع وصیت پر اقدام کرنا وصیت کو باطل کرتا ہے جیسا کہ ہمنے رجوع وصیت کے ذیل مین بیان
کیا ہے۔ **ولا تبطل بالقسمة**۔ اور بٹوارہ کرنے سے وصیت باطل نہین ہوتی ہے **ف** کیونکہ بٹوارہ سے وصیت
کی چیز گم کرنا مقصود نہین ہوتا بلکہ یہ تو وصیت کے نفاذ مین مفید ہے تو اس سے وصیت مؤکد ہوجاویگی۔ اگر کہو
کہ اسی کے بٹوارہ سے کوٹھری گم ہوئی۔ جواب یہ کہ اسمین اسکا اختیار نہین تھا جیسے باندی کے قتل ہوجانے مین
اسکا اختیار نہین تھا اسی واسطے مترجم نے قید لگائی ہے کہ موصی کے بغیر فعل قصدی واختیاری کے وصیت کی

اسطرح کم ہو کہ اپنا عوض چھوڑ جاوے تو بیع خارج ہوئی جیسے ہبہ بالعوض خارج ہوا کیونکہ موصی نے عمداً اسکو مبادلہ کرنا چاہا تو عوض میں وصیت نہیں رہیگی۔ واضح ہو کہ امام محمد رح کی دلیل کے ذیل میں بٹوارہ کی کیفیت جو کچھ شیخ رح نے بیان کی یہی کیفیت امام ابو حنیفہ رح و ابو یوسف رح کے نزدیک ہے صرف اختلاف اس امر میں ہے کہ بٹوارہ سے عین کوٹھری یا اسکے عوض دوسری جگہ جو کچھ حاصل ہو شیخین رح کے نزدیک کل وصیت ہے اور امام محمد رح کے نزدیک اسکے نصف میں وصیت نافذ ہوگی کیونکہ وصیت کے وقت موصی کی ملک میں صرف نصف ہی تھی اور باقی کوٹھری اگر حاصل ہو تو وہ بطریق مبادلہ ہے لیکن مخفی نہیں کہ اگر یہی دلیل ہے کہ موصی کے ساتھ ہر جزو میں اسکا شریک حقدار ہے تو نصف بھی متعین نہیں ہو سکتا اسواسطے کہ نصف کوٹھری میں بھی شریک نصف کا حقدار ہے جب تک کہ بٹوارہ سے جدا نہو جاوے ولہذا شیخین رح نے مقصود موصی کا لحاظ کیا کہ وہ اس معین کوٹھری کی وصیت سے یہ قصد رکھتا ہے کہ یہ کوٹھری بعینہ یا اسکے برابر جگہ سے موصی لہ کو فائدہ پہونچ جاوے۔ ولہما انہ اوصی بما یستقر ملکہ فیہ بالقسمۃ لان الظاہر انہ یقصد الایصاء بملک منتفع بہ من کل وجہ وذلک یکون بالقسمۃ لان الانتفاع بالمشاع قاصر وقد استقر ملکہ فی جمیع البیت اذا وقع فی نصیبہ فتنفذ الوصیۃ فیہ۔ اور شیخین رح کی دلیل یہ ہے کہ موصی نے ایسی چیز کی وصیت کی جسمین اسکی ملکیت بذریعہ بٹوارہ کے جم جایگی (اور یہ بعید نہیں کہ شریک یہ کوٹھری بوجہ وصیت کے اسی کی طرف دینے پر راضی ہو جاوے کیونکہ امر خیر میں مسلمان باہم مدد کرتے ہیں خصوص جبکہ شریک کا نقصان نہیں ہے) کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ موصی نے ایسے قطعہ ملکیت کی وصیت میں دینے کا قصد کیا ہے جس سے ہر صورت سے نفع حاصل کرنا موصی لہ کو میسر ہو اور یہ بات بذریعہ بٹوارہ ہی کے حاصل ہوگی اسواسطے کہ مشترک غیر مقسوم سے نفع حاصل کرنا قاصر ہوتا ہے پھر جب بٹوارہ میں یہ کوٹھری اسکے حصہ میں پڑے تو پوری کوٹھری میں اسکی ملکیت مستقر ہو جاۓگی پس اسمین اسکی وصیت نافذ ہو جائیگی ف۔ رہا یہ شبہہ کہ موصی نے اسکو مبادلہ میں حاصل کیا ہے کیونکہ بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ہیں تو جواب دیا کہ۔ ومعنی المبادلۃ فی ہذہ القسمۃ تابع وانما المقصود الافراز تکمیلا للمنفعۃ۔ اور مبادلہ کے معنی اس بٹوارہ میں تابع ہیں اور اصلی مقصود تو جدا کرنا ہوتا ہے تاکہ منفعت کی تکمیل ہو ف۔ یعنی بٹوارہ کی اصلی غرض یہ نہیں کہ باہمی مبادلہ واقع ہو بلکہ مبادلہ تو بضرورت ہے اور چونکہ بیان جنس واحد ہے لہذا اصلی مقصود یہ کہ ہر ایک اپنے حصہ سے پورے طور پر منفعت حاصل کرے اگرچہ حیوانات وعروض میں مبادلہ کے معنی غالب ہوں۔ ولہذا یجبر علی القسمۃ فیہ۔ اور اسی وجہ سے وہ بٹوارہ پر مجبور کیا جاتا ہے ف۔ یعنی جب جنس واحد ہے تو ایک شریک کی درخواست پر قاضی اسکے بٹوارہ پر دوسرے شریک کو مجبور کریگا اور اگر اسمین مبادلہ کے معنی غالب ہوتے تو مجبور نکیا جاتا اسواسطے کہ کوئی شخص مبادلہ وبیع پر مجبور نہیں کیا جاتا بلکہ وہ تو باہمی رضامندی پر موقوف ہے اور یہ صرف اسی وجہ سے ہوا کہ اسمین مبادلہ تابع ہے اور اصلی مقصود یہ کہ ہر ایک اپنے حصہ سے منفعت کامل حاصل کرسکے پس اسمین حقیقت افراز وجدائی کے معنی معتبر ہیں۔ وعلی اعتبار الافراز یصیر کان البیت ملکہ من الابتداء۔ اور جدائی کے اعتبار ہونے پر ایسا ہوا کہ گویا یہ کوٹھری ابتدا سے موصی کی ملکیت تھی ف۔ جو اسنے ایک شخص کے واسطے وصیت کردی پس وصیت صحیح ہے اور بیت مذکور موصی لہ کو دیدیا جائیگا لیکن یہ اسوقت کہ کوٹھری بعد بٹوارہ کے موصی کے حصہ میں آئی ہو۔ وان وقع فی نصیب الآخر تنفذ فی قدر ذرعان جمیعہ ما وقع فی نصیبہ اور اگر یہ کوٹھری دوسرے شریک کے حصہ میں پڑے تو جو کچھ موصی کے حصہ میں آیا ہے اسمیں سے اس کوٹھری کے پورے گزوں سے وصیت نافذ کی جائیگی ف۔ یعنی اگر کوٹھری مذکور بٹوارہ میں دوسرے شریک کے حصہ میں پڑی

تو ظاہر ہے کہ بجائے کوٹھری کے موصی کے حصہ مین دوسرا قطعہ زمین واقع ہوا ہوگا پس اس موصی کے حصہ مین جسقدر پڑا ہے اسمین سے موصی لہ کو کوٹھری کے پورے گزون کے حساب سے شریک کیا جائیگا اور نصف پیمائش سے نہین۔ اما لانہ عوضہ کما ذکرناہ۔ خواہ اس دلیل سے کہ کوٹھری کے بجائے جو قطعہ زمین ملا وہ کوٹھری کا عوض ہے جیساکہ ہمنے سابق مین بیان کیا ف۔ کہ جب وصیت کی چیز اسطرح نکل جاوے کہ بدون اختیاری فعل موصی کے وہ اپنا عوض چھوڑے تو یہ عوض بجائے موصی بہ کے قائم ہوتا ہے اور اسی مین سے وصیت نافذ کی جاتی ہے تو یہان بھی یہی ہوگا کیونکہ موصی نے جب مشترک مکان سے کوٹھری کی وصیت کی تو وہ جانتا تھا کہ شاید میرے حصہ مین یہ کوٹھری نہ آوے یا آوے پس اگر معین کوٹھری پر نظر ہو تو ایسا ہوا کہ بے اختیار یہ کوٹھری اسکے قبضہ سے اپنا عوض چھوڑکر جاتی رہی پس عوض مین سے وصیت نافذ کی جاوے۔ او لان مراد الموصی من ذکر البیت التقدیر بہ تحصیلا لمقصودہ ما امکن۔ یا اس دلیل سے کہ اس کوٹھری کے ذکر سے موصی کی مراد یہ تھی کہ اسکے برابر قطعہ زمین موصی لہ کو دیا جاوے تو جہان تک ممکن ہے موصی کا مقصود پورا کیا جاوے ف۔ یعنی جبکہ کوٹھری مکان مشترک مین واقع ہے تو ہمکو معلوم ہے کہ موصی جانتا تھا کہ شاید یہ کوٹھری میرے حصہ مین آوے اور باوجود اسکے اس کوٹھری کی وصیت کی تو ہمنے جانا کہ اسکی مراد یہ کہ موصی لہ کو خواہ بعینہ یہ کوٹھری یا اسکے مثل دیدیا جاوے پس ہمنے تعیین کا لحاظ نکیا تاکہ جہان تک ممکن ہے موصی کا مقصود پورا کیا جاوے۔ الا انہ یتعین البیت اذا وقع فی نصیبہ جمعا بین الجہتین التقدیر و التملیک۔ لیکن اتنی بات ہے کہ جب یہ کوٹھری بٹوارہ مین موصی کے حصہ مین پڑے تو اسی کوٹھری کا دینا متعین ہوگا تاکہ اندازہ رکھنا یا مراد لینا دونون وجہون کا جمع کرنا حاصل ہوجاوے ف۔ یعنی اگر کوئی وہم کرے کہ جب تمنے موصی کی مراد دو باتون مین دائر کی کہ اس کوٹھری کا عین یا اسکا اندازہ دیا جاوے تو چاہیے کہ جس صورت مین عین کوٹھری موصی کے حصہ مین آوے تو بھی چاہیے کہ اختیار ہو کہ چاہے عین کوٹھری دیدے یا اسکی مقدار مساحت دیدے حالانکہ یہ بات نہین ہے تو جواب دیا کہ موصی کا مقصود پورا کرنا چاہیے کہ عین کوٹھری دو اور اگر ممکن نہو تو اسکی قدر مساحت دیدو تاکہ یہان دو جہتین ہین ایک عین کوٹھری کی تملیک ہو یا اسکے موافق اندازہ مساحت ہو پس ان دونون صورتون پر تا امکان اسطرح عمل ہوگا کہ جب عین کوٹھری اسکے حصہ مین آوے تو یہی کوٹھری دیجاوے۔ وان وقع فی نصیب الآخر عملنا بالتقدیر۔ اور اگر کوٹھری دوسرے کے حصہ مین پڑی تو ہمنے اندازہ مساحت کے مراد پر عمل کیا۔ او انہ اراد التقدیر علی اعتبار احد الوجہین و التملیک علی اعتبار الوجہ الآخر۔ یا ہم کہتے ہین کہ موصی نے خود دونون وجہون مین سے ایک کے اعتبار پر اندازہ مساحت مراد لیا اور دوسری وجہ کے اعتبار پر تملیک کا قصد کیا ف۔ یعنی گویا موصی نے یون وصیت کی کہ موصی لہ کو عین کوٹھری دینا جبکہ بٹوارہ مین یہ کوٹھری میرے حصہ مین پڑے یا تم اسکے برابر زمین دینا جبکہ یہ کوٹھری میرے حصہ مین نہ آوے۔ اور اسکے نظائر دیگر موجود ہین۔ کما اذا علق عتق الولد وطلاق المرأۃ باول ولد تلدہ امتہ۔ جیسے کسی نے بچہ کا آزاد ہونا اور اپنی زوجہ کی طلاق کو اول فرزند پر جو اسکی باندی جنے تعلیق کیا ہو ف۔ مثلاً کہا کہ جب میری یہ باندی اپنے شوہر سے پہلا بچہ جنے تو وہ بچہ آزاد اور میری اس زوجہ کو طلاق ہے فالمراد فی جزاء الطلاق مطلق الولد۔ پس طلاق واقع ہونے کے واسطے تو مطلق بچہ مراد ہے ف۔ حتی کہ اگر باندی مذکورہ زندہ بچہ جنے یا مردہ بہرصورت اسکی زوجہ طالقہ ہوجائیگی۔ وفی العتق ولد حی۔ اور آزاد ہونے کے واسطے زندہ بچہ مراد ہے ف۔ کیونکہ جب وہ زندہ جنی تو بچہ آزاد ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ اسنے اول فرزند سے طلاق

Marfat.com

کے واسطے تو مطلق لیا خواہ زندہ ہو یا مردہ ہو اور آزاد ہونے کے واسطے زندہ لیا۔ اسی طرح اس مقام پر ہے کہ اگر مین کوٹھری حصہ مین آوے تو یہی کوٹھری دیجاوے اور اگر حصہ مین نہ آوے تو بجاے اسکے اسی قدر دوسرا قطعہ زمین دیدیا جاوے۔ اب رہا یہ بیان کہ جب کوٹھری حصہ مین نہین پڑی تو بٹوارہ کیونکر ہوگا۔ تو بیان فرمایا۔ ثم اذا وقع البیت فی نصیب غیر الموصی والدار مائۃ ذراع۔ پھر جب یہ کوٹھری سواے موصی کے دوسرے کے حصہ مین پڑی اور کل مکان سوگز ہے ف جسمین سے پچاس گز موصی کے حصہ مین آیا اور باقی نصف دوسرے شریک کے حصہ مین گیا۔ والبیت عشرۃ اذرع۔ اور کوٹھری مذکور دس گز تھی ف پس بقول محمد رح اسمین سے پانچ ہی گز موصی لہ کی مقدار ہے اور بقول شیخین رح پورے دس گز اسکی مقدار ہے۔ یقسم نصیبہ بین الموصی لہ وبین الورثۃ علی عشرۃ اسہم تسعۃ منہا للورثۃ وسہم للموصی لہ وہذا عند محمد رح۔ پس امام محمد رح کے نزدیک موصی کا حصہ درمیان موصی لہ و وارثون کے دس سہام پر بانٹا جاوے انمین سے نو سہام وارثون کے واسطے ہین اور ایک سہم موصی لہ کے واسطے ہے ف تو پچاس کا دسوان حصہ یعنی پانچ گز فقط موصی لہ کے واسطے ہوا۔ فیضرب الموصی لہ بخمسۃ اذرع نصف البیت وہم بنصف الدار سوی البیت وہو خمسۃ واربعون فیجعل کل خمسۃ سہما فیصیر عشرۃ۔ پس موصی لہ آدھی کوٹھری یعنے پانچ گز کے حساب سے اور وارثین سواے پانچ گز کے باقی نصف مکان یعنے پینتالیس گز کے حساب سے حصہ دار کیے گئے تو ہر پانچ کا ایک سہم ٹھہرایا گیا پس جملہ دس سہام ہوئے۔ وعندہما یقسم علی احد عشر سہما لان الموصی لہ یضرب بالعشرۃ وہم بخمسۃ واربعین فتصیر السہام احد عشر للموصی لہ سہمان ولہم تسعۃ۔ اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک پچاس گز کے یعنی نصف مکان کے گیارہ سہام کیے جاوین (اور ہر سہم پانچ گز کا ہو) اسواسطے کہ موصی لہ انکے قول مین دس گز کے حساب سے اور ورثہ بحساب پینتالیس ۴۵ گز کے حصہ دار کیے جاوینگے تو ہر پانچ کا ایک سہم کے حساب سے جملہ گیارہ سہام ہوئے جنمین سے موصی لہ کو دو سہام ملینگے اور وارثون کے واسطے نو سہام ہوئے ف اور حساب مین کسر واقع ہوگی کیونکہ پچاس گز کے رقبہ کے گیارہ ٹکڑے مساوی کرنا چاہیے۔ پھر واضح ہو کہ امام محمد رح کا اختلاف ایسی صورت مین ہے کہ اسنے مشترکہ مکان مین سے معین کوٹھری کی وصیت کی ہو۔ ولو کان مکان الوصیۃ اقرار۔ اور اگر بجاے وصیت کے اقرار ہو ف مثلاً زید و بکر کے درمیان ایک مکان مشترک ہے اور زید نے اسمین سے ایک معین کوٹھری کی نسبت خالد کے واسطے اقرار کیا کہ یہ اسکی ملک ہے تو کیا اسمین امام محمد رح کا اختلاف ہے یا نہین کیونکہ شیخین رح کے نزدیک اسمین بھی مثل وصیت کے حکم ہے۔ قیل ہو علی الخلاف۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف مذکور پر ہے ف یعنی امام ابو حنیفہ رح و ابو یوسف رح کے نزدیک مقر لہ یہ کوٹھری یا اسکے برابر مساحت پاویگا اور امام محمد رح کے نزدیک فقط نصف پاویگا کیونکہ مشترکہ مکان مین مقر کی ملک صرف نصف ہے۔ وقیل لاخلاف فیہ لمحمد رح۔ اور بعض نے کہا کہ اسمین امام محمد رح کا اختلاف نہین ہے ف بلکہ موافق قول شیخین رح کے امام محمد رح کا بھی قول ہے ع۔ اور یہی اصح ہے۔ غ۔ پس امام محمد رح کے نزدیک وصیت و اقرار مین فرق ہے۔ والفرق لمحمد رح ان الاقرار بملک الغیر صحیح۔ اور امام محمد رح کے واسطے دونون مین فرق کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی ملک کا اقرار کر دینا صحیح ہوتا ہے ف یعنی جو چیز اب غیر کی ملک ظاہر ہے اسکی نسبت کسی کے واسطے اقرار کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ حتی ان من اقر بملک الغیر لغیرہ۔ حتی کہ جسنے غیر کی ملک کا غیر کے واسطے اقرار کیا ف مثلاً خالد نے زید کی ملک کا بکر کے واسطے اقرار کیا۔ ثم ملکہ یوما بالتسلیم الی المقر لہ۔ پھر خالد اس چیز کا مالک ہوگیا تو خالد کو حکم دیا جائیگا کہ بکر کے سپرد کرے

ف۔ اور چونکہ امام محمد رح کے نزدیک بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ہیں تو خالد نے گویا کوٹھری کے عوض دوسری چیز
مبادلہ کی تو کوٹھری کا عوض سپرد کرے۔ والوصیۃ بملک الغیر لاتصح حتی لوملکہ بوجہ من الوجوہ ثم مات لاتصح
وصیتہ ولا تنفذ۔ اور ملک غیر کی وصیت کرنا صحیح نہیں ہی حتی کہ اگر موصی کسی وجہ سے اس چیز کا مالک ہوگیا پھر مرا تو بھی
وصیت صحیح نہیں اور نافذ نہیں کیجائیگی ف۔ اور واضح ہو کہ بعض مشائخ جنھوں نے اقرار میں بھی امام محمد رح کے خلاف
بیان کیا شاید انھوں نے اقرار مریض بمعنی وصیت سمجھا حالانکہ مسئلہ اقرار کچھ مریض کے واسطے خاص نہیں ہی۔
فتامل فیہ۔ قال ومن اوصی من مال لرجل لآخر بالف بعینہ فاجاز صاحب المال بعد موت الموصی
فان دفعہ فھو جائز ولہ ان یمتنع۔ جامع صغیر میں ہی کہ اگر زید نے بکر کے واسطے خالد کے مال میں سے ہزار درم
معین کی وصیت کی پھر موصی کی موت کے بعد خالد نے اجازت دی (تو بھی بکر کو استحقاق نہوگا) پھر اگر خالد نے
یہ مال بکر کو دیدیا تو جائز ہی اور خالد کو اختیار ہی کہ چاہے دینے سے انکار کرے ف۔ اگرچہ اسنے زید کی وصیت کی
اجازت دی تھی۔ لان ہذا تبرع بمال الغیر فیتوقف علی اجازتہ۔ اسواسطے کہ زید کا یہ فعل ایک غیر کے مال
سے تبرع ہی تو اس غیر یعنے مالک مال کی اجازت پر موقوف ہی ف۔ کہ وہ اجازت دے تو جائز ہو ورنہ باطل ہو۔ فـ
اذا اجاز یکون تبرعا منہ ایضا۔ اور جب اس غیر نے جو مالک مال ہی اجازت بھی دیدی تو یہ اسکی طرف سے
بھی تبرع ہی ف۔ یعنی وہ اس مال کو میت کے ترکہ سے واپس نہیں لے سکتا بلکہ اجازت دینا اپنی طرف سے
احسان و تبرع ہی۔ فلہ ان یمتنع من التسلیم۔ تو مالک مال کو اختیار باقی ہی کہ سپرد کرنے سے انکار کرے ف۔
کیونکہ تبرع کرنے پر کوئی شخص مجبور نہیں ہوسکتا اور نہ اسپر لازم ہی کیونکہ یہ وصیت اپنی مخرج ہی سے صحیح واقع نہیں
ہوئی۔ بخلاف ما اذا اوصی بالزیادۃ علی الثلث واجازت الورثۃ۔ برخلاف اسکے اگر یہ صورت ہو کہ ایک
شخص نے اپنی تہائی مال سے زائد مقدار کی وصیت کی مثلاً نصف مال کی وصیت کی اور وارثوں نے تہائی سے زائد
مقدار کی اجازت دیدی ف۔ تو جائز اور وارثوں پر یہ زائد سپرد کرنے کے واسطے جبر کیا جائیگا۔ لان الوصیۃ
فی مخرجہا صحیحۃ لمصادفتہا ملک نفسہ۔ اسواسطے کہ وصیت مذکورہ تو اپنی مخرج میں صحیح صادر ہوئی کیونکہ یہ
وصیت اسکی ذاتی ملک سے لاحق ہوئی ہی۔ والامتناع لحق الورثۃ۔ اور زائد میں ممتنع ہونا صرف اسوجہ سے کہ
وارثوں کا حق متعلق ہوچکا ہی۔ فاذا اجازوہا سقط حقہم فنفذ من جہۃ الموصی۔ پھر جب وارثوں نے اجازت
دیدی تو انکا حق ساقط ہوگیا پس وصیت مذکورہ موصی کی جانب سے نافذ ہوگئی ف۔ گویا اس مال سے وارثوں کا
حق متعلق نہیں ہوا تھا اور موصی کی وصیت کل اپنے مال میں نافذ ہوئی۔ توضیح یہ کہ اگر میت پر قرضہ محیط ہو تو مال ترکہ سے
کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہی بلکہ کل مال ملک میت باقی رہتا ہی تو معنی میراث یہ نہیں ہیں کہ وہ وارثوں کا ذاتی
مال ہو جاتا ہی بلکہ اس سے وارثوں کا حق مع دیگر حقوق کے متعلق ہو جاتا ہی حتی کہ جب تجہیز و تکفین و قرضوں کے
حقوق سے بری ہو جاوے تو وارثوں کے حقوق غیر مزاحم ظاہر ہو جاتے ہیں پھر جب وارثوں نے تہائی سے زائد
میں اجازت دیدی تو انکے حق کی مزاحمت جاتی رہی۔ اب یہ مال بھی بملک موصی باقی ہی پس اسکی وصیت نافذ
پھر وارثوں کو روکنے کا اختیار باقی نہیں رہا۔ (تنبیہ) اگر ایک شخص کے صرف دو پسر ہوں اور اسنے تہائی مال
کی بکر کے واسطے وصیت کی تو ان تینوں میں سے ہر ایک کے واسطے تہائی مال ہوا جو بعد تجہیز و تکفین و ادائے قرضہ
کے باقی رہے۔ قال واذا اقتسم الابنان ترکۃ الاب الفا ثم اقر احدہما لرجل ان الاب اوصی لہ
بثلث مالہ فان المقر یعطیہ ثلث ما فی یدہ۔ جامع صغیر میں ہی کہ اگر زید و خالد دو بھائیوں نے اپنے باپ کا

ترکہ ہزار درم بانٹ لیا پھر ان دونوں میں ایک نے مثلاً زید نے ایک شخص بکر کے واسطے اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اسکے واسطے اپنی تہائی مال کی وصیت کی تھی تو یہی اقرار کرنے والا اسکو اپنی مقبوضہ کی تہائی دیدے ف یعنی اسنے ترکہ میں سے جو کچھ پایا ہے اسمیں سے تہائی اس شخص بکر کو دیدے۔ وہذا استحسان۔ اور تہائی کا حکم بدلیل استحسان ہے۔ والقیاس ان یعطیہ نصف ما فی یدہ وہو قول زفر رح۔ اور قیاس مقتضی تھا کہ وہ بکر کو اپنے مقبوضہ مال کا نصف دے اور زفر رح کا قول یہی ہے ف کہ وہ اپنی مقبوضہ کا نصف دیگا۔ لان اقرارہ بالثلث لہ تضمن اقرارہ بمساواتہ ایاہ۔ اس دلیل سے کہ زید کا بکر کے واسطے تہائی وصیت کا اقرار کرنا ایسے اقرار کو متضمن ہے کہ بکر میرے ساتھ مساوی ہے ف یعنی جب اسنے بکر کے واسطے تہائی وصیت کا اقرار کیا تو گویا یہ بھی اقرار کیا کہ بکر کو جو کچھ ملیگا وہ میرے مساوی ہے چنانچہ اوپر مترجم نے تنبیہ کر دی پس جب اسنے اقرار مساوات کیا تو بکر اسکے ساتھ برابر ہونا چاہیے۔ والتسویۃ فی اعطاء النصف لیبقی لہ النصف۔ اور برابری کرنا نصف مقبوضہ دینے میں ہے تاکہ اسکے واسطے نصف باقی رہے ف اور یہ معلوم کہ اقرار اسی شخص پر حجت ہوتا ہے جو اقرار کرے اور سوائے مقر کے کل آدمیوں پر حجت نہیں ہوتا ہے تو بھی مقر اسکو اپنے ساتھ برابر کرے۔ لیکن اس تقریر میں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ زید نے اپنی مقبوضہ میں اسکی برابری کا اقرار نہیں کیا تاکہ اپنی مقبوضہ میں سے نصف دیدے بلکہ کل ترکہ میں دونوں وارثوں کے ساتھ اسکی مساوات کا اقرار کیا ہے لہذا قیاس مذکور مخدوش ہے۔ وجہ الاستحسان انہ اقر بثلث شائع فی الترکۃ وہی فی ایدیہما۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے بکر کے واسطے ایک تہائی کا جو ترکہ میں شائع ہے اقرار کیا حالانکہ ترکہ ان دونوں بیٹوں کے قبضہ میں ہے۔ فیکون مقرا بثلث ما فی یدہ۔ تو وہ اپنی مقبوضہ میں سے ایک تہائی کا اقرار کرنے والا ہو گیا ف کیونکہ کل ترکہ جسکی تہائی اسکے اقرار کے موافق موصی لہ کو دینا چاہیے وہ ان دونوں کے قبضہ میں ہے جسکا دونوں نے بٹوارہ کیا تو ہر نصف میں ایک چھٹا حصہ آیا پس یہ شخص مقر اپنے نصف میں سے کل کا ایک چھٹا حصہ دیدے اور یہ نصف کا تہائی ہوا کیونکہ نصف کا تہائی وہی کل کا چھٹا حصہ ہے۔ اور یہ سب ایسے اقرار میں ہے جو ترکہ سے مقدم نفس اقرار نہو۔ بخلاف ما اذا اقر احدہما بدین لغیرہ۔ بخلاف اسکے اگر ان دونوں میں سے ایک نے کسی شخص کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا ف مثلاً کہا کہ ہمارے باپ پر بکر کا قرضہ تھا تو اسکو قرضہ دینا پڑیگا۔ لان الدین مقدم علی المیراث فیکون مقرا بتقدمہ فیقدم علیہ۔ اسواسطے کہ میراث پر قرضہ مقدم ہوتا ہے تو یہ شخص اپنے اوپر قرضخواہ کے مقدم ہونے کا مقر ہوا تو قرضخواہ اسپر مقدم کیا جائیگا ف پس قرضہ اسی کے ترکہ سے دلایا جائیگا کہ اگر اسکا مقبوضہ کل قرضہ میں گیا تو یہ اکیلا اپنے بھائی پر مدعی ہوگا اور اگر قرضخواہ کا قرضہ کچھ باقی رہا تو وہ بھی دوسرے وارث پر قرضہ کا دعوی ثابت کریں۔ اما الموصی لہ بالثلث شریک الوارث فلا یسلم لہ شئی الا ان یسلم للورثۃ ثلثاہ۔ رہا وہ موصی لہ جسکے واسطے تہائی کی وصیت ہے تو اسکو کچھ نہیں دیا جائیگا سوائے اس صورت کے کہ وارثوں کے واسطے دو تہائی سالم رہے ف کیونکہ وہ تو وارثوں کے ساتھ تہائی کا شریک ہے اور وارثوں سے مقدم نہیں ہے تو جب وارثوں کو دو تہائی ملے تو اسکو ایک تہائی ملے ورنہ نہیں۔ پس وارث مقر اسکو صرف اپنی مقبوضہ سے ایک تہائی دیگا۔ ولانہ لو اخذ منہ نصف ما فی یدہ فربما یقر الابن الآخر بہ ایضا فیاخذ نصف ما فی یدہ فیصیر نصف الترکۃ فیزاد علی الثلث۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اقراری موصی لہ اس مقر سے اسکی مقبوضہ کا نصف لے تو شاید پسر دیگر بھی ایسا اقرار کرے کہ ہمارے باپ نے اسکے واسطے تہائی کی وصیت کی تھی تو موصی لہ اس سے بھی نصف مقبوضہ لے لیگا

تو موصی لہ کے واسطے نصف ترکہ ہو جائیگا تو یہ ایک تہائی سے زائد ہو جائیگا ف۔ حالانکہ موصی لہ کو صرف تہائی ترکہ ملنا چاہیئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نصف دلوانا موجب فساد ہے اگر دونوں کے بعد دیگرے اقرار کریں اور اقرار کرنا ممکن ہے تو نصف نہیں دلوایا جائیگا۔ قال ومن اوصی لرجل بجاریۃ فولدت بعد موت الموصی ولدا وکلاہما یخرجان من الثلث فہما للموصی لہ۔ مختصر قدوری میں ہے کہ اگر زید نے بکر کے واسطے ایک باندی کی وصیت کی پھر وہ باندی بعد موت موصی کے بچہ جنی حالانکہ باندی مع بچہ کے میت کی تہائی سے نکلتے ہیں یعنی میت کی تہائی اسقدر ہے کہ اسمیں سے دونوں برآمد ہوتے ہیں تو باندی مع بچہ کے بکر کے واسطے ہونگی۔ لان الام دخلت فی الوصیۃ اصالۃ والولد تبعا حین کان متصلا بالام۔ اس دلیل سے کہ باندی تو وصیت میں اصالۃ داخل ہوئی اور بچہ اسکے تابع ہو کر داخل ہوا جبکہ وہ اپنی ماں سے متصل تھا۔ فاذا ولدت قبل القسمۃ والترکۃ قبلہا مبقاۃ علی ملک المیت حتی یقضی بہا دیونہ دخل فی الوصیۃ فیکونان للموصی۔ پس جب باندی اس بچہ کو ترکہ بٹوارہ ہونے سے پہلے جنی حالانکہ قبل بٹوارہ کے کل ترکہ میت کی ملکیت پر باقی ہے حتی کہ میت کے قرضے اسکے ترکہ سے ادا کیے جاتے ہیں تو یہ بچہ بھی وصیت میں داخل ہو گیا پس باندی مع بچہ کے دونوں موصی لہ کے واسطے ہونگے ف۔ یہ اسوقت کہ دونوں تہائی ترکہ سے برآمد ہوں۔ وان لم یخرجا من الثلث ضرب بالثلث واخذ ما یخصہ منہما جمیعا فی قول ابی یوسف ومحمد رح۔ اور اگر باندی مع بچہ کے دونوں اسکی تہائی سے برآمد نہوں تو موصی لہ بحساب تہائی ترکہ کے بالاتفاق شریک کیا جائیگا پھر صاحبین کے قول میں جو کچھ حصہ رسد ہو وہ موصی لہ ان دونوں میں سے لیگا ف۔ یعنی باندی و بچہ دونوں میں سے لیگا۔ وقال ابو حنیفہ رح یاخذ ذلک من الام فان فضل شئی اخذہ من الولد۔ اور امام رح نے فرمایا کہ یہ مقدار صرف باندی میں سے لے پھر اگر کچھ باقی رہے تو اسکو بچہ میں سے لے۔ وفی الجامع الصغیر عین صورۃ وقال رجل لہ ست مائۃ درہم وامۃ تساوی ثلث مائۃ درہم فاوصی بالجاریۃ لرجل ثم مات فولدت ولدا یساوی ثلث مائۃ درہم قبل القسمۃ فللموصی لہ الام وثلث الولد عندہ وعندہما لہ ثلثا کل واحد منہما۔ اور جامع صغیر میں ایک صورت معین کی کہ زید کے واسطے چھ سو درم اور ایک باندی قیمتی تین سو درم ہے پس اسنے باندی کی بکر کے واسطے وصیت کر دی پھر مرا اور بٹوارہ ترکہ سے پہلے باندی مذکورہ ایک بچہ قیمتی تین سو درم کا جنی تو امام رح کے نزدیک بکر کے واسطے پوری باندی مع تہائی بچہ کے ہوگی اور صاحبین رح کے نزدیک ان دونوں میں سے ہر ایک کا دو تہائی حصہ ہوگا۔ لہما ما ذکرنا ان الولد دخل فی الوصیۃ تبعا حالۃ الاتصال فلا یخرج عنہا بالانفصال کما فی البیع والعتق فتنفذ الوصیۃ فیہما علی السواء من غیر تقدیم الام۔ صاحبین رح کی دلیل وہ ہے جو ہمنے اوپر بیان کی کہ بچہ مذکور اپنی ماں کے ساتھ متصل ہونے کی حالت میں وصیت کے اندر داخل ہو چکا تو وہ ماں سے پیدا ہونے کے بعد وصیت سے خارج نہوگا جیسے بیع و عتق میں ہوتا ہے پس ماں و بچہ دونوں میں برابر وصیت جاری ہوگی بدون اسکے کہ ماں مقدم کی جاوے ف۔ جیسے کسی نے حاملہ باندی فروخت کی تو بچہ بالتبع داخل ہے اگرچہ قبضہ سے پہلے پیدا ہو جاوے اور اگر باندی آزاد کی تو بچہ بھی آزاد ہو گیا اگرچہ بعد اسکے پیدا ہو جاوے۔ ولہ ان الام اصل والولد تبع فیہ والتبع لا تزاحم الاصل فلو نفذنا الوصیۃ فیہما جمیعا تنتقض الوصیۃ فی بعض الاصل وذلک لا یجوز۔ اور امام رح کی دلیل ہے کہ وصیت میں باندی اصل ہے اور بچہ اسکے تابع ہے اور قاعدہ یہ کہ تابع اپنی اصل کے ساتھ مزاحم نہیں ہو سکتا حالانکہ اگر ہم بیان وصیت کو ماں و بچہ دونوں میں ملا کر نافذ کریں تو اصل کے بعض حصہ میں وصیت ٹوٹ جاوے

(وارث نہ ہو بوجہ بچہ کے ہو) حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے ف کہ تابع اپنی اصل کا مزاحم ہو۔ بخلاف البیع لان تنفیذ البیع فی البیع لا یؤدی الی نقضہ فی الاصل بل یبقی تاماً صحیحاً فیہ الا انہ لا یقابلہ البعض الثمن ضرورۃ مقابلتہ بالولد اذا اتصل بہ القبض ولکن الثمن تابع فی البیع فی تنفیذ البیع بدون ذکرہ وان کان فاسدا۔ برخلاف بیع کے کیونکہ تابع میں بیع نافذ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصل میں بیع ٹوٹ جاوے بلکہ اصل کی بیع بھی پوری صحیح باقی رہتی ہے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ اصل کے مقابلہ میں تھوڑا ثمن اس ضرورت سے نہیں رہتا کہ یہ جزو بمقابلہ بچہ کے ہوجاتا ہے جبکہ بچہ پر قبضہ ہو جاوے لیکن اسمیں کچھ زور نہیں اسواسطے کہ ثمن خود بیع میں تابع ہے حتی کہ بدون بیان ثمن کے بیع نافذ ہو جاتی ہے اگرچہ یہ بیع فاسد ہو۔ ہذا اذا ولدت قبل القسمۃ فان ولدت بعد القسمۃ فھو للموصی لہ لانہا خالص ملکہ لتقرر ملکہ فیہ بعد القسمۃ۔ یہ سب اسوقت کہ بٹوارہ سے پہلے باندی بچہ جنی ہو۔ اور اگر بعد بٹوارہ کے جنی تو وہ موصی لہ کے واسطے ہوگا کیونکہ وہ اسکی خالص ملک کی پیداوار ہے کیونکہ بعد بٹوارہ کے اسکی ملکیت جم چکی ہے۔

فصل فی اعتبار حالۃ الوصیۃ

فصل ہذا حالت وصیت کے اعتبار میں۔

ف پس اگر حالت اس قابل نہو کہ جس سے وصیت جائز ہوتی ہے تو وصیت معتبر نہوگی۔ قال واذا اقر المریض لامرأۃ بدین او اوصی لہا بشئی او وہب لہا ثم تزوجہا ثم مات جاز الاقرار وبطلت الوصیۃ والہبۃ اگر مریض مرض الموت نے کسی عورت کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا یا اسکے واسطے کچھ مال کی وصیت کی یا اسکو کچھ ہبہ کیا پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر مرگیا تو اقرار مذکور جائز رہیگا اور وصیت و ہبہ باطل ہوگا۔ لان الاقرار ملزم بنفسہ وہی اجنبیۃ عند صدورہ ولہذا یعتبر من جمیع المال ولا یبطل بالدین اذا کان فی حالۃ الصحۃ او فی حالۃ المرض الا ان الثانی یؤخر عنہ۔ کیونکہ اقرار خود حجت ملزمہ ہے یعنے آدمی پر جو اقرار کرے لازم ہوتا ہے اور عورت مذکورہ بوقت صدور اقرار کے محض اجنبیہ تھی یعنے مقر کی زوجہ نہیں تھی اور اسی جہت سے اقرار کا اعتبار تہائی ترکہ سے نہیں بلکہ کل مال سے ہوتا ہے (حتی کہ اگر مقدار قرضہ اسکی تہائی ترکہ سے زائد ہو تو کل اقرار معتبر ہوگا اور ترکہ سے دیا جائیگا) اور اقرار مذکور بوجہ دوسرے قرضہ کے بھی باطل نہیں ہوتا ہے خواہ قرضہ دیگر بحالت صحت ہو یا مرض ہو۔ صرف اتنا فرق ہوگا کہ قرضہ صحت کو قرضہ مرض پر مقدم کیا جائیگا ف پس قرضہ صحت پہلے ادا کر دیا جائیگا پھر باقی رہے تو اس سے قرضہ مرض واقراری ادا کیا جائیگا۔ بخلاف الوصیۃ لانہا ایجاب عند الموت وہی وارثۃ عند ذلک ولا وصیۃ لوارث۔ برخلاف وصیت کے (کہ وہ بوقت صدور کے ایجاب نہیں ہے بلکہ) بوقت موت کے ایجاب ہے اور اسوقت یہ عورت اس مریض کی وارثہ زوجہ ہے حالانکہ بحکم حدیث کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے۔ والہبۃ وان کانت منجزۃ صورۃ فہی کالمضاف الی ما بعد الموت حکماً لان حکمہا یتقرر عند الموت الا تری انہا یبطل بالدین المستغرق وعند عدم الدین تعتبر من الثلث۔ رہا ہبہ تو وہ اگرچہ صورت میں فی الحال تام معلوم ہوتا ہے لیکن از راہ حکم کے وہ بعد الموت کی جانب مضاف ہے کیونکہ ہبہ پورا ہونے کا حکم اسی وقت حاصل ہوگا کہ جب مریض مذکور مرجاوے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مریض مذکور پر قرضہ مستغرق ہو کہ اسکے تمام مال کو محیط ہو تو یہ ہبہ باطل ہو جاتا ہے اور بر تقدیریکہ قرضہ نہو

Marfat.com

تو بھی اس ہبہ کا اعتبار صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے ف۔ کیونکہ مریض کے مال سے سوائے ایک تہائی کے وارثوں کا حق متعلق ہوگیا پس زائد میں جب تک انکی اجازت نہو تب تک ہبہ تمام نہوگا پس معلوم ہوا کہ ہبہ کا حکم ابھی متوقف ہے اور بعد موت کے معلوم ہوگیا اور اس وقت میں عورت مذکورہ اسکی وارثہ وزوجہ ہے اور وارثہ یعنی وصیت تو زوجہ کے واسطے جائز نہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ **قال وان اقر المریض لابنہ بدین وابنہ نصرانی او وہب لہ او اوصی لہ فاسلم الابن قبل موتہ بطل ذلک کلہ۔** اگر مریض مرض الموت نے جو مسلمان ہے اپنے پسر کے واسطے جو نصرانی ہے کسی قدر قرضہ کا اقرار کیا یا کچھ وصیت کی یا اسکو کچھ ہبہ کیا پھر اسکی موت سے پہلے بیٹا مسلمان ہوگیا تو یہ سب باطل ہوگیا ف۔ یعنی اقرار یا ہبہ یا وصیت کچھ ہو باطل ہوگیا۔ **اما الہبۃ والوصیۃ فلما قلنا انہ وارث عند الموت وہما ایجابان عندہ او بعدہ۔** ہبہ و وصیت کا باطل ہونا بدلیل مذکورہ بالا ہے کہ پسر مذکور بروقت موت موصی کے وارث ہے حالانکہ ہبہ و وصیت کا ایجاب ہونا بوقت موت یا بعد موت ہوتا ہے ف۔ کیونکہ وصیت تو ظاہر ہے کہ بوقت موت کے ایجاب ہے حالانکہ اسوقت بیٹا بوجہ مسلمان ہونے کے وارث ہوگیا ہے اور ہبہ کا تمام ہونا بعد موت کے ظاہر ہوگا بنا بر اس تقریر کے جو اوپر مذکور ہوئی تو جس وقت وصیت یا ہبہ کا ایجاب ہوگا اسوقت پسر مذکور وارث ہوگیا ہے پس وہ میراث پاویگا اور ہبہ و وصیت باطل ہے۔ باقی رہا اقرار کیونکر باطل ہوا تو فرمایا کہ۔ **والاقرار وان کان ملزما بنفسہ ولکن سبب الارث وہو البنوۃ قائم وقت الاقرار فیعتبر فی ایراث تہمۃ الاختیار۔** اقرار اگرچہ بذات خود ملزم ہے یعنی جو اقرار کیا اسکو لازم کرنے والا ہوتا ہے لیکن فرزندی جو وارث ہونے کا سبب ہے وہ اقرار کے وقت بھی موجود تھی (اگرچہ فرزند مذکور اسوقت بوجہ کفر کے میراث کے قابل نہ تھا) تو یہی سبب اس تہمت کے واسطے معتبر ہوگا کہ اسنے بعض فرزند کو دوسروں پر ترجیح دی ف۔ بلکہ کفر کے ساتھ زیادہ تر یہ تہمت موثر ہے کیونکہ تعلق فرزندی سے اسنے کچھ مال دینا چاہا جب یہ جانا کہ وہ بوجہ بدلے کفر کے وارث نہوگا۔ پھر جب وارث ہوگیا تو جس اقرار میں تہمت ہے وہ باطل ہوگیا۔ اور یہ صرف اس مقام پر اسوجہ سے تہمت ہوا کہ پسر مذکور بروقت اقرار کے بھی پسر تھا۔ **بخلاف ما تقدم۔** بخلاف مسئلہ سابق کے ف۔ جبکہ مریض نے ایک عورت کے واسطے اقرار کیا پھر اسکو زوجہ بنایا کہ وہاں اسکے وارثہ ہوجانے کے باوجود اقرار مذکور صحیح رہا اور تہمت معتبر نہوئی۔ **لان سبب الارث الزوجیۃ وہی طارئۃ۔** اسواسطے کہ وارث ہوجانے کا سبب اس عورت کا زوجہ ہوجانا حالانکہ زوجہ ہونا بعد کو طاری ہوا ہے ف۔ اور وقت اقرار کے یہ امر موجود نہیں تھا تو اسمیں کوئی تہمت نہیں ہے اور اگر وجہ تہمت موجود ہو تو وہاں بھی اقرار باطل ہے۔ **حتی لو کانت الزوجیۃ قائمۃ وقت الاقرار وہی نصرانیۃ ثم اسلمت قبل موتہ لا یصح الاقرار لقیام السبب حال صدورہ۔** حتیٰ کہ اگر اقرار کے وقت زوجہ ہونا موجود ہو حالانکہ یہ زوجہ نصرانیہ ہے جو وارثہ نہیں ہوسکتی ہے) پھر عورت مذکورہ اسکی موت سے پہلے مسلمان ہوگئی تو اقرار مذکور صحیح نہوگا کیونکہ صدور اقرار کے وقت سبب موجود تھا ف۔ کہ یہ عورت اسکی نصرانیہ زوجہ تھی اور محض اجنبیہ نہیں تھی۔ **وکذا لو کان الابن عبدا او مکاتبا فاعتق لما ذکرنا۔** اور اسی طرح اگر پسر مذکور غلام یا مکاتب ہو پس وہ آزاد کردیا گیا تو اسکے حق میں بھی بدلیل مذکورہ بالا اقرار و وصیت و ہبہ باطل ہے ف۔ صورت یہ کہ زید نے بکر کی باندی سے نکاح کیا تھا اور نکاح میں اولاد آزاد ہونے کی شرط نہیں تھی پس ایک بیٹا پیدا ہوا جو بکر کا غلام ہوا پھر زید نے اس پسر کے واسطے دو ہزار درم کا اقرار کیا پھر زید کی موت سے پہلے بکر نے اس غلام کو آزاد کردیا یا بکر نے اسکو کسی قدر مال پر مکاتب کیا تھا اور وہ ادا کرکے آزاد ہوگیا یا بکر نے ثواب کی نیت سے آزاد کردیا پھر زید مرا تو اقرار مذکور باطل ہوگیا کیونکہ اقرار مذکور کا سبب

Marfat.com

یعنے تعلق فرزندی بروقت اقرار مذکور کے موجود تھا تو اسمین تہمت ہی کہ شاید بیٹے دوسرے وارثون پر اسکو ایک طرح کی ترجیح دیہی لیکن مخفی نہین کہ اس فرزند کے حق مین نسبت فرزندی اگرچہ اقرار مذکور کے وقت موجود ہی لیکن جب وہ غلام ہی تو جو کچھ اقرار کیا وہ اس غلام کی ملک نہین ہو سکتا بلکہ غلام مذکور مع اس مال کے اپنے مولی کی ملک ہوگا پھر تہمت کی کیا وجہ ہوگی اسی واسطے کتاب الاصل مین تفصیل ہی اگرچہ غلام مذکور مکاتب ہو چنانچہ لکھا۔ وذکر فی کتاب الاقرار ان لم یکن علیہ دین یصح لانہ اقر لمولاہ وہو اجنبی وان کان علیہ دین لا یصح لانہ اقرار لہ وہو ابنہ۔ اور مبسوط کی کتاب الاقرار مین مذکور ہی کہ اگر اس فرزند غلام پر قرضہ نہو یعنے مثلاً یہ محض غلام ہو یا مولی نے اسکو مکاتب کیا اور وہ قرضدار نہین ہوا ہی تو باپ کا اقرار اسکے حق مین صحیح ہوگا (اگرچہ وہ قبل موت زید کے آزاد ہو جاوے) اسواسطے کہ اقرار مذکور اسکے مولی کے واسطے ہوا اور مولی محض اجنبی شخص ہی اور اگر وقت اقرار کے غلام مکاتب مذکور پر قرضہ ہو تو اقرار صحیح نہین ہی اسواسطے کہ یہ اقرار اسی قرضدار مکاتب کے واسطے ہوگا حالانکہ وہ اسکا بیٹا ہی ف بس یہ تفصیل تو اقرار کی صورت مین ہی۔ رہی وصیت وہبہ۔ والوصیۃ باطلۃ لما ذکرنا ان المعتبر فیہا وقت الموت اور وصیت اسوجہ سے اس غلام فرزند کے حق مین باطل ہوئی کہ ہمنے اوپر بیان کیا کہ وصیت کے بارہ مین موت کا وقت معتبر ہی ف کیونکہ وصیت تو وقت موت کی ایجاب ہی حالانکہ موت کے وقت وہ آزاد ہی اور وارث ہی بس وارث کے حق مین وصیت باطل ہی۔ واما الہبۃ۔ رہا ہبہ تو اسکے بارہ مین دو روایتین مختلف ہین۔ فیروی انہا تصح لانہا تملیک فی الحال وہو رقیق۔ پس روایت کیا جاتا ہی کہ اس فرزند غلام کے حق مین ہبہ صحیح ہی اسواسطے کہ ہبہ تو فی الحال مالک کرنے کا نام ہی اور فی الحال وہ غلام ہی ف تو کوئی وجہ عدم جواز کی نہین ہی۔ لیکن یہ روایت ضعیف ہی۔ وفی عامۃ الروایات ہی فی مرض الموت بمنزلۃ الوصیۃ فلا تصح۔ اور عامۂ روایات مین مرض الموت مین جو ہبہ ہو بمنزلۂ وصیت ہوتا ہی تو ہبہ بھی صحیح نہین ہی ف تو گویا اسنے وقت موت کے ہبہ کیا حالانکہ اسوقت وہ وارث ہی بلکہ حکم ہبہ کا تقرر بوقت موت ہوتا ہی کیا نہین دیکھتے کہ اگر مریض پر قرضہ مستغرق ہو تو ہبہ مذکور باطل ہو جاتا ہی اور اگر قرضہ مذکور نہو تو تہائی سے معتبر ہوتا ہی چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا۔ اور اسی سے یہان مسائل کا استخراج ہوگا کہ اگر موافق روایت ضعیفہ کے ہبہ صحیح ہو تو دیکھا جائیگا کہ جو کچھ ہبہ کیا ہی اگر بقدر تہائی ترکہ کے یا کم ہو تو نافذ ہوگا اور تہائی سے زائد بوجہ حق وارثان کے مسترد ہوگا۔ یہ اسوقت کہ میت پر قرضہ مستغرق نہو ورنہ کل مسترد ہوگا۔ فافہم۔ پھر معلوم ہوا کہ اصل یہ ہی کہ مرض الموت مین جو ہبہ واقع ہو وہ بمنزلۂ وصیت ہی۔ قال والمقعد والمفلوج والاشل والمسلول اذا تطاول ذلک ولم یخف منہ الموت فہبتہ من جمیع المال لانہ اذا تقادم العہد صار طبعا من طباعہ ولہذا لا یشتغل بالتداوی۔ مقعد جو شخص اٹھ نہین سکتا اور مفلوج جسکو فالج نے مارا ہی اور اشل جو شل ہوگیا ہو اور مسلول جو مرض سل یعنے زخم الریہ یعنی پھیپھڑے مین گرفتار ہو (اور غالبا جب دایان پھیپھڑا ماؤف ہو تو مدت تک زندہ رہتا ہی) غرضکہ ان امراض کے مریض نے ہبہ کیا تو اسمین دو صورتین ہین) اگر اسکو تطاول ہوا یعنے زمانہ دراز ہو گیا حتی کہ اس سے مرجانے کا خوف فی الحال نہین رہا تو اسکا ہبہ پورے مال سے معتبر ہی (گویا تندرست نے ہبہ کیا تو پورے مال ترکہ سے ہبہ نافذ کیا جائیگا) اسواسطے کہ جب زمانہ دراز ہوا تو یہ مرض منجملہ اسکی طبائع کے ایک طبیعت ہو گیا یعنی گویا اسکی طبیعت ہی اس حالت پر مجبول ہوئی ہی اسی وجہ سے وہ دوا کرنے مین مشغول نہین ہوتا ہی ف اگر کہا جاوے کہ اس مرض کا کالعدم ہونا فقط زمانہ کی درازی سے ہی ورنہ نہایت نادر ہی کہ اچھا ہو جاوے جواب یہ کہ ہان وہ درازی کی وجہ سے بمنزلہ تندرستان کے اپنے تصرفات مین قرار دیا گیا۔ وتوضیح صاحب فراش

بعد ذلک فہو کمرض حادث۔ اور اگر وہ بعد اس ہبہ کے کسی وقت بستر سے لگ گیا تو جدید مرض کے مانند سمجھا جائیگا ف۔ کہ بعد ہبہ وغیرہ تصرفات کے اب اسکو مرض جدید لاحق ہوا جس سے مرجائیگا تو اسکی ہبہ وغیرہ مین کچھ خلل نہوگا۔ یہ اسوقت کہ ان امراض سے روز مرہ دل ہو اپنی زمانہ دراز ہوگیا۔ وان وہب حین اصابہ ذلک ومات من ایامہ فہو من الثلث اذا صار صاحب فراش لانہ یخاف منہ الموت ولہذا یتداوی فیکون مرض الموت واللہ تعالی اعلم۔ اور اگر اسنے اس مرض کنجیہ وفالج وغیرہ کے لاحق ہونے کے وقت ہبہ کیا اور انھین ایام مین مرگیا (یعنی زمانہ دراز نہین ہوا) تو تہائی سے اسکا اعتبار ہوگا بشرطیکہ وہ بستر سے لگ گیا یہان تک کہ مرگیا ہو اسواسطے کہ مرض ایسا ہوا کہ جس سے موت کا خوف ہے اسی وجہ سے وہ دوا کرنے مین مشغول ہوتا ہے تو یہ مرض الموت کے افراد مین سے ہے واللہ تعالی اعلم۔

باب العتق فی مرض الموت

یہ باب مرض الموت مین آزاد کرنے کے بیان مین ہے۔

قال ومن اعتق فی مرضہ عبدا او باع وحابی او وہب فذلک کلہ جائز (وصیۃ) وہو معتبر من الثلث۔ اگر ایک شخص اپنے مرض الموت مین اپنا غلام آزاد کیا یا کچھ مال فروخت کیا جسمین محابات کی یعنی قیمت سے کم پر فروخت کیا یا کسی کو کچھ ہبہ کیا تو یہ سب جائز ہے اور بعض نسخ قدوری مین لکھا کہ یہ سب وصیت ہے اور اسکا اعتبار تہائی ترکہ سے ہوگا (کل مال سے نہوگا) ویضرب بہ مع اصحاب الوصایا۔ اور اسکو صاحبان وصیت کے ساتھ شریک کیا جائیگا ف۔ یعنی مثلاً غلام کو آزاد کیا تو دیکھا جاوے کہ غلام مذکور اسکی تہائی ترکہ سے نکلتا ہے یا نہین پس اگر وہ تہائی سے نکل آیا تو آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ مریض نے کسی دوسرے کے واسطے وصیت نکی ہو اور اگر اسنے زید کے واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی تو تہائی مین غلام مذکور زید کے ساتھ مساوی ہے حتی کہ نصف غلام آزاد ہوگا اور نصف کے واسطے سعایت کرکے وارثون کو ادا کرے اور زید نصف یعنی چھٹا حصہ پاویگا۔ اسی طرح اگر مال عین کسی مشتری کے ہاتھ سو درم کو بیچا حالانکہ اسکی قیمت چار سو درم ہے تو تین سو درم مشتری کے واسطے بمنزلہ وصیت ہین جو تہائی ترکہ سے بصورت مذکورہ معتبر ہونگے۔ اسی طرح اگر زید کو مریض نے مثلاً ایک غلام ہبہ کیا تو یہ تہائی ترکہ سے وصیت نافذ ہوگی اور اسمین بھی صورت مذکورہ کے موافق لحاظ کیا جائیگا۔ اور عتق و بیع و ہبہ سب جائز ہین۔ وفی بعض النسخ فہو وصیۃ مکان قولہ جائز۔ اور بعض نسخون مین بجاے جائز کے لکھا کہ یہ سب وصیت ہے ف۔ یعنی غلام کے حق مین آزادی کو یا اسکے حق مین رقبہ کی وصیت ہے اور مشتری کے حق مین بقدر محابات کے اور موہوب لہ کے حق مین عین ہبہ بمنزلہ وصیت ہے۔ والمراد الاعتبار من الثلث والضرب مع اصحاب الوصایا لاحقیقۃ الوصیۃ لانہا ایجاب بعد الموت وہذا منجز غیر مضاف۔ اور وصیت کہنے سے مراد یہ کہ ایک تو یہ تہائی سے معتبر ہوگا اور یہ شخص بھی دیگر صاحبان وصیت کے ساتھ شریک کر دیا جائیگا اور یہ مراد نہین کہ عتق و محابات و ہبہ درحقیقت وصیات ہین کیونکہ وصیت حقیقی تو بعد موت کے ایجاب ہوتی ہے حالانکہ عتق و بیع و ہبہ بالفعل تصرفات ہین نہ کہ بعد موت کے جانب مضاف ہین ف۔ تو حقیقی وصیت نہین ہین بلکہ حکم مین بمنزلہ وصیت ہین۔ پھر مریض کے وصیات کا عتبار مثل تندرستون کے کل مال سے نہین ہوتا ہے بلکہ تہائی سے ہوتا ہے۔ کیونکہ تندرست کے مال سے ترکسی کا حق متعلق نہین ہوتا ہے۔ والاعتبار من الثلث لتعلق حق الورثۃ۔ اور مریض کی صورت مین تہائی سے اعتبار ہونا اس وجہ سے کہ

اسکے مال سے وارثون کا حق متعلق ہوچکا ہے ف۔ یا بلکہ حالت مرض الموت مین یہ تصرفات معنی وصیت مین کہ تہائی
ترکہ سے انکا نفاذ ہوگا اگر وارثون نے زائد مین اجازت نہ دی)۔ **وکذلک ما ابتدأ المریض ایجابہ علی نفسہ**
کالضمان والکفالۃ فی حکم الوصیۃ۔ اور اسی طرح ہر تصرف جو مریض نے اپنے اوپر لازم کیا یا جب پیدا کر لیا مانند
ضمانت وکفالت کے وہ بھی وصیت کے حکم مین ہے ف۔ کہ وہ تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا چنانچہ اگر مریض نے زید کی طرف
سے بکر کے واسطے ہزار درم کی کفالت یا ضمانت کر لی تو بعد موت کے کل ترکہ سے یہ درم نہین لئے جاوینگے بلکہ فقط تہائی
ترکہ سے اعتبار ہے۔ **لانہ یتہم فیہ کالہبۃ**۔ اسواسطے کہ مریض مذکور اسکو اپنے اوپر لازم کرنے مین مانند ہبہ کے متہم ہے
ف۔ تو کل ترکہ پر یہ قرضہ مقدم نہوگا بلکہ میت کے واسطے جو تہائی مال دیا گیا ہے اسمین اسکا تصرف معتبر سمجھا جائیگا
حتی کہ اگر اسکا تہائی مال مثلاً ہزار درم یا زیادہ ہو تو مکفول لہ کو یہ سب کل وصول ہوگا جبکہ مریض نے کوئی وصیت نہ کی
ہو ورنہ موصی لہ کے ساتھ شریک ہوگا علی ما قیل اور اگر تہائی صرف سو درم یا کم وبیش ہوان تو مکفول لہ اسی مقدار کا مستحق
ہے۔ **وکل ما اوجبہ بعد الموت فہو من الثلث وان اوجبہ فی حال صحتہ اعتبارا بحال الاضافۃ دون**
حال العقد۔ اور آدمی نے جو امر کہ اپنی موت کے بعد واجب کیا ہے تو اسکا اعتبار تہائی مال سے ہے اگرچہ اس شخص نے
اپنی تندرستی کی حالت مین واجب کیا ہو اسواسطے کہ حالت عقد معتبر نہین بلکہ حالت اضافت کا اعتبار ہے ف۔ اور
اضافت بعد موت ہے چنانچہ اسوقت وہ صرف تہائی کا مالک ہے تو اصل اعتبار صرف تہائی سے ہے اور اگر وارث لوگ کل کی
اجازت دیدین تو یہ وارثون کی طرف سے احسان ہے۔ غرضکہ حالت اضافت معتبر ہے اگرچہ حالت عقد مین وہ تندرست ہو
یہ سب ایسے تصرف مین ہے جو نافذ نہین کیا۔ **وما نفذہ من التصرف فالمعتبر فیہ حالۃ العقد**۔ اور جو دیکھنے جو تصرف
نافذ کر دیا یعنی بالفعل پورا کر دیا اور اسکو بعد موت پر نہین رکھا تو اسمین حالت عقد معتبر ہے یعنی اس عقد کے وقت اسکی
حالت دیکھی جاوے کہ وہ تندرست ہے یا مریض ہے۔ **فان کان صحیحا فہو من جمیع المال وان کان مریضا**
فمن الثلث۔ پس اگر تندرست ہو تو اسکا یہ تصرف اسکے کل مال سے معتبر ہوگا اگرچہ اسکے بعد مریض ہوکر مر جاوے)
اور اگر تصرف کی حالت مین مریض ہو کہ جس سے مر گیا بدون تطویل و امتداد زمانہ کے تو اسکا اعتبار اسکی تہائی مال سے
ہوگا ف۔ پس اگر تہائی سے یہ تصرف برآمد ہوتا ہو مثلاً غلام آزاد کیا یا محابات کی یا ہبہ کیا پس یہ تہائی سے برآمد ہوا
تو نافذ ہوچکا اور اگر تہائی سے برآمد نہو تو تہائی سے جسقدر زائد ہے وہ وارثون کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ اسکے
مال سے وارثون کا حق متعلق ہے۔ یہ سب اس مرض مین کہ جس سے وہ بستر سے لگ کر مر گیا ہو یعنی مرض الموت کا
مرض ہو۔ اور شامی مین نقل کیا کہ بستر سے لگ جانا یہ کہ نماز بیٹھے جائز ہو۔ اور امتداد کا زمانہ ایک سال ہے کما فی المجتبی
اور کتاب النکاح مین فی الجملہ گزرا اور جامع الرموز مین ذخیرہ سے نقل کیا کہ قول مختار یہ کہ جس مرض سے غالبا موت ہو
اگرچہ بستر سے نہ لگے وہ مرض الموت ہے۔ انتہی۔ اقول تقیید چاہیے کہ سال بھر تک زندہ نہ رہے۔ م۔ تجرید البزازیہ مین
ہے کہ جو اپنے حوائج ذاتی کے واسطے نہ نکلے۔ انتہی۔ اور عالمگیریہ مین اقوال دیگر بھی مذکور ہین اور اظہر یہ کہ غالبا موت
ہو اور سال نہ گزرے۔ **وکل مرض صح منہ فہو کحال الصحۃ لان بالبرء تبین انہ لا حق لاحد فی مالہ**۔ اور ہر مرض
جس سے آرام ہو جاوے تو یہ مرض بمنزلہ صحت ہے یعنی حکم تصرفات مین بمنزلہ صحیح ہے اسواسطے کہ تندرست ہو جانے
سے ظاہر ہوا کہ اسکے مال مین کسی کا حق متعلق نہین تھا ف۔ پھر واضح ہو کہ تصرف مریض سے وہ تصرف مراد ہے جو
انشاء ہو یعنی فی الحال اسکا ایجاد ہوا اور اسمین تبرع کے معنی بھی ہون حتی کہ اگر اخبار ہو جیسے اقرار قرضہ وغیرہ یا اسمین تبرع
نہو جیسے نکاح کا دین مہر ہوتا ہے تو یہ کل مال سے معتبر ہوتا ہے اگرچہ قرضہ صحت ثابت بہ نسبت قرضہ اقراری کے مقدم ہے

Marfat.com

پھر: اصح ہو کہ صاحبان وصیت حقیقی و حکمی کا باہم حصہ دار ہونا اسوقت کہ تہائی میں قیمت کی گنجائش ہو یا کوئی تہائی سے زائد نہو یا وصایا مساوی درجہ پر ہوں۔ قال وان حابی ثم اعتق وضاق الثلث عنهما۔ اگر مریض نے پہلے ایک شخص کے ساتھ بیع میں محابات کی یعنی اپنا مال اسکے ہاتھ بہت کم قیمت کو بیچا یا اسکا مال قیمت سے بہت زائد قیمت کو خریدا پھر اپنا غلام آزاد کیا حالانکہ مریض کا تہائی ترکہ ان دونوں کی گنجائش نہیں رکھتا ہے ف۔ تو ایسی صورت میں کیا حصہ رسد اشتراک ہوگا یا ایک وصیت کو دوسرے پر تقدیم ہوگی پس اسمیں امام و صاحبین کا اختلاف ہے کہ۔ فالمحاباة اولی عند ابی حنیفہ رح وان اعتق ثم حابی فهما سواء۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک محابات اولی ہے درصورتیکہ محابات اول ہو اور اگر سنے اول اپنا غلام آزاد کیا پھر کسی کے ساتھ محابات کی تو اس صورت میں محابات و عتق دونوں برابر ہیں ف۔ حتی کہ دونوں کو حصہ رسد شریک کیا جائیگا۔ وقالا العتق اولی فی المسألتین۔ اور صاحبین رح نے فرمایا کہ دونوں مسئلوں میں عتق اولی ہے ف۔ اور یہی قول شافعی رح و احمد رح و اکثر علماء ہے ع۔ والاصل فیه ان الوصایا اذا لم یکن فیها ما جاوز الثلث فکل من اصحابها یضرب بجمیع وصیته فی الثلث لا یقدم البعض علی البعض الا العتق الموقع فی المرض والعتق المعلق بموت الموصی کالتدبیر الصحیح والمحاباة فی البیع اذا وقعت فی المرض۔ قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ جب وصیتوں میں ایسی وصیت نہو جو کہ تہائی سے متجاوز ہو تو صاحبان وصیت میں سے ہر ایک اپنی پوری وصیت کے ساتھ اس موصی کی تہائی میں حصہ دار لگایا جائیگا ف۔ مثلاً تہائی مال میت چار ہزار درم ہے اور زید کے واسطے ایک ہزار کی اور بکر کے واسطے دو ہزار کی اور خالد کے واسطے تین ہزار کی اور شعیب کے واسطے دو ہزار کی وصیت ہے تو جملہ وصیتیں آٹھ ہزار درم ہیں خواہ حقیقی ہوں یا بطور دیگر ہوں اور انمیں سے کوئی وصیت ایسی نہیں کہ تہائی سے زائد ہو تو جملہ اصحاب وصیت کو اپنی پوری وصیت کے حساب سے شریک کیا جاوے چنانچہ اس صورت مذکورہ میں ہر ایک کو اپنی مقدار سے نصف ملیگا م۔ خلاصہ یہ کہ بعض اہل وصیت کو بعض دیگر پر مقدم نہیں کیا جائیگا سوائے تین صورتوں کے ایک یہ کہ مرض کی حالت میں عتق واقع کیا ہو دوم وہ عتق کہ موصی کی موت پر معلق ہو۔ جیسے بطور صحیح مدبر کیا ہو۔ سوم مرض کی حالت میں بیع میں محابات کی ہو ف۔ کہ یہ البتہ مقدم ہیں پس سوائے ان تین مسئلوں کے یعنی دو عتق و ایک محابات کے خواہ تہائی سے کم ہوں یا نہوں تو وصیتیں اگر ایسی ہوں کہ کوئی تہائی سے متجاوز نہیں ہے تو انمیں ہر ایک اپنی پوری مقدار سے حصہ دار لگایا جائیگا اور کسی کو دوسرے پر تقدیم نہوگی۔ لان الوصایا قد تساوت والتساوی فی سبب الاستحقاق یوجب التساوی فی نفس الاستحقاق۔ اس دلیل سے کہ وصیتیں برابر ہیں (اور وصیت ہی استحقاق کا سبب ہی) اور استحقاق کے سبب میں برابر ہونا موجب ہے کہ نفس استحقاق میں مساوات ہو ف۔ پس سبب استحقاق میں مساوی ہیں تو ہر ایک اپنی پوری مقدار کے حساب سے حصہ دار ہوگا چنانچہ مثال مفروضہ میں سب کا مجموعہ آٹھ ہزار درم ہوا حالانکہ تہائی ترکہ صرف چار ہزار درم ہے تو ہر ایک کی مقدار حق میں سے نصف مقدار پہونچیگی اور یہ نہیں ہوگا کہ انمیں سے کسی کو اسکا پورا حق مقدم کرکے دیدیا جاوے اسی طرح بعض کو بعض پر مقدم کیا جاوے بلکہ سب کو برابر کرکے حساب حصہ رسد کر دیا جائیگا۔ ہاں تین صورتیں مستثنی ہیں یعنے دو عتق و ایک محابات تو انمیں سے عتق کو مقدم کیا جاتا ہے۔ وانما قدم العتق الذی ذکرناه آنفا لانه اقوی فانه لا یلحقه الفسخ من جهة الموصی وغیره یلحقه۔ اور یہ عتق جسکو ہمنے ابھی ذکر کیا ہے یعنے عتق بحالت مرض و عتق معلق بمرض تو یہ عتق اسی جہت سے مقدم کیا جاتا [illegible] بہ نسبت دیگر وصایا کے قوی ہے کیونکہ موصی کی جانب سے اسکو فسخ کر دینا لاحق نہیں ہو سکتا اور سوائے عتق

دیگر وصایا کو فسخ لاحق ہو سکتا ہے ف چنانچہ جب تندرست نے کسی غلام مملوک کو کہا کہ تو میری موت پر آزاد ہے تو وہ
اس قول سے رجوع نہیں کر سکتا بخلاف اسکے اگر کسی کے واسطے چھٹے حصہ مال کی وصیت کی تو اسکو اختیار ہے کہ اپنی وصیت
سے رجوع کر جاوے حتی کہ اگر وصیت سے منکر ہو جاوے تو بھی بنا بر فتوی متاخرین کے رجوع ہے کما فی الشامی وغیرہ
پس جبکہ عتق منجز یا معلق کو بہ نسبت دیگر وصایا کے جو فسخ ہو سکتے ہیں اقوی پایا تو تہائی میں سے پہلے اسکو نافذ
کیا جائیگا۔ اچھا محابات کا حال بیان کرنا چاہیے تو فرمایا۔ **وكذلك المحاباة لا يلحقه الفسخ من جهة الموصي**
اور اسی طرح محابات ایسی چیز ہے کہ موصی کی جانب سے اسکو فسخ لاحق نہیں ہو سکتا ہے ف کیونکہ جب بیع یعنے
خرید یا فروخت کسی دامون پر لازم ہو گئی تو اب وہ فسخ نہیں کر سکتا اور بطلان بوجہ حق ورثہ ہے نہ از جانب موصی پس
معلوم ہوا کہ محابات بھی عتق کی مساوی ہے۔ تو محابات کو بھی عتق کی طرح قابل فسخ وصیتوں پر بالاتفاق مقدم کیا جائیگا
واذا قدم ذلك فما بقي من الثلث بعد ذلك يستوي فيه من سواهما من اهل الوصايا ولا يقدم البعض
على البعض۔ اور جب عتق ومحابات کو مقدم کر دیا گیا یعنی میت کی تہائی میں سے ان دونوں کو پہلے نافذ کر دیا گیا اور
دیگر وصیتیں بھی ہیں تو بعد اسکے تہائی میں سے جو کچھ باقی رہا اسمیں سوائے ان دونوں کے باقی صاحبان وصیت برابر
کے شریک ہونگے یعنی ہر ایک اپنی وصیت کے حساب سے مساوی مستحق ہے یعنی بعض کو بعض پر تقدیم نہیں کیجائیگی ف
پھر اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ عتق ومحابات میں سے کسکو مقدم کیا جاوے پس صاحبین کے نزدیک
عتق بہر حال مقدم ہے اور امام رح کے نزدیک اگر اول عتق ہے تو عتق ومحابات برابر ہیں اور اگر محابات اول واقع ہوئی
تو وہی مقدم ہے۔ **لهما في الخلافية ان العتق اقوى لانه لا يلحقه الفسخ**۔ اور صاحبین کی دلیل مسئلہ اختلافی
میں یہ ہے کہ عتق بہ نسبت محابات کے زیادہ قوی ہے اسواسطے کہ عتق کو فسخ لاحق نہیں ہو سکتا ف یعنی موصی
کی جانب سے عتق فسخ نہیں ہو سکتا اور غلام کی جانب سے بھی فسخ نہیں ہو سکتا۔ **والمحاباة يلحقه**۔ اور محابات کو
فسخ لاحق ہو سکتا ہے ف یعنی موصی کی جانب سے اگر فسخ ممکن نہیں تو مشتری کی جانب سے فسخ ممکن ہے اسطرح
کہ مثلاً مریض نے چار ہزار درم کی چیز بعوض ہزار درم کے فروخت کی اور اسکا کچھ مال دیگر نہیں ہے اور وارثوں نے
اجازت نہ دی تو مشتری سے کہا جاویگا کہ صرف میت کی تہائی تک محابات لیگی اور باقی قیمت اسکے وارثوں کے واسطے
پوری کرے ورنہ بیع فسخ کرے پس مشتری چاہے فسخ کر دے تو معلوم ہوا کہ محابات ایسی چیز ہے کہ اسکو فسخ لاحق ہو سکتا ہے
اور عتق کو کسی طرح فسخ لاحق نہیں ہو سکتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب محابات بہ نسبت عتق کے پہلے واقع ہوئی تو
محابات کو ذکر لفظی کی وجہ سے تقدیم ہو۔ جواب یہ کہ اعتبار تو حقیقی معنی کا ہوتا ہے۔ **ولا معتبر بالتقديم في الذكر**
لانه لا يوجب التقدم في الثبوت۔ اور ذکر میں تقدم کرنے کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ زبانی الفاظ سے محابات
کا مقدم واقع ہونا قوت میں مقدم ہو جانے کو واجب نہیں کرتا ہے ف اسواسطے کہ یہ قوت تو معنوی چیز ہے کہ
اسمیں زبانی ذکر کو کچھ دخل نہیں ہے۔ بالجملہ صاحبین نے عتق ومحابات میں قوت کا اعتبار موافق اصل مذکورہ کے
بلحاظ قابل فسخ ہوتے یا نہونے کے رکھا جیسے دیگر وصیتوں سے عتق کو ترجیح اسی وجہ سے دی گئی ہے۔ **وله ان**
المحاباة اقوى۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ محابات بہ نسبت عتق کے زیادہ قوی ہے ف نہ بلحاظ قابل
فسخ وعدم فسخ کے بلکہ بلحاظ عقد معاوضہ وعقد تبرع کے۔ **لانها تثبت في ضمن عقد المعاوضة فكان تبرعا**
بمعناه لا بصيغته والاعتاق تبرع صيغة ومعنى۔ اسواسطے کہ محابات ایسی وصیت ہے جو عقد معاوضہ کے ضمن
میں ثبوت ہوئی ہے تو لفظی صیغہ کی راہ سے یہ محابات کچھ تبرع نہیں بلکہ معنی کی راہ سے تبرع ہے ف کیونکہ دار ہونا

کے تعلق حق کی وجہ سے صرف میت کے مال میں محابات بطور وصیت ٹھہرائی گئی ہے-م- رہا آنا ذکر تو وہ لفظ و معنی دونوں طرح سے تبرع ہی ف۔ تو بنظر لفظ وصیۃ کے یعنی بنظر ظاہری صورت کے محابات کو اعتاق پر قوت ہے- فاذا وجدت المحاباة اولاً دفع الاضعف - پس جس صورت میں محابات پہلے واقع ہوئی یعنی واقع ہونے میں عقد محابات بہ نسبت اعتاق کے پہلے ہوا تو محابات نے اپنے سے کمزور یعنی اعتاق کو دفع کیا ف۔ پس محابات کو نافذ کرنا تہائی مال سے مقدم کیا جائیگا اور اعتاق اسکا مزاحم نہوگا- واذا وجد العتق اولاً وثبت وهو لا يحتمل الدفع كان من ضرورته المزاحمة - اور جب پہلے اعتاق واقع ہوا اور جم گیا اور وہ فسخ ہونے کے قابل نہیں ہے تو اسکی ضروریات میں سے مزاحمت ہے ف۔ کیونکہ عتق جما ہوا ہے اور محابات چاہتی ہے کہ میں مقدم ہوں حالانکہ عتق ٹل نہیں سکتا تو ضرور ظاہر ہے کہ دونوں میں مزاحمت ہوگی پس ہمنے کہا کہ دونوں مساوی ہیں حتی کہ تہائی میں سے دونوں کو برحصہ بقدر اپنی اپنی مقدار کے حساب کیا جاوے- اور مترجم کے نزدیک امام ابوحنیفہ رح کی تقریر دلیل میں اس لفظی فرق کو چھوڑ کر اسطرح تقریر کرنا اولے ہے کہ مریض نے جس شخص کے ساتھ محابات کی وہ عقد معاملہ کے ضمن میں ہے یعنے عقد بیع کے ضمن میں ہے اور یہ عقد بحکم شرعی لازم ہوتا ہے تو میت کے حق میں یہ معاملہ بطور شرعی لازم ہے اور قدر محابات بوجہ مزاحمت حق ورثہ کے جو بحکم الٰہی عز و جل ہے توڑ دی گئی حتی کہ میراث ورثہ کو مقدم کیا گیا اور میت کا فعل منسوخ ہوا لیکن وہ بطور وصیت کے اسکی تہائی سے اگر ممکن ہے تو ادا کیا جاوے کیونکہ میت اپنے فعل میں ماخوذ ہے پس چونکہ یہ مواخذہ بحکم معاملہ شرعی ہے جس سے ایک بندہ کا حق متعلق ہے کیونکہ بیع لازم ہو چکی تھی تو میت کو اسکے مواخذہ سے بری کرنا بہ نسبت اعتاق کے مقدم ہے کیونکہ اعتاق اسکی طرف سے بدون حق غلام کے ایک فعل خیر ہے حتی کہ اگر وہ کچھ بھی آزاد نکرتا تو ماخوذ نہوتا بخلاف حق بیع کے کہ وہ حق لازم ہے لہذا بنظر مذکورہ بالا محابات کو مقدم کیا جائیگا مگر جبکہ آزاد کرنے سے غلام کا حق مقدم ہو جاوے پھر محابات واقع ہو تو اب غلام کا حق بھی بندہ کا حق ہے تو دونوں مزاحم ہوئے- فافہم فانہ دقیق واللہ تعالےٰ اعلم-م- وعلى هذا قال ابوحنيفة رح اذا حابى ثم اعتق ثم حابى قسم الثلث بين المحاباتين نصفين لتساويهما ثم ما اصاب المحاباة الاخيرة قسم بينها وبين العتق لان العتق مقدم عليها فيستويان - اور اسی بنا پر امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ اگر اسنے پہلے محابات کی پھر آزاد کیا پھر محابات کی (حتی کہ اعتاق بہ نسبت محابات اول کے پیچھے ہے اور بہ نسبت محابات دوم کے پہلے ہے) تو اسطرح کیا جاوے کہ میت کا تہائی مال اسکے دونوں محاباتوں کے درمیان نصفا نصف کیا جاوے کیونکہ دونوں محابات اپنی ذات میں برابر ہیں پھر دوسری محابات کے پرتے میں جو نصف آیا وہ اس محابات و عتق کے درمیان تقسیم کیا جاوے اسواسطے کہ عتق بہ نسبت محابات دوم کے مقدم ہے تو محابات دوم و عتق دونوں برابر ہوگئے- ولو اعتق ثم حابى ثم اعتق قسم الثلث بين العتق الاول والمحاباة وما اصاب العتق قسم بينه وبين العتق الثاني - اور اگر اسنے اعتاق کیا پھر محابات کی پھر اعتاق کیا تو اسکی تہائی کو عتق اول اور محابات کے درمیان تقسیم کیا جاوے پھر جو کچھ عتق کے پرتے میں پڑے وہ عتق اول و عتق دوم کے درمیان تقسیم کیا جاوے- ف۔ اسواسطے کہ عتق اول و محابات میں مزاحمت ہے تو انمیں مقاسمہ ہوگا اور عتق دوم کو محابات کے ساتھ مزاحمت نہیں کیونکہ محابات اس سے بذات خود مقدم ہے اور وجود میں بھی مقدم ہے لیکن عتق اول و عتق دوم البتہ مساوی ہیں لہذا جو کچھ عتق اول کے حصہ میں پڑا وہ ان دونوں میں بٹوارہ کیا جاوے کیونکہ میت کے واسطے دونوں کی خیرات سے ثواب جمیل حاصل ہوا اور حق آزادی میں دونوں مساوی ہیں- واللہ تعالےٰ اعلم-م- یہ سب امام ابوحنیفہ رح کے قیاس پر ہوگا- وعندهما العتق اولى بكل حال - اور صاحبین رح کے نزدیک عتق ہر حال اولی ہے ف۔ خواہ مقدم

Marfat.com

واقع ہو یا موخر ہو یا درمیان میں واقع ہو۔ اور مخفی نہیں کہ بنظر مصالح آخرت کے میت کے حق میں قول ابی حنیفہ رح اولیٰ ہے جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **قال ومن اوصی بان یعتق عنہ بہذہ المائۃ عبد فہلک منہا درہم لم یعتق عنہ بما بقی عند ابی حنیفۃ رح**۔ اور اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میری طرف سے ان سو درم کا ایک غلام خرید کر آزاد کیا جاوے پھر ان سو درم میں سے ایک درم تلف ہوگیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک باقی (۹۹) درم کے عوض اسکی طرف سے غلام نہیں آزاد کیا جائیگا ف۔ اور صاحبین کے نزدیک آزاد کیا جائیگا جیسے باقی سے حج کرایا جاتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رح نے عتق وحج میں فرق نکالا ہے۔ **وان کانت وصیتہ بحجۃ یحج عنہ بما بقی من حیث یبلغ**۔ اور اگر اسنے اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت کی ہو (اور کچھ مال تلف ہوگیا) تو جہان سے پہونچ سکے وہان سے اسکی طرف سے باقی مال سے حج کرایا جائیگا ف۔ بالاتفاق اگرچہ اسمین سے کچھ مال تلف ہوگیا ہے۔ **وان لم یہلک منہا وبقی شئی من الحجۃ یرد علی الورثۃ**۔ اور اگر اس مال میں سے کچھ تلف نہوا ہو لیکن پورے مال سے حج کرانے کے بعد کچھ باقی بچ رہا تو وہ موصی کے وارثون کو واپس دیا جائیگا ف۔ اسمین بھی اتفاق ہے۔ **وقالا یعتق عنہ بما بقی**۔ اور صاحبین نے وصیت اعتاق کے مسئلہ میں یہی کہا کہ میت کے مال میں سے باقی سے غلام آزاد کیا جائیگا۔ **لانہ وصیۃ بنوع قربۃ فیجب تنفیذہا ما امکن اعتبارا بالوصیۃ بالحج**۔ اس دلیل سے کہ اعتاق بھی ایک نوع تقرب کی وصیت ہے تو وصیت حج پر قیاس کرکے اسکو بھی جہان تک ممکن ہے نافذ کیا جائیگا ف۔ پس وصیت اعتاق بوجہ نوع تقرب کے صحیح وصیت ہے اور وجہ قیاس یہ کہ اعتاق وحج دونون ایک نوع تقرب کے وصیت ہونے میں مشترک ہین تو دونون کا حکم بھی بقیاس واحد ہے۔ **ولہ انہ وصیۃ بالعتق لعبد یشتری بمائۃ**۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وصیت اعتاق ایک وصیت ایسے غلام کے آزاد کرنے کی بابت ہے جو سو درم کو خریدا جاوے ف۔ اور غلامون میں باعتبار کمی بیشی قیمت کے تفاوت معلوم ہے تو اسنے سو درم کا قیمتی غلام آزاد کرنے کی وصیت کی حالانکہ یہان اب سو درم باقی نہیں رہے۔ **وتنفیذہا فیمن یشتری باقل منہ تنفیذ لغیر الموصی بہ وذلک لا یجوز**۔ اور جو غلام کہ اس سے کم قیمت کو خریدا گیا اس سے وصیت مذکورہ نافذ کرنا ایسی چیز کے ساتھ تنفیذ وصیت ہوگی جسکی اسنے وصیت نہیں کی حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے ف۔ کیونکہ جو شخص کہ وصیت میں تغیر کرے وہ گنہگار ہے تو گویا ایسا ہوا کہ اسنے عمدہ غلام فلان کے آزاد کرنے کی وصیت کی اور نافذ کرنے والے نے دوسرا گھٹیا غلام آزاد کیا اور یہ باطل ہے تو وہ بھی باطل ہے۔ اور یہ اعتاق میں اسطرح مخالفت ہوگی۔ **بخلاف الوصیۃ بالحج لانہا قربۃ محضۃ ہی حق اللہ تعالیٰ**۔ برخلاف وصیت حج کے کہ اسمین باقی مال سے نافذ کرنے میں مخالفت نہیں اسواسطے کہ حج محض قربت ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ہے ف۔ اسمین کسی غلام و بندہ کا حق نہیں ہے تو نافذ کرنے والے پر حج ہی کرانا مستحق ہے۔ **والمستحق لم یتبدل**۔ اور مستحق میں کچھ تبدیل نہیں ہوئی۔ **وصار کما اذا اوصی لرجل بمائۃ فہلک بعضہا یدفع الباقی الیہ**۔ اور وصیت حج کا مسئلہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے وصیت کی کہ فلان شخص کو سو درم دیئے جاوین پھر ان درمون میں سے کچھ تلف ہوگئے تو باقی اسکو دیدیے جاوینگے ف۔ کیونکہ کل دینا واجب تھا تو بعض بھی دینا واجب رہا اور کچھ تبدیل واقع نہیں ہوئی۔ **وقیل ہذہ المسألۃ بناء علی اصل آخر مختلف فیہ وہو ان العتق حق اللہ تعالیٰ عندہما حتی تقبل الشہادۃ علیہ من غیر دعوی فلم یتبدل المستحق وعندہ حق العبد حتی لا تقبل البینۃ علیہ من غیر دعوی فاختلف المستحق وہذا اشبہ**۔ بعض مشائخ (فخر الاسلام) نے کہا کہ یہان امام و صاحبین کے درمیان ایک اصل اختلافی ہے اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے اور وہ اصل یہ کہ صاحبین کے

نزدیک عتق حق اللہ تعالے ہے حتی کہ بدون دعویٰ غلام کے اسپر گواہی قبول ہے تو یہان جو عتق حق اللہ تعالے لازم آیا تھا وہ تبدیل نہین ہوا (جیسے حج مین ہے) اور امام رح کے نزدیک عتق حق غلام ہے حتی کہ بدون دعویٰ غلام کے اسپر گواہی قبول نہین ہے تو یہان جو امر مستحق تھا وہ بدل گیا۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ یہ اشبہ ہے ف۔ توضیح یہ ہے کہ حج بالاتفاق حق اللہ تعالیٰ ہے اور اعتاق مین اختلاف ہے امام رح کے نزدیک حق العبد ہے اور صاحبین رح کے نزدیک حق اللہ تعالے ہے پس سو درہم سے کچھ تلف ہو جانے پر باقی سے حج ادا ہو جاتا ہے اسی طرح یہ حق اللہ تعالیٰ یعنی اعتاق بھی ادا ہو جائیگا اور امام رح کے نزدیک ادا نہو گا۔ اور اصل کے واسطے شاہد یہ کہ اگر قاضی کے سامنے دو عادل گواہون نے گواہی دی کہ زید نے اپنا فلان غلام آزاد کیا ہے حالانکہ غلام مذکور نے دعویٰ پیش نہین کیا ہے تو بالاجماع بدون دعویٰ کے وہ گواہی قبول ہوتی ہے جسمین حق اللہ تعالے ہے جیسے زنا وغیرہ۔ اور یہان منصوص یہ کہ صاحبین کے نزدیک یہ گواہی قبول ہے تو معنی یہ کہ عتق حق اللہ تعالے ہے اور امام رح کے نزدیک قبول نہین یعنی یہ حق العبد کی گواہی ہے کہ بدون دعوے قبول نہین ہے پس اسی اصل اختلافی پر وصیت عتق و حج کا مسئلہ مبنی ہے کہ صاحبین کے نزدیک دونون یکسان ہین کہ دونون حق اللہ تعالے ہین اور امام رح کے نزدیک فرق ہے اور اشبہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ اصل اختلافی پر یہ مسئلہ وصیت مبنی ہے واللہ تعالے اعلم۔ واضح ہو کہ استدلال مین شیخ مصنف رح نے اشارہ کیا کہ صحت وصیت کے واسطے لازم ہے کہ ایسے امر کی وصیت ہو جو شرعاً مفید معتبر ہے۔ اور اس اصل پر بہت سے مسائل ضروری مبنی ہین لہذا انکا ذکر لازم ہے۔ (تذنیل فروع)۔ آدمی پر باقی زکوٰۃ و کفارات و فدیہ صوم و صلوٰۃ کی وصیت واجب ہے۔ اہل عتق کے واسطے وصیت مکروہ ہے اور مستحب ہے۔ ت۔ توانگرون کے واسطے مباح ہے۔ و۔ جسکی زبان بند ہوگئی اگر ایک سال بند رہی حتی کہ گونگے کی طرح اسکے اشارات معہود ہو جاوین تو اسکی وصیت باشارہ جائز ہے ورنہ نہین۔ قالوا وعلیہ الفتویٰ۔ الدرر۔ موصی کے انکار وصیت سے رجوع نہین ہوتا۔ اکثر متون مین یون ہی مذکور ہے۔ اور مجمع مین کہا کہ یہ یفتی۔ اسی پر فتویٰ رہیگا۔ عینی رح نے عیون سے نقل کیا کہ رجوع ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور یہی سراجیہ مین لکھا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علیہ الفتویٰ سے۔ بہ یفتی۔ زیادہ قوی ہے پس جو متون مین ہے یہی معتمد ہے۔ چنانچہ مسائل الافتاء مین مذکور ہوا۔ م۔ آخر قول ابو حنیفہ رح یہ کہ صدقہ سے حج نفل افضل ہے۔ البرجندی۔ ایک مریض نے چند وصیتین کین پھر اچھا ہو کر چند سال زندہ رہا پھر بیمار ہو کر مر گیا تو اسکی وصیتین باقی ہین بشرطیکہ اسنے یون نہ کہا ہو کہ اگر مین اس مرض سے مرون تو میری یہ وصیتین ہین۔ القاضیخان۔ وصیت کی کہ میرا گھر عاریت دیا جاوے یا رسم حج میں میری طرف سے پانی پلایا جاوے یا سبیل جاری کی جاوے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک وصیت باطل ہے۔ القاضی خان۔ فلان کے چار پایون کے واسطے اس بھوسے کی وصیت کی تو باطل ہے اور اگر کہا کہ اس سے فلان کے چوپایون کو چارہ دیا جاوے تو صحیح ہے۔ پھر اگر چوپائے مر جاوین یا فروخت کر ڈالے تو وصیت منقطع ہو جائیگی۔ و۔ تہائی مال کی بیت المقدس کے واسطے وصیت کی تو اسکی تعمیر و تیل چراغ وغیرہ مین صرف کیا جاوے۔ اور مجتبیٰ مین ہے کہ کعبہ کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی تو اسکے فقراء پر صرف کیا جاوے نہ غیر اقول شاید مراد یہ کہ دیگر فقراء پر نہوگا یا فقط فقراء کے سوائے دیگر کام مین نہوگا۔ م۔ فقراء کوفہ کی وصیت مین جہان کے فقراء پر چاہے صرف کر دے یہی فقرائے حاج و فقرائے مکہ کی وصیت مین ہے۔ العالمگیریہ۔ وصیت کی کہ میری موت کے بعد تین روز تک لوگون کے واسطے طعام تیار کیا جاوے تو وصیت باطل ہے۔ القاضی خان۔ ت۔ اور خانیہ مین فقیہ ابو جعفر سے نقل کیا کہ اگر وصیت کی کہ اسکی موت کے بعد طعام تیار کرایا جاوے اور جو لوگ تعزیت کے واسطے آوین انکو کھلایا جاوے تو تہائی سے یہ وصیت جائز ہے اور یہ طعام

لوگون کو حلال ہی جو دیر تک ٹہرین اور دور سے آوین اور انکو حلال نہین جنکا طول قیام نہو اور اگر یہ طعام بہت ہو
تو وصی ضامن ہوگا ورنہ نہین - اور درمختار مین بھی لکھا کہ ہم اسکا جواز نقل کر چکے ہین - اقول ہمارے نزدیک اصول
مین مقرر ہوا کہ جہان نص نہو اور قول صحابی موجود ہو تو اسکی اتباع و تقلید واجب ہی حالانکہ زید بن عبد اللہ رضی
اللہ عنہ سے باسناد صحیح روایت ہی کہ ہم لوگ میت کے یہان کھانے کو نیاحت مین شمار کرتے تھے چنانچہ فتح القدیر وغیرہ
مین مصرح ہی اور جب یہ بمنزلہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہی تو جواز مذکور خلاف اصول ہی بلکہ قول وہی قول ہی جو شیخ
ابو بکر البلخی رح سے منقول ہوا اور مترجم نے کتاب البحائر مین لکھا ہی - درمختار مین لکھا کہ مصنف رح نے روایت
اول کو نیاحت والون کے واسطے محمول کر کے باطل کیا اور دوم کو غیرون کے واسطے محمول کر کے جائز کیا ہی - مترجم
کہتا ہی کہ آثار الصحابۃ رضی اللہ عنہم مین نیاحت کے معنی معلوم ہوگئے کہ وہان کھانے کو بھی منجملہ نیاحت کے شمار
کرتے تھے تو اب یہ تفصیل خلاف ہی اور تمام کلام فتح القدیر وغیرہ مین ہی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - وصیت
کی کہ فلان شخص میرے جنازہ کی نماز پڑھاوے یا بعد موت کے میرا جنازہ فلانے شہر کو منتقل کیا جاوے یا فلان کپڑے
مین مجھے کفن دیا جاوے یا میری قبر پر گچ لگائی جاوے یا اسپر قبہ قائم کیا جاوے یا جو میری قبر کے پاس قرآن
پڑھے اسکو اسقدر مال معین دیا جاوے تو یہ سب باطل ہی - السراجیہ - درمختار مین کہا کہ قبر کی گچ بقول مختار
مکروہ نہین ہی اور قبر پر قرآن پڑھنا اور قاری کو دینا جائز ہی - مسائل شتی وغیرہ - قبر کی قرآن خوانی کو زاہدی کی
روایت سے امام محمد رح کے قول پر لیا گیا ہی اور جنائز مین مترجم نے نقل کیا ہی اور شیخین رح سے مکروہ ثابت ہی واللہ
تعالیٰ اعلم - م - اللہ تعالیٰ کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی تو باطل ہی - د - اگر کہا کہ میرا تہائی مال اللہ تعالیٰ
کے واسطے ہی اور ہمارے عرف مین مراد یہ کہ خیرات ہی تو بقول امام محمد رح خیرات کیا جاوے اور یہی اظہر ہی واللہ تعالیٰ
اعلم - م - قرضدار سے کہا کہ جب مین مرون تو میرے قرضہ سے جو مجھپر آتا ہی بری ہی تو وصیت صحیح ہی - د - متکلمون کے
واسطے وصیت کی تو بلاد خوارزم کے متکلمین داخل ہونگے اور ہمارے ملک کے متکلم داخل نہونگے ف - شاید بلاد
خوارزم کے متکلمین اعتقادات صحیحہ کی تعلیم کرتے ہونگے اور شبہات فلاسفہ کی نقل نہ کرتے یا انکار کرتے ہون بخلاف
ان ملکون کے کہ جو شبہات فلاسفہ کی تردید نہین کرتے تو گمراہ کرنے والے ہونگے طحطاوی - اور شاید وجہ یہ ہو
کہ بلاد خوارزم مین علمار انھین متکلمین کا نام ہی جو وہان معتزلہ و فلاسفہ کا رد کرتے ہین اور وہان ضرورت ظاہر ہو
ہمارے ملکون مین اسکی ضرورت نہین ہی اور مین نے نہین جانا کہ اہل السنۃ کے متکلمین فلاسفہ کی تردید نہین کرتے ہین
واللہ تعالیٰ اعلم - م - اگر عقلاء کے واسطے وصیت کی تو علمائے زاہدین داخل ہونگے کیونکہ یہی درحقیقت عقلاء ہین
القنیہ - قال ومن ترک ابنین ومائۃ درہم وعبدا قیمتہ مائۃ وقد کان اعتقہ فی مرضہ فاجاز الوارثان
ذلک لم یسع فی شئی - جامع صغیر مین ہی کہ اگر ایک شخص نے فقط دو پسر وارث چھوڑے اور سو درم چھوڑے اور
ایک غلام قیمتی سو درم کا چھوڑا حالانکہ اس غلام کو اسنے اپنے مرض الموت مین آزاد کر دیا تھا جسکے وارثون نے اجازت
دیدی تو یہ غلام کچھ بھی قیمت کے واسطے سعایت نہین کریگا ف - حالانکہ اگر اجازت نہ دیتے تو سوائے تہائی ترکہ کے
باقی قیمت کے واسطے سعایت کرتا اور تہائی اسکے واسطے وصیت ہوتی - لان العتق فی مرض الموت وان کان
فی حکم الوصیۃ وقد وقعت باکثر من الثلث الا انہا تجوز باجازۃ الورثۃ لان الامتناع لحقہم وقد اسقطوہ
اسواسطے کہ مرض الموت مین آزاد کرنا اگرچہ بحکم وصیت ہی اور وہ تہائی سے زائد واقع ہوئی ہی لیکن یہ وصیت زائد بھی
وارثون کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہی اسواسطے کہ ممتنع ہونا صرف وارثون کے حق سے تھا حالانکہ انھون نے اپنا

حق ساقط کر دیا **ف**۔۔۔ تو وصیت جائز ہوگئی اور وہ میت ہی کی طرف سے نافذ ہوگئی۔ **قال ومن اوصی بعتق عبدہ ثم مات فجنیٰ جنایۃ ودفع بہا بطلت الوصیۃ**۔ جامع صغیر میں ہی کہ اگر کسی نے اپنا غلام آزاد کرنے کی وصیت کی پھر مرگیا پھر اس غلام نے کوئی جرم کیا اور اس جرم کی عوض دیدیا گیا تو وصیت باطل ہوگئی۔ **لان الدفع قد صح لما ان حق ولی الجنایۃ مقدم علی حق الموصی فکذلک علی حق الموصی لہ لانہ یتلقی الملک من جہتہ**۔ اسواسطے کہ اس غلام کو جرم میں دینا صحیح ہوا کیونکہ مستحق جرم کا حق تو موصی کے حق پر مقدم ہی پس موصیٰ لہ کے حق پر بھی بدرجۂ اولےٰ مقدم ہوا اسواسطے کہ موصیٰ لہ کو موصی ہی کی جانب سے ملکیت حاصل ہوتی ہی۔ **الا ان ملکہ باق فیہ وانما یزول بالدفع فاذا خرج بہ عن ملکہ بطلت الوصیۃ**۔ لیکن اتنی بات ہی کہ موصی کی ملکیت اس غلام میں باقی ... ملکیت جبھی زائل ہوتی ہی کہ یہ غلام دیدیا جاوے یعنی ولی جنایت کو دیا جاوے پس جب یہ غلام ولی جنایت ... دیا گیا جسکی وجہ سے موصی کی ملک زائل ہوگئی تو وصیت باطل ہوگئی۔ **کما اذا باعہ الموصی او وارثہ بعد موتہ** جیسے اگر اس غلام کو موصی فروخت کرے یا اسکا وارث بعد موت موصی کے فروخت کرے تو وصیت باطل ہوجاتی ہی **ف**۔۔۔ اور معنی یہ ہیں کہ موصی میت پر قرضہ ہی جسکے ادا کرنے کے واسطے وارث نے یہ غلام فروخت کیا تو وصیت باطل ہوگئی۔ اسی طرح جرم کی وجہ سے مستحق جرم کو دینا بھی وصیت باطل کریگا۔ **فان فداہ الورثۃ**۔ اور اگر وارثوں نے اس غلام مجرم کا فدیہ دیدیا **ف**۔۔۔ یعنی وارث کو بحکم شرع یہ اختیار تھا کہ چاہے غلام مجرم کو اسکے جرمانہ خطا میں دیدے یا اسکا فدیہ دیدے پس ان دونوں باتوں میں سے جو امر وہ اختیار کرے مثل موصی کے اسپر نافذ کیا جائیگا پس وارث نے غلام نہ دیا بلکہ اسکا فدیہ دینا اختیار کیا۔ **کان الفداء فی مالہم لانہم ہم الذین التزموہ**۔ تو یہ فدیہ خود وارثوں کے مال پر ہوگا اسواسطے کہ وارثوں ہی نے فدیہ کا التزام کرلیا **ف**۔۔۔ یعنی انھوں نے خود ہی فدیہ دینا اختیار کیا ... غلام مجرم کو دے سکتے تھے بلکہ یہ اختیار کرنے تو فدیہ لازم نہیں ہوتا تو انھیں کے فعل سے فدیہ لازم ہوا پس یہی ... اپنے مال سے ضامن ہوئے اور غلام مذکور ترکہ میں سلم رہا۔ **وجازت الوصیۃ لان العبد طہر عن الجنایۃ بالفداء کانہ لم یجن فتنفذ الوصیۃ**۔ اور وصیت مذکورہ جائز ہوجائیگی اسواسطے کہ فدیہ دینے کی وجہ سے غلام مجرم اس جرم سے پاک ہوگیا گویا اسنے کوئی جرم نہیں کیا تھا تو وصیت نافذ کیجائیگی۔ **قال ومن اوصی بثلث مالہ لآخر فاقر الموصی لہ والوارث ان المیت اعتق ہذا العبد**۔ جامع صغیر میں ہی کہ اگر زید نے اپنی تہائی مال کی بکر کے واسطے وصیت کی پس بکر نے اور زید کے وارث نے اقرار کیا کہ میت نے اپنا یہ غلام آزاد کیا تھا **ف**۔۔۔ لیکن حالت آزادی میں موصیٰ لہ و وارث میں اختلاف ہی۔ **فقال الموصی لہ اعتقہ فی الصحۃ**۔ پس موصیٰ لہ نے کہا کہ میت نے اسکو اپنی صحت میں آزاد کیا تھا **ف**۔۔۔ اور یہ مقتضی ہی کہ غلام مذکور کل مال سے بلا سعایت کے آزاد ہوجاوے تو گویا موصی لہ نے کہا کہ یہ غلام نکالکر باقی ترکہ میں سے مجھے تہائی چاہیے ہی۔ **وقال الوارث اعتقہ فی المرض**۔ اور وارث نے کہا کہ نہیں بلکہ میت نے اسکو حالت مرض میں آزاد کیا ہی **ف**۔۔۔ اور یہ مقتضی ہی کہ اعتاق مذکور غلام کے واسطے بمنزلۂ وصیت ہی تو گویا موصی لہ سے مقدم ہی پس جو امر ثابت ہو اسی کے موافق حکم ہوگا پھر دونوں نے گواہ قائم نہیں کیے۔ **فالقول قول الوارث**۔ تو قول وارث کا قبول ہوگا **ف**۔۔۔ یعنی ذاموصی لہ اس عتق سے ... **ولا شئی للموصی لہ**۔ اور موصی لہ کو کچھ نہیں ملیگا۔ **الا ان تفضل من الثلث شئی**۔ سوائے دو صورتوں کے ایک یہ کہ گواہ نہونے کی صورت میں غلام کی قیمت نکالنے کے بعد بھی تہائی ترکہ میں سے کچھ بچے **ف**۔۔۔ تو یہ زیادتی موصی لہ کو دیدی جائیگی تاکہ تہائی پوری ہوجاوے۔ **او تقوم لہ بینۃ ان العتق فی الصحۃ**۔ یا موصی لہ کے

Marfat.com

واسطے گواہ قائم ہوں جو گواہی دیں کہ آزاد کرنا حالت صحت میں واقع ہوا تھا ف۔ جیسے موصی لہ نے دعوی کیا ہی تو اس صورت میں وارث کا قول رد ہو کر غلام نکالکر باقی ترکہ سے تہائی مال موصی لہ کو دلایا جائیگا اور بدون اسکے وارث کا قول قبول ہی۔ لان الموصی لہ یدعی استحقاق ثلث ما بقی من الترکۃ بعد العتق لان العتق فی الصحۃ لیس بوصیۃ ولہذا ینفذ بجمیع المال والوارث ینکرہ۔ اس دلیل سے کہ موصی لہ تو بعد عتق کے باقی ترکہ سے تہائی وصیت کا مدعی ہی اسواسطے کہ صحت میں جو عتق واقع ہو وہ وصیت نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے وہ پورے مال سے نافذ کیا جاتا ہی اور وارث اس امر سے منکر ہی ف۔ اور کہتا ہی کہ غلام کا عتق حالت مرض میں واقع ہوا تو یہ تہائی سے وصیت ہی۔ لان مدعاہ العتق فی المرض وہو وصیۃ والعتق فی المرض مقدم علی الوصیۃ بثلث المال فکان منکرا والقول قول المنکر مع الیمین۔ کیونکہ وارث کا مدعا یہ کہ مرض میں عتق واقع ہوا تو وہ وصیت ہی اور عتق مرض بہ نسبت دیگر وصیت تہائی کے مقدم ہوتا ہی تو وارث مذکور اس موصی لہ کے استحقاق سے منکر ہی اور قسم سے منکر ہی کا قول قبول ہوتا ہی ف۔ یعنی جب غلام مذکور کا استحقاق مقدم ہوا تو وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہوگا اور باقی قیمت کے واسطے سعایت کریگا ہاں اگر میت کی تہائی اسقدر زائد ہو کہ پورا غلام نکلکر باقی فاضل ہو تو یہ موصی لہ کو مل جائیگی ورنہ سب تہائی تو آزاد شدہ غلام کو دی گئی پس موصی لہ کو کچھ نہیں چاہیے ہی تو وارث منکر ہی کا قول مع قسم کے قبول ہوگا۔ ولان العتق حادث والحوادث تضاف الی اقرب الاوقات للتیقن بہا فکان الظاہر شاہدا للوارث فیکون القول قولہ مع الیمین۔ اور اس دلیل سے بھی کہ عتق جدید حادث ہوا ہی (کیونکہ پہلے غلام ہونا معلوم تھا) اور جو چیزیں حادث ہوں (جب انکے وقت میں اختلاف ہو) تو سب سے نزدیک کے وقت پر رکھی جاتی ہیں کیونکہ یہ متیقن ہی تو ظاہر حال وارث ہی کے واسطے شاہد ہی تو قسم سے وارث ہی کا قول قبول ہوگا ف۔ کیونکہ موصی لہ حالت صحت میں عتق کا مدعی ہی اور وہ زمانہ بعید ہی اور وارث حالت مرض میں عتق کا مدعی ہی اور یہ قریب ہی اور چونکہ اس سے کم نہیں تو یہی یقینی ہی پس بظاہر قول وارث درست ہی لیکن اسکے ساتھ قسم لیکر اسی کا قول لیا جائیگا پس عتق مقدم کیا جائیگا پس اگر فرض کرو کہ میت کی تہائی پانچ سو درم ہیں اور غلام کی قیمت ہزار درم ہی تو نصف غلام آزاد ہوگا اور باقی پانچ سو درم کے واسطے وارثوں کے لیے سعایت کریگا اور اگر تہائی ہزار درم ہو تو پورا غلام آزاد ہوگیا اور کچھ سعایت نہیں ہی اور ان دونوں صورتوں میں موصی لہ کے واسطے کچھ نہیں بچا تو وہ کچھ نہیں پاویگا۔ الا ان یفضل شیء من الثلث علی قیمۃ العبد لانہ لا مزاحم لہ فیہ۔ لیکن اگر تہائی میں سے غلام کی قیمت نکالنے پر کچھ بچے تو وہ موصی لہ کے واسطے ہی اسواسطے کہ اسمیں غلام کا کوئی مزاحم نہیں ہی ف۔ مثلاً تہائی ہزار و پانچ سو درم ہی اور غلام کی قیمت ہزار درم ہی تو باقی پانچ سو درم موصی لہ کے واسطے ہیں جسکے واسطے تہائی مال کی وصیت تھی کیونکہ تہائی میں آزاد غلام بقدر اپنی قیمت کے مزاحم تھا اور وہ غلام تھا تو اسکی قیمت تک اسکو آزادی مل گئی اور باقی میں کسی کی مزاحمت نہیں ہی تو وہ موصی لہ پاویگا۔ او تقوم لہ البینۃ ان العتق فی الصحۃ لان الثابت بالبینۃ کالثابت معاینۃ وہو خصم فی اقامتہا لاثبات حقہ۔ یا موصی لہ کے واسطے گواہ قائم ہوں کہ میت کا آزاد کرنا اسکی صحت میں صادر ہوا تھا کیونکہ جو بات بذریعہ گواہی عادلہ ثابت ہو وہ بمنزلہ چشم دید ثبوت کے ہی اور موصی لہ اپنا حق ثابت کرنے کے واسطے ایسی گواہی قائم کرنے میں خصم ہی ف۔ تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ میت کے آزاد کرنے پر یہ شخص گواہ قائم کرنے والا کون ہی اور حاصل جواب یہ کہ آزاد کرنا بے شک میت کا فعل ہی لیکن یہاں موصی لہ کا اپنے حق کے لیے اسکے اثبات کی ضرورت ہی تو اسکی جانب سے گواہی مذکور قائم کرنا مقبول ہی پس جب اسکی گواہی سے یہ امر ثابت ہوا کہ آزاد کرنا حالت صحت میں

Marfat.com

واقع ہوا تھا تو کل مال سے یہ غلام نکال کر باقی کو ترکہ شمار کیا جائیگا اور اسمین سے موصی لہ کو پورا تہائی دیا جائیگا۔
قال ومن ترک عبدا فقال للوارث اعتقنی ابوک فی الصحۃ وقال رجل لی علی ابیک الف درہم فقال صدقتما فان العبد یسعی فی قیمتہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یعتق ولا یسعی فی شیٔ لان الدین والعتق فی الصحۃ ظہر امعا بتصدیق الوارث فی کلام واحد فصارا کانہما کانا معا والعتق فی الصحۃ لا یوجب السعایۃ وان کان علی المعتق دین۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام چھوڑا پس اسکے وارث سے کہا کہ تیرے باپ نے مجھے حالت صحت مین آزاد کر دیا تھا اور ایک شخص نے وارث سے کہا کہ تیرے باپ پر میرا ہزار درم قرضہ ہے پس وارث نے دونون کو جواب دیا کہ تم دونون نے سچ کہا تو غلام مذکور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اپنی قیمت ادا کرنے مین سعایت کریگا اور صاحبین رح نے کہا کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور کچھ بھی سعایت نہین کریگا اس دلیل سے کہ وارث کے ایک ہی کلام سے قرضہ اور عتق بصحت دونون ساتھ ہی ظاہر ہوئے تو ایسا ہوا کہ گویا حقیقت مین دونون ساتھ ہی واقع ہوئے دین اور جو عتق کہ بحالت صحت واقع ہو وہ غلام پر سعایت کا موجب نہین ہوتا اگرچہ آزاد کرنے والے پر قرضہ ہو ف۔ تو غلام مذکور بدون سعایت کے آزاد ہو جائیگا۔ ولہ ان الاقرار بالدین اقوی لانہ یعتبر من جمیع المال والاقرار بالعتق فی المرض یعتبر من الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ کا اقرار بہ نسبت عتق کے زیادہ قوی ہوتا ہے اس دلیل سے کہ اقرار قرضہ تو کل مال سے معتبر ہے اور اقرار عتق بحالت مرض صرف تہائی مال سے معتبر ہوتا ہے ف۔ تو یہ ثبوت ہو گیا کہ اقرار قرضہ وعتق دونون مین سے قرضہ زیادہ قوی ہے اور جب قرضہ کا قوی ہونا ثبوت ہو گیا تو ہم کہتے ہین کہ اس مقام پر دونون جمع ہوئے ہین والاقوی یدفع الادنی۔ اور جو اقوی ہوتا ہے وہ کمزور کو دفع کرتا ہے۔ فقضیتہ ان یبطل العتق اصلا الا انہ بعد وقوعہ لا یحتمل البطلان فیدفع من حیث المعنی بایجاب السعایۃ۔ پس قاعدہ مذکورہ مقتضی ہے کہ عتق مذکور اصل سے باطل ہو جاوے لیکن عتق ایسی چیز ہے کہ واقع ہونے کے بعد باطل نہین ہو سکتا تو معنی کی راہ سے اسطرح دفع کرنا چاہیے کہ غلام پر سعایت واجب کی جاوے۔ ولان الدین اسبق لانہ لا مانع لہ من الاسناد فیستند الی حالۃ الصحۃ ولا یمکن اسناد العتق الی تلک الحالۃ لان الدین یمنع العتق فی حالۃ المرض مجانا فتجب السعایۃ۔ اور اس دلیل سے کہ قرضہ بہ نسبت عتق کے سابق ہے اسواسطے کہ قرضہ کی اسناد سے کوئی امر مانع نہین تو قرضہ بجانب حالت صحت کے نسبت کیا جائیگا (گویا وارث نے اقرار کیا کہ تیرا حالت صحت کا قرضہ ہے) اور عتق کو اس حالت کی جانب نسبت کرنا ممکن نہین ہے اسواسطے کہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ حالت مرض مین عتق کو مفت واقع ہونے سے مانع ہے تو غلام پر سعایت واجب ہوگی ف۔ یعنی وارث کی تصدیق بمنزلہ تصدیق میت ہے اور حال یہ کہ اگر غلام نے اپنے مولی سے اسکے مرض مین کہا کہ تو نے مجھے حالت صحت مین آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے مریض سے کہا کہ تجھ پر میرے ہزار درم قرضہ ہین پس مریض نے کہا کہ تم دونون سچے ہو تو غلام مذکور آزاد ہوگا لیکن قرضخواہ کے واسطے اپنی قیمت کے لیے سعایت کریگا پس ایسا ہی اس مقام پر ہے ع۔ اور عتق کی اسناد بحالت صحت اسواسطے ممنوع ہے کہ عتق کا ظہور تو اسی حالت سے ہوا کہ اسکے ساتھ قرضہ موجود ہے حالانکہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ وہ حالت مرض مین مفت عتق ظاہر ہونے سے مانع ہے اور عتق اسوقت حالت صحت کی طرف منسوب ہوتا ہے کہ قرضہ ظاہر ہو گیا تو قرضہ اس امر سے مانع ہوا کہ عتق کی نسبت بجانب حالت صحت ہو پس عتق مقصور رہگیا۔ ک۔ وعلی ہذا الخلاف اذا مات الرجل وترک الف درہم

فقال رجل لے علی المیت الف درہم دین وقال الآخر کان لی عندہ الف درہم ودیعۃ فعند ابی یوسف الودیعۃ اقوی وعندہما سواء- اور اسی بنا پر اختلاف تخریج ہے درصورتیکہ ایک شخص مرا اور اسنے ہزار درم چھوڑے پس زید نے دعوے کیا کہ میرے ہزار درم میت پر قرضہ تھے اور بکر نے دعوے کیا کہ میرے ہزار درم میت کے پاس ودیعت تھے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ودیعت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ قوی ہے یعنے بکر پا دیگا- اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ودیعت و قرضہ دونوں مساوی ہیں **ف** پس دونوں نصفا نصف کرلیں- عن- واضح ہو کہ حاکم شہید و ابو اللیث وغیرہ نے جو مصنف رح سے مقدم گذرے ہیں انھوں نے اختلاف کو برعکس نقل کیا- کما فی غایۃ البیان- اور بجز عامہ کتب میں مذکور ہے کہ صاحبین رح کے نزدیک ودیعت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ قوی ہے کیونکہ صاحب قرضہ تو ایک حق کا جو مقروض کے ذمہ ہے دعوی کرتا اور چاہتا ہے کہ وہ منتقل ہو کر اس ہزار درم ترکہ پر آوے اور صاحب ودیعت بعینہ ان درموں کا مدعی ہے یعنی بدون انتقال کے درموں کو چاہتا ہے اور امام رح کے نزدیک ودیعت و قرضہ دونوں مساوی ہیں اسواسطے کہ قرضخواہ بھی اسی ترکہ کا اپنے حق میں دعوی کرتا ہے جیسے صاحب ودیعت ہے- شارح کاکی رح نے فرمایا کہ جسطرح عامہ کتب میں مذکور ہے اسی طرح اصح ہے- واللہ تعالے اعلم- م ع-

فصل

وصیت حقوق الہی وغیرہ

قال ومن اوصی بوصایا من حقوق اللہ تعالے قدمت الفرائض منہا قدمہا الموصی او اخرہا مثل الحج والزکوۃ والکفارات لان الفریضۃ اہم من النافلۃ والظاہر منہ البدایۃ بما ہو اہم- اگر کسی شخص نے حقوق اللہ تعالے کی چند وصیتیں کیں تو انمیں سے فرائض کو مقدم کیا جائیگا خواہ موصی نے انکو مقدم کیا ہو یا موخر کیا ہو جیسے حج و زکوۃ و کفارات ہیں اسواسطے کہ نفل سے فریضہ زیادہ اہم ہے اور موصی کی جانب سے ظاہر یہ ہے کہ وہ فرائض سے شروع کرتا **ف** یعنی اگر وہ خود یہ کام کرتا یا اس سے دریافت کر لیا جاتا کہ علیحدہ لیجا کر یں تو فرائض کو مقدم کرتا جو اہم ہیں- **فان تساوت فی القوۃ بدی بما قدمہ الموصی اذا ضاق عنہا الثلث لان الظاہر انہ یبتدی بالاہم-** پھر اگر قوت میں سب حقوق برابر ہوں تو جسکو موصی نے پہلے کہا ہو اسی کو مقدم کرے جبکہ کل سے تہائی مال تنگ ہو اسواسطے کہ بظاہر وہ اہم کو مقدم کریگا **ف** حاصل یہ کہ موصی نے چند حقوق فرائض کی وصیت کی اور سب نافذ کرنے کی گنجائش اسکے تہائی مال میں نہیں ہے تو دیکھا جاوے کہ جو سب سے اہم ہو اسکو مقدم کیا جاوے اور اگر دونوں قوت میں برابر ہوں تو دیکھا جاوے کہ موصی نے جسکو مقدم بیان کیا ہے اسی کو مقدم کریں کیونکہ بظاہر اسنے حق اہم کو مقدم کیا ہے حتی کہ اگر وہ یہ کام کرتا تو اسی ترتیب سے کرتا- وذکر الطحاوی رح انہ یبتدی بالزکوۃ ویقدمہا علی الحج- اور امام حافظ طحاوی رح نے کہا کہ پہلے زکوۃ سے شروع کرے اور حج پر زکوۃ کو مقدم کرے **ف** یعنی مثلاً وصیت کی کہ مجھپر تین سال کی زکوۃ پانچ سو درم ہے وہ ادا کی جاوے اور تہائی سے میری طرف سے حج بھی کرایا جاوے اور حج فریضہ ہے- تو اس صورت میں بالاتفاق زکوۃ مقدم کی جائیگی جبکہ دونوں اسکی تہائی سے ادا نہیں ہوسکتے ہیں اور وارثوں نے زائد اجازت نہیں دی اور اگر اسنے کہا کہ حج کرایا جاوے اور زکوۃ دی جاوے تو امام طحاوی رح کے نزدیک اسکے بیان کے موافق حج مقدم نہ ہوگا بلکہ زکوۃ مقدم ہوگی- **وہو احدی الروایتین عن ابی یوسف رح** -- اور قول طحاوی رح کے موافق امام ابو یوسف

سے دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے۔ وفی روایۃ عنہ انہ یقدم الحج وھو قول محمد رح۔ اور دوسری روایت
میں ابو یوسف رح سے آیا کہ حج کو مقدم کیا جاوے اور یہی امام محمد رح کا قول ہے۔ وجہ الاولی انہما وان استویا
فی الفرضیۃ فالزکوۃ تعلق بہا حق العباد فکان اولی۔ ابو یوسف رح کی روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ زکوۃ
وحج اگرچہ فریضہ ہونے میں برابر ہیں لیکن زکوۃ سے بندوں کا حق متعلق ہے تو زکوۃ ہی کو مقدم کرنا اولی ہے۔ ووجہ الاخری
ان الحج یقام بالمال والنفس والزکوۃ بالمال مقصورا علیہ فکان الحج اقوی۔ اور دوسری روایت
ابو یوسف رح کی وجہ یہ ہے کہ حج کا ادا کرنا مال وبدن دونوں سے ہوتا ہے اور زکوۃ ادا کرنا صرف مال سے مقصور ہے تو حج
زیادہ قوی ہے ف۔ جامع الرموز کی عبارت مفید ہے کہ جسمیں حق العباد ہے وہ مقدم ہے پس قول طحاوی واول روایۃ
ابو یوسف رح اولی ہے اور شرح میں یہی قول محمد رح بیان کیا پس اتفاق ہے تو اسی پر فتوی ہوگا پھر یہ اختلاف صرف
حج وزکوۃ میں ہے۔ ثم تقدم الزکوۃ والحج علی الکفارات لمزیتہما علیہا فی القوۃ اذ قد جاء فیہما من
الوعید مالم یات فی الکفارۃ۔ پھر زکوۃ وحج دونوں کو کفارات پر مقدم کیا جائیگا کیونکہ ان دونوں کو قوت میں
کفارات پر زیادتی ہے اس دلیل سے کہ حج وزکوۃ ترک کرنے کے بارہ میں ایسے سخت وعیدیں ہیں جو کفارات میں نہیں
ہیں ف۔ حتی کہ زکوۃ میں علاوہ آیات کے احادیث صحیحین متفق ومنفرد متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہیں
جنکے بیان میں طول ہے۔ والکفارۃ فی القتل والظہار والیمین مقدمۃ علی صدقۃ الفطر لانہ عرف
وجوبہا بالقرآن دون صدقۃ الفطر۔ اور اگر کفارہ قتل یا ظہار یا قسم کی وصیت ہو مع صدقہ فطر کے تو صدقہ
فطر پر یہ کفارات مقدم ہیں اسواسطے کہ کفارات مذکورہ کا واجب ہونا قرآن سے معلوم ہوا ہے اور صدقہ فطر کا وجوب
قرآن سے نہیں ہے ف۔ بلکہ اجتہادی طریقے سے بدلیل السنۃ ثبوت ہوا ہے تو کفارات مقدم کیے جاوینگے۔ وصدقۃ
الفطر مقدمۃ علی الاضحیۃ للاتفاق علی وجوبہا والاختلاف فی الاضحیۃ۔ اور اگر صدقہ فطر وقربانی کی وصیت
ہو تو قربانی پر صدقۃ الفطر مقدم ہے کیونکہ صدقۃ الفطر واجب ہونے پر مجتہدین کا اتفاق ہے اور قربانی کے وجوب میں
اختلاف ہے ف۔ چنانچہ امام شافعی وصاحبین کے نزدیک قربانی سنت ہے۔ وعلی ہذا القیاس یقدم بعض
الواجبات علی البعض۔ اور اسی قیاس پر واجبات میں سے بعض کو بعض پر مقدم کیا جائیگا ف۔ چنانچہ
صدقۃ الفطر کو نذر پر مقدم کیا جاوے کیونکہ صدقۃ الفطر تو اللہ تعالی کے واجب کرنے سے واجب ہوا اور نذر کو بندے نے
خود اپنے اوپر واجب کیا جسکے ادا کا اللہ تعالی نے حکم دیدیا اور نذر کو قربانی پر مقدم کیا جاوے کیونکہ قربانی کے واجب
ہونے میں مجتہدین نے اختلاف کیا اور نذر کے واجب ہونے میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے ہاں قربانی البتہ نوافل
کی وصیت پر مقدم ہے۔ پھر کفارات میں سے کفارۂ قتل سب پر مقدم ہے پھر کفارۂ ظہار پر کفارۂ قسم مقدم ہے اسواسطے
کہ کفارۂ قسم تو نام پاک الہی عز وجل کی حرمت میں خطا کرنے سے واجب ہوا اور کفارۂ ظہار خود اسکے جورو کو حرام کرنے سے
واجب ہوا تو کفارۂ قسم زیادہ قوی ہوا ف۔ قال ومالیس بواجب قدم منہ ما قدمہ الموصی لما بینا۔ اور جو
امور واجب نہیں ہیں یعنی جب ایسے امور کی وصیت کی جو واجبات نہیں ہیں بلکہ نوافل ہیں اور تہائی میں سب کی
گنجائش نہیں تو انمیں سے وہ امر مقدم کیا جاوے جسکو خود موصی نے مقدم کیا ہو بدلیل مذکورہ بالا ف۔ کہ موصی
نے بظاہر خود ہی ایسے امور کو مقدم بیان کیا جسکا اہتمام اسکو زیادہ منظور تھا۔ وصار کما اذا صرح بذلک
یعنی ایسا ہو گیا جیسے خود موصی نے اس امر کو مقدم کرنے کی تصریح کردی ف۔ یعنی اگر وہ کسی امر کو مقدم کرنے کی تصریح
کرتا تو بھی مقدم کیا جاتا اسی طرح مقدم بیان کرنے سے ظاہری مفہوم کہ مقدم کیا جاوے بمنزلہ تصریح کے ہے۔ لہذا وہی مقدم

Marfat.com

مقدم کرنے سے حاصل یہ کہ جو مقدم واہم ہے وہ ادا ہو جاوے پھر جو اسکے بعد مقدم ہے وہ ادا ہو حتی کہ جو کچھ کمی واقع ہو
وہ ایسی وصیت میں ہو جس سے زیادہ قابل اہتمام پورا ہو چکی ہے۔ **قالوا ان الثلث یقسم علی جمیع الوصایا**
ما کان منہا للہ تعالے وما کان للعبد۔ مشائخ نے طریقہ بیان فرمایا کہ میت کی تہائی کا اسکی تمام وصیتوں پر خواہ اللہ تعالے
کے واسطے ہوں یا بندہ کے واسطے ہوں تقسیم کیا جاوے **ف** یعنی جب فرائض وواجبات حق اللہ تعالے
کی وصیتوں کے ساتھ میں کسی آدمی کا بھی حق ہو تو موصی لہ کو قربات کے ساتھ میں شمار کر کے سب پر تقسیم کیا جائیگا
ضمن۔ مثلاً میری ایک سال کی زکوٰۃ ادا کی جاوے و میری طرف سے فریضہ حج کرایا جاوے اور فلان حقدار کو ادا
کیا جاوے تو یہ تین چیزیں ہوئیں پس تہائی کے تین جزو کیے جاویں۔ م۔ **فما اصاب القرب یصرف**
الیہا علی الترتیب الذی ذکرناہ۔ پھر جو کچھ کہ قربات کے حصہ میں پڑے وہ اسی ترتیب سے صرف کیا جاوے جو
ہم نے اوپر بیان کی ہے **ف** مثلاً زکوٰۃ وحج وکفارہ قتل وکفارہ قسم وصدقۃ الفطر وقربانی کے واسطے حصہ
لگایا تو اس حصہ میں اگر سب کی گنجائش ہو تو سب نافذ ہوں اور اگر کمی کا وہم ہو تو پہلے زکوٰۃ پھر حج پھر کفارہ قتل
بترتیب مذکورہ تقدیم کی جاوے تاکہ جو فرض ہو وہ ادا ہو جاوے اور کمی دوسرے میں پڑے۔ یہ سب اسوقت
کہ آدمی کا حق واجب ہو۔ اور اگر نوافل قربات ونفل وصیت ہو جیسا کتاب کے اس قول میں بیان ہے تو مترجم
کے نزدیک معنی یہ ہیں کہ اگر اسنے چند قربات نفل کی اور ایک شخص کے واسطے بھی وصیت کی تو قربات کو شمار کریں
اور اس شخص کو بھی شمار کریں اور میت کی تہائی کو ان سب پر تقسیم کریں پس اگر حج نفل وفقراء ومساکین وزید کے
واسطے وصیت ہے تو یہ چار امور ہیں پس تہائی کے چار حصہ کیے جاویں پھر زید کو اسکا حصہ دیا جاوے اور باقی تین
حصوں میں سے جسکو موصی نے مقدم بیان کیا ہے اسکو مقدم کیا جاوے۔ **ویقسم علی عدد القرب ولا یجعل**
الجمیع کوصیۃ واحدۃ۔ اور قربات کی تعداد پر تقسیم ہونا چاہیے اور سب قربات کو یعنی وصیت واحدہ نہیں
کیا جائیگا **ف** مثلاً کہا کہ میرا تہائی مال حج وزکوٰۃ وکفارات اور زید کے واسطے ہے تو تہائی کے چار سہام کیے جاوینگے۔
اور یہ نہ ہوگا کہ تینوں جہات قرب کو ایک شمار کیا جاوے اور زید کو دوم حتی کہ دو ہی حصہ ہوں۔ بلکہ چار شمار ہوں
م۔ **لانہ ان کان المقصود بجمیعہا رضاء اللہ تعالی فکل واحد فی نفسہا مقصود فینفرد کما ینفرد وصایا**
الآدمیین۔ اسواسطے کہ اگر ان سب سے رضاے الٰہی عزوجل مقصود ہے تو ہر قرب بذات خود مقصود ہے پس وہ
علیحدہ شمار ہوگی جیسے آدمیوں کی وصیتیں علیحدہ علیحدہ شمار ہوتی ہیں **ف** کیونکہ اگر فقراء ومساکین وزید وبکر و
خالد کے واسطے وصیت ہو تو انمیں سے ہر ایک کو منفرد کر کے پانچ شمار کرتے حتی کہ سب کے واسطے پانچ سہام کرتے
ہیں اگرچہ انمیں سے ہر ایک کے واسطے وصیت سے صرف ایک ہی امر یعنی رضاے الٰہی عزوجل مقصود ہے اسی طرح
وجوہ قربات سے بھی مقصود اگرچہ رضاے الٰہی عزوجل ہے لیکن جن وجوہ کا نام لیا ہر ایک منفرد شمار کیجائیگی۔ **قال**
ومن اوصی بحجۃ الاسلام احجوا عنہ رجلا من بلدہ یحج راکبا۔ اگر ایک شخص نے حج اسلام کی وصیت کی یعنی میری
طرف سے حج اسلام کرایا جاوے تو نافذ کرنے والوں پر واجب ہے کہ ایک مرد کو موصی کے شہر سے حج کرادیں جو سوار ہو کر
حج کریگا **ف** جبکہ میت کا تہائی مال اسکے واسطے کافی ہو یا ورثہ اپنی طرف سے دیدیں۔ **لان الواجب للہ تعالے**
الحج من بلدہ۔ اسواسطے کہ اللہ تعالے کے واسطے اسکے شہر سے حج واجب ہے **ف** تو اسکے شہر ہی سے سوار ہو کر
حج کرایا جائیگا۔ **ولہذا یعتبر فیہ من المال ما یکفیہ من بلدہ**۔ اور اسی وجہ سے حج کی وصیت نافذ کرنے میں مال
تہائی اسقدر ہونا معتبر ہے جو اسکے شہر سے حج کرنے کو کافی ہو **ف** تب اس وصیت کا نافذ کرنا واجب ہوگا۔ بالجملہ

Marfat.com

معلوم ہوا کہ حج کرنا موصی کے شہر سے واجب ہے۔ **والوصیۃ لاداء ما ہو الواجب علیہ** اور وصیت تو اسی حج کے ادا کرنے کے واسطے ہے جو اسپر واجب ہے **ف** پس اسی کے شہر سے حج کرایا جائیگا تاکہ جو اسپر واجب تھا اسکی ادائی بطور وصیت ہو۔ **وانما قال راکبا لانہ لا یلزمہ ان یحج ماشیا**۔ اور یہ اسواسطے کہا کہ وہ سوار ہو کر حج کریگا کیونکہ موصی پر بپیدل حج کرنا واجب نہیں تھا **ف** کیونکہ حج فرض ہونے کے واسطے زاد و راحلہ کی قدرت شرط ہے **فانصرف الیہ علی الوجہ الذی وجب علیہ**۔ تو حج کرنے والے کی جانب بھی اسی طریقہ سے راجع ہوا جیسے موصی پر طور واجب ہوا تھا **ف** یعنی جیسے موصی پر سوار ہو کر واجب ہوا تھا اسی طریقہ حج کرنے والے کے لیے بھی سواری دی گئی کہ اُسکے شہر سے سوار ہو کر حج کرے۔ یہ اسوقت کہ خرچہ کافی ہو۔ **قال فان لم تبلغ الوصیۃ النفقۃ احجوا عنہ من حیث تبلغ**۔ پھر اگر وصیت کے واسطے خرچہ کافی ہو یعنی اسکا تہائی مال اسقدر نہیں کہ اسکے شہر سے سوار ہو کر حج پورا کرے تو نافذ کرنے والے اسکی طرف سے جہان سے پہونچ ہو سکے حج کرا دیں **ف** مثلاً لکھنؤ سے ایک شخص سوار ہو کر حج کو جاوے تو نفقہ کافی نہیں ہوتا ہے مگر بمبئی سے کافی ہوتا ہے تو بمبئی سے ایک شخص کو بھیجکر حج کرا دیں تو میت کی جانب سے حج کرے۔ **وفی القیاس لا یحج عنہ**۔ اور قیاس مقتضی تھا کہ میت کی طرف سے حج نہ کرایا جاوے۔ **لانہ امر بحجۃ علی صفۃ عدمنا ہا فیہ غیر انا جوزناہ لانا نعلم ان الموصی قصد تنفیذ الوصیۃ فیجب تنفیذہا ما امکن والممکن فیہ ما ذکرناہ وہو اولی من ابطالہا اصلا**۔ اسواسطے کہ اسنے حج کی وصیت ایسی صفت کے ساتھ کی جو اس مال میں ہم نہیں پاتے ہیں (یا اس شخص کے ذریعہ سے اس صفت ادا نہیں ہو سکتا) لیکن ہمنے قیاس مذکور چھوڑ کر وصیت مذکورہ کو جائز رکھا کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ موصی نے وصیت مذکورہ کے نافذ کرنے کا قصد کیا ہے (خواہ بصفت مذکورہ ہو یا نہو اور خاص اسی صفت کا قصد اسطرح نہیں کیا کہ صفت میں کچھ قصور ہو تو وصیت رد کی جاوے) تو جہان تک ممکن ہو اسکی وصیت نافذ کرنا واجب ہے اور ممکن یہی صورت ہے جو ہمنے بیان کی یعنے جہان سے پہونچ ہو سکے وہین سے کسی آدمی سے حج کرا دیا جاوے کہ نفقہ اسکے پاس پہنچ جاوے اور یہ بات اس وصیت کو بالکل میٹ دینے سے بہتر ہے **ف** اگر کہا جاوے کہ میت نے عتق غلام کی وصیت کی کہ سو درم کو ایک غلام خرید کر آزاد کیا جاوے حالانکہ سو درم سے ایک درم کم ہوا تو تمنے بنا بر قول ابی حنیفہ رح کہا کہ جس صفت کی وصیت تھی وہ نہیں رہی تو وصیت باطل ہے حالانکہ یہی بات یہان موجود ہے پھر تمنے اسکو کیون جائز کہا جواب یہ کہ۔ **وقد فرقنا بین ہذا وبین الوصیۃ بالعتق من قبل**۔ ہمنے اس وصیت حج میں اور اس سے پہلے وصیت عتق میں فرق رکھا ہے **ف** وجہ فرق بیان نہیں کی اور وجہ فرق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ عتق ایک نفل خیرات بمنزلہ صدقہ ہے اور جب وصیت عتق نافذ نہوئی تو یہ مال اسکے وارثون پر صدقہ ہو گیا اور یہ دونون یکسان ہیں اور آخر قول ابو حنیفہ رح یہ ہے کہ صدقہ سے حج نفل بہتر ہے تو وصیت حج نافذ نہونے کی صورت میں یہ مال محض صدقہ رہ جائیگا حالانکہ حج اس سے بہتر ہے لہذا دونون میں فرق ظاہر ہو گیا۔ یہ تو مترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ **قال ومن خرج من بلدہ حاجا**۔ جو شخص اپنے وطن سے حج کرنے کے قصد سے نکلا **ف** اور تجارت وغیرہ کسی دوسرے امر کا اصلی ارادہ نہین تھا۔ **فمات فی الطریق واوصی ان یحج عنہ**۔ پس راہ میں مر گیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرا یا جاوے **ف** تو کہاں سے حج کرایا جائیگا۔ اسمین اختلاف ہے درصورتیکہ وہ حج ہی کے اصلی قصد سے نکلا تھا۔ **یحج عنہ من بلدہ عند ابی حنیفۃ وہو قول زفر رح**۔ پس ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکے وطن سے حج کرایا جاوے اور یہی زفر رح کا قول ہے **ف**

اور یہ قیاس ہے پس اس مقام پر استحسان چھوڑ کر قیاس پر متون میں جزم کیا گیا۔ وقال ابو یوسف ومحمد رح یحج عنہ من حیث بلغ استحسانا۔ اور امام ابو یوسف و محمد رح نے فرمایا کہ بدلیل استحسان وہان سے حج کرایا جاوے جہان تک وہ پہونچ چکا ہے ف۔ یہ تو مسئلہ خود حاجی کے راہ مین مرنے کا تھا اور اگر ایک شخص اپنے وطن مین وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے پھر اسکی طرف سے زید بھیجا گیا اور وہ راستہ مین مرگیا اور مال اسقدر باقی ہے کہ دوسرا بھیجا جاوے تو دوسرا کہان سے بھیجا جائیگا۔ فرمایا کہ۔ وعلی ہذا الخلاف اذا مات الحاج عن غیرہ فی الطریق۔ جب دوسرے کی طرف سے حج کو جانے والا راہ مین مرگیا ہو تو اس مین بھی ایسا ہی اختلاف ہے ف۔ کہ امام ابو حنیفہ رح و زفر رح کے نزدیک وطن سے و صاحبین کے نزدیک جہان تک زید پہونچ چکا ہے وہان سے دوسرا بھیجا جاوے۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے ع۔ اور مدار اختلاف یہ کہ وطن سے وجوب حج تھا تو اسکے بعد جسقدر راستہ اسنے قطع کیا یہ شمار ہو چکا یا نہین۔ لہما ان السفر بنیۃ الحج وقع قربۃ وسقط فرض قطع المسافۃ بقدرہ وقد وقع اجرہ علی اللہ فیبتدأ من ذلک المکان کانہ من اہلہ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ سفر جو حج کی نیت سے صادر ہوا تھا یہ قربت و طاعت واقع ہوا اور اسی کے قدر حج کی مسافت طے کرنے کا فرض ساقط ہو گیا اور بقدر سفر کے اسکا ثواب اللہ تعالے کے فضل سے واقع ہو گیا پس ادا کرنے کے لیے اسی جگہ سے شروع کریگا گویا یہ شخص یہین کے رہنے والون مین سے ہے۔ بخلاف سفر التجارۃ لانہ لم یقع قربۃ فیحج عنہ من بلدہ۔ برخلاف سفر تجارت کے کیونکہ یہ سفر کچھ طاعت ذریعہ نہین واقع ہوا تو اسکے شہر سے حج کیا جاوے ف۔ یعنی اگر سفر کے قصد سے جا کر کہین راہ مین مرگیا تو وہان کے رہنے والون مین نہوگا بلکہ اسکے شہر سے حج کرایا جاوے کیونکہ جسقدر مسافت اسنے طے کی وہ قربت حج کی مسافت طے کرنے مین شمار نہین ہے۔ ولہ ان الوصیۃ تنصرف الی الحج من بلدہ علی ما قررناہ اداء للواجب علی الوجہ الذی وجب واللہ تعالے اعلم۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ وصیت مذکورہ تو موافق تقریر سابق کے موصی کے شہر سے حج کرانے کی جانب راجع ہوگی تاکہ حجۃ الاسلام جس طور پر فرض ہوا ہے ادا ہو واللہ تعالی اعلم ف۔ حالانکہ سابق مین تقریر گذری کہ حج اسکے شہر سے سوار ہو کر اسپر فرض ہوا تھا۔ غایۃ البیان مین کہا کہ حدیث مین سوائے علم نافع و دعائے فرزند صالح و صدقہ جاری کے باقی اعمال آدمی کی موت سے منقطع ہو جاتے ہین تو حج کا جو عمل شروع کیا تھا وہ ناتمام ہونے سے منقطع ہو گیا پس اسکے وطن سے حج کرایا جاوے انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استدلال عجیب ہے کیونکہ حدیث سے انتہائے درجہ یہ ثبوت ہوتا ہے کہ اسکا فعل حج بعد موت کے برابر باقی و جاری نہین رہیگا حتی کہ اگر وہ تمام کر لیتا تو بھی جاری نہین رہتا۔ اور یہ معنی نہین کہ آدمی نے جو عمل خیر کیا ہو وہ بعد موت کے باطل ہو جاتا ہے حتی کہ کچھ خلاف نہین کہ جسقدر مسافت اسنے طے کی اسکا ثواب اسکے نامۂ اعمال مین لکھا جائیگا۔ وتحقیق جواب یہ ہے کہ حج مین قطع مسافت وغیرہ اجزاء ہین یا ایک بسیط طاعت ہے تو قول ابی حنیفہ رح راجح ہے کہ وصیت مذکورہ مین اسنے حج کے شروع کرنے مین جو ثواب پایا وہ اسکے نامۂ اعمال مین ہے لیکن طاعت ادا نہوئی اور طاعت یہ تھی کہ وطن سے جا کر ارکان ادا کرے تو اب موافق اسکے وصیت کے وطن سے یہ افعال پورے کرائے جاوین اور صاحبین رح کے نزدیک اسنے اجزائے طاعت مین سے قطع مسافت کا ذریعہ کچھ ادا کیا وہ ساقط ہو گیا اور اب اسکے ذمہ مابقی ہے جسکی وصیت کی تو مابقی ادا کرایا جاوے۔ فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب م۔ (فروع) جب آدمی کو حج کی استطاعت ہوئی اور ادا نکیا حتی کہ مرگیا اور حج کرانے کی

Marfat.com

وصیت کر گیا تو اسکے ذمہ فوت کرنے کی تاخیر کا گناہ باقی ہے اگرچہ اداے حج کا فریضہ شدیہ بذریعہ وصیت ادا ہو جاوے اگر اسنے وصیت بھی نہ کی تو یہ دوسرا گناہ ہے اگرچہ ورثہ تبرعاً اسکی طرف سے حج کرا دین۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

باب الوصیۃ للاقارب وغیرہم

باب اپنے اقارب وغیرہ کیلیے وصیت کے بیان مین

پہلے معلوم ہو چکا کہ وارث کے واسطے وصیت جائز نہین ہے۔ اقارب سے مراد وہ لوگ جنکے ساتھ موصی کو قرابت رحم ہو اور رشتہ دار رحام ہے کہ خواہ رحم کی قرابت ہو یا نہو حتی کہ زوجیت سے رشتہ داری ہو جاتی ہے تو یہ اقارب نہین ہین جبکہ اتصال رحم نہو جیسے پڑوسی و دوست وغیرہ ہین۔ **قال ومن اوصی لجیرانہ** ۔ اگر کسی نے اپنے پڑوسیون کے واسطے وصیت کی ف — یعنی یون کہا کہ میرا تہائی مال یا جسقدر چاہا میرے پڑوسیون کو دیا جاوے تو بتلاؤ کہ پڑوسی کون شخص ہے اور کن کو دیا جاوے۔ جواب یہ کہ اسمین امام ابوحنیفہ وصاحبین کا اختلاف ہے **فہم الملاصقون عند ابی حنیفۃ** رح۔ پس امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک پڑوسی وہ لوگ ہین جنکے گھر اسکے گھر سے ملے ہون لیکن خواہ دروازہ متصل و قریب ہو یا بعید ہو۔ **وقالا ہم الملاصقون وغیرہم ممن یسکن محلۃ الموصی ویجمعہم مسجد المحلۃ وہذا استحسان وقولہ قیاس** ۔ اور صاحبین رح نے فرمایا کہ جو لوگ موصی کے محلہ مین رہتے ہین اور محلہ کی مسجد انکو جامع ہوتی ہے سب پڑوسی ہین خواہ ملاصق ہون یا نہون اور یہ استحسان ہے اور ابوحنیفہ رح کا قول قیاس ہے ف — یعنی قیاس اسی کو مقتضی ہے جو ابوحنیفہ رح نے کہا۔ **لان الجار من المجاورۃ وہی الملاصقۃ حقیقۃ ولہذا یستحق الشفعۃ بہذا الجوار ولانہ لما تعذر صرفہ الی الجمیع یصرف الی اخص الخصوص وہو الملاصق** ۔ اسواسطے کہ عربی مین پڑوسی کو جار کہتے ہین جو مجاورت سے مشتق ہے اور مجاورت درحقیقت بمعنی ملاصقت ہے اور اسی وجہ سے ایسے جوار سے وہ شفعہ کا مستحق ہوتا ہے (بالاتفاق) اور اسواسطے کہ جب سب کی جانب صرف کرنا متعذر ہوا تو ہمنے اخص الخصوص کی جانب راجع کیا اور یہ وہی جو ملاصق ہو ف — یعنی جوار مجازی تو جیسے محلہ کی راہ سے ویسے ہی گاؤن وشہر و پرگنہ کی راہ سے ہو سکتا ہے تو تعین نہین کر سکتے اور ایسی صورت مین جب عموم غیر محدود ہو تو جو سب سے خاص ہے یہی متعین ہوتا ہے کیونکہ درمیانی خصوصیت بے وجہ ترجیح ہے اور وہ بھی معلوم نہین ہے پس جو یقینی ہے یعنے اخص الخاص اور وہ جار ملاصق ہے اسی پر محمول کرنا لازم ہے۔ یہ تو قیاس کی تقریر ہے۔ **وجہ الاستحسان ان ہولاء کلہم یسمون جیرانا عرفا** ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ محلہ والے عرف مین سب پڑوسی کہلاتے ہین **وقد تاید بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد** ۔ اور اسکی تائید بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول مبارک سے ہوئی کہ لاصلوۃ لجار المسجد الخ یعنے مسجد کے پڑوسی کی نماز نہین مگر مسجد ہی مین ف — رواہ الدارقطنی من حدیث ابی ہریرۃ رض وغیرہ اگرچہ بقول ابن حجر رح اسکی کوئی اسناد قائم وثابت نہین مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ مین کہتا ہون کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول بھی تائید کے واسطے کافی ہے کہ جار المسجد کی نماز مسجد ہی مین ہے۔ **وفسرہ بکل من سمع النداء** ۔ اور جار مسجد کی تفسیر علماء نے بیان کی کہ جو اذان کی آواز سنے وہ مسجد کا جار ہے ف — تو معلوم ہوا کہ جنکو محلہ کی مسجد جمع کرتی ہو سب مین جوار ہے کیونکہ یہ ضرور نہین کہ سب کے مکانات بھی مسجد کے ملحق ہون کیونکہ اذان کی آواز سننا کچھ اسپر موقوف نہین تو معلوم ہوا کہ جوار عرفی مراد ہے اگرچہ ملاصق نہو۔ **ولان المقصود بر الجیران واستحبابہ ینتظم الملاصق وغیرہ الا انہ**

Marfat.com

لابد من الاختلاط وذلک عند اتحاد المسجد۔ اور اس دلیل سے بھی کہ موصی کا مقصود یہ کہ پڑوسیون کو نفع پہونچاوے اور پڑوسیون کا نفع پہونچانا مستحب ہے اور یہ استحباب (کچھ ملاصق سے خاص نہیں بلکہ) ملاصق وغیر ملاصق سب کو شامل ہے لیکن اتنی بات ہے کہ باہم اختلاط ہونا ضروری ہے تو اختلاط انہین مسجد متحد ہونے سے ثابت ہوجائیگا کیونکہ باہم ملکر نماز پڑھتے ہین حتی کہ اگر محلہ مین چھوٹی چھوٹی دو مسجدین ہون تو بھی اختلاط باقی ہے سب مین جوار ثابت ہے ع۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ موصی کے گھر سے چارون جانب دس دس گھر تک جوار ہے۔ رواہ البیہقی وضعفہ اور دیگر طرق سے بھی مروی ہے لیکن قابل جبر نہین بلکہ ضعیف ہے۔ لہذا شیخ مصنف رح نے کہا کہ۔ وما قال الشافعی رح الجوار الی اربعین دار البعید وما یروی فیہ ضعیف۔ اور جو امام شافعی رح نے کہا کہ جوار چالیس گھرون تک ہے تو یہ قول بعید ہے اور جو حدیث اسمین روایت کی جاتی ہے وہ ضعیف ہے ف۔ یعنی اسکے راویون مین کلام ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر تمھارے نزدیک تو قیاس سے ضعیف حدیث اولی ہے پھر تمنے یہان کیون خلاف کیا جواب یہ کہ صحیح قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ جو ضعیف اسناد سے مرفوع روایت کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ جوار باعتبار اذان معتبر ہے تو کا گھر کی خصوصیت نہین رہی اور عرف وقیاس بھی اسکے مطابق ہے تو ہمنے ضعیف کو بمقابلہ صحیح کے چھوڑا نہ بمقابلہ قیاس کے واللہ تعالے اعلم۔ م۔ قالوا ویستوی فیہ الساکن والمالک والذکر والانثی والمسلم والذمی لان اسم الجار یتناولہم۔ مشائخ متاخرین نے کہا کہ پڑوسی ہونے مین جو اس محلہ مین ہو خواہ کسی طور پر رہتا ہو خواہ ذاتی مکان مین رہتا ہو خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو سب پڑوسی ہین کیونکہ پڑوسی کا لفظ ان سب کو شامل ہے ف۔ شاید شیخ مصنف رح نے (قالوا) کے لفظ سے موافق عادت کے اختلاف اور ضعف کی جانب اسوجہ سے اشارہ کیا کہ جب اختلاط باہمی بذریعہ حضوری مسجد معتبر ہے تو ذمیون کا شامل ہونا بعید ہے واللہ تعالے اعلم۔ پھر اگر اس محلہ مین کسی دوسرے محلہ والے کا غلام رہا کرتا ہو تو کیا وہ داخل ہوگا یا نہین تو لکھا ہے ویدخل فیہ العبد الساکن عندہ لاطلاقہ۔ غلام جو اس محلہ مین بستا ہو وہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وصیت مین داخل ہوجائیگا کیونکہ وصیت مطلق ہے ف۔ پس بقول امام رح اگر موصی سے ملاصق ہو تو داخل وصیت ہوگا۔ وعندہما لا یدخل لان الوصیۃ لہ وصیۃ لمولاہ وہو غیر ساکن۔ اور صاحبین رح کے نزدیک نہین داخل ہوگا اسواسطے کہ اس غلام کے واسطے جو کچھ وصیت ہو وہ اسکے مولی کے واسطے وصیت ہے حالانکہ اسکا مولی یہان نہین رہتا ہے ف۔ وجہ یہ کہ جوار مین غلام خود ہے لیکن غلام کے واسطے کوئی ملکیت نہین بلکہ جو مال دیا جاوے وہ اسکے مولی کی ملک ہوگا حالانکہ مولی یہان نہین رہتا ہے۔ قال ومن اوصی لاصہارہ۔ مختصر مین ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے اصہار کے واسطے وصیت کی ف۔ اصہار جمع صہر۔ فالوصیۃ لکل ذی رحم محرم من امرأتہ۔ تو یہ وصیت ہر ایسے شخص کے واسطے ہوگی جو اسکی زوجہ کا ذی رحم محرم ہو ف۔ یعنی اسکی زوجہ کے قرابتیون مین سے ہر وہ مرد جسکی قرابت اسکی زوجہ کے ساتھ از راہ نسب کے ایسے طور پر ہو کہ شرعاً وہ محرم ہے یعنے اسکی زوجہ کو اسکے ساتھ دائمی حرمت ہے جیسے باپ وبھائی وماموں وچچا وغیرہ۔ پس عورت کے لیے قرابتی اسکے شوہر کے اصہار ہین اور یہ عرب کا عرف ہے اور ہمارے ملکون مین صہر کا ترجمہ خسر کرتے اور وہ فقط شوہر کے باپ پر حقیقۃً رکھتے ہین پس مسئلہ مذکورہ بربنائے عرف عرب ہے۔ لما روی ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم لما تزوج صفیۃ اعتق کل من ملک من ذی رحم محرم منہا اکراما لہا وکانوا یسمون اصہار النبی علیہ السلام۔ اس دلیل سے کہ روایت ہے کہ جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے صفیہ رض سے نکاح کیا تو صفیہ رض کے اکرام کے واسطے صفیہ رض کے ہر ذی رحم محرم کو

Marfat.com

جو مملوک ہوا تھا آزاد کر دیا اور یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصہار کہلانے تھے ف۔ تو معلوم ہوا کہ زوجہ کے ہر ذی رحم محرم کو صہر کہتے ہین۔ وہذا التفسیر اختیار محمد رح وابی عبیدۃ رح۔ اور اس تفسیر کو امام محمد وابو عبیدہ نے اختیار کیا ہی ف۔ واضح ہو کہ صفیہ بنت حیی بن اخطب سردار یہود خیبر سے تھین جو فتح خیبر مین گرفتار ہوئین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اپنے واسطے اختیار فرمایا پھر آزاد کر کے اسی آزادی پر نکاح کیا اور یہود خیبر کو رہا کر کے بطور کاشتکارون کے بٹائی پر جب تک چاہین چھوڑ دیا پس صفیہ کے اقارب کو بصفت مذکورہ آزاد نہین کیا تھا لہذا محققین شارحین متفق ہین کہ اس مقام پر صفیہ رض کا نام کسی شاگرد یا کاتب وغیرہ کے قلم سے سہو ہی اور صواب یہ کہ جویریہ بنت الحارث چاہیے اور قصہ موافق روایت مغازی محمد بن اسحق ومسند احمد وصحیح ابن حبان وغیرہ یہ ہی کہ جویریہ کا والد سردار بنی مصطلق تھا جب بنو مصطلق پر جہاد ہوا اور قوم قید کیے گئے تو بطور روایت حضرت ام المومنین عائشہ رض کے جویریہ رض قید ہو کر ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ یا چچیرے بھائی کے حصہ مین پڑین اور انھون نے اپنے آپ کو مکاتبہ کر لیا اور یہ عورت بہت ملیح تھی جسپر نظر لگتی تھی۔ بالجملہ جویریہ رض نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین جویریہ بنت الحارث ہون اور جو کچھ میرا واقعہ ہوا وہ آپ پر پوشیدہ نہین ہی اور مین ثابت بن قیس کے حصہ مین پڑی پس مین نے اپنی جان کو مکاتبہ کر لیا پس مین حضور مین اس غرض سے حاضر ہوئی ہون کہ اپنے ادائے کتابت مین حضور سے سوال کرون۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو اس سے بہتر چاہتی ہی۔ جویریہ رض نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اس سے بہتر کیا امر ہی فرمایا کہ مین تیری کتابت ادا کرون اور تجھسے نکاح کر لون۔ جویریہ رض نے کہا کہ جی ہان۔ آپ نے فرمایا کہ مین نے بھی منظور کیا۔ بالجملہ جب باہم لوگون نے سُنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جویریہ سے نکاح کر لیا ہی تو جسکے قبضہ مین بنو مصطلق سے کوئی قیدی مملوک تھا اسنے رہا کر دیا اور کہنے لگے کہ یہ لوگ تو اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصہار ہین۔ حضرت ام المومنین عائشہ رض نے فرمایا کہ ہمنے کوئی عورت اپنی قوم پر برکت والی جویریہ رض سے بڑھکر نہین دیکھی کہ ایک سو گھرانے والے بنو مصطلق کے اسکے سبب سے آزاد کیے گئے۔ الملخص۔ صحاح وغیرہ لغات مین بھی عام طور پر زوجہ کے خاندان والون کو اصہار کہا۔ خلیل رح نے اصہار کے سوائے انکو ختن کہنے سے انکار کیا۔ غایۃ البیان مین ہی کہ امام محمد رح کا قول درباب لغات کے حجت ہی حتی کہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے غریب الحدیث مین قول محمد رح سے حجت لی۔ پس لغت موافق نص روایت ہی کہ زوجہ والے اصہار ہین اور قول محمد رح کہ وہ اس عورت کے ذو رحم محرم ہون۔ حجت ہی۔ تنویر مین ہی کہ شرط یہ کہ شوہر موصی کی موت کے وقت یہ عورت اسکی زوجہ موجود ہو یا طلاق رجعی کی عدت مین ہو یعنی اس حالت مین اصہار مستحق وصیت ہونگے اور اگر انقطاع ہوگیا ہو اگرچہ کبھی مدد زوجہ تھی تو اسکے ذو رحم محرم مستحق نہونگے اگرچہ یہ لوگ کسی وقت مین اصہار تھے۔ بالجملہ اصہار اسکی زوجہ کے ذو رحم محرم ہین۔ وکذا یدخل فیہ کل ذی رحم محرم من زوجۃ ابیہ وزوجۃ ابنہ وزوجۃ کل ذی رحم محرم منہ لان الکل اصہار۔ اور اسی طرح اصہار کے تحت مین موصی کے باپ کی زوجہ اور اسکے پسر کی زوجہ اور اسکے ہر ذو رحم محرم کی زوجہ کے ذو رحم محرم بھی داخل ہین کیونکہ یہ سب اصہار ہین ف۔ یعنی جیسے موصی کی زوجہ کے ذو رحم محرم اصہار ہین اسی طرح موصی کے باپ کی زوجات کے ذو رحم محرم بھی اصہار ہین اور موصی کے پسر کی زوجہ کے ذو رحم محرم بلکہ موصی کے سب ذو رحم محرم مانند چچا و ماموں وغیرہ کے سب کی زوجات کے ذو رحم محرم بھی اصہار ہین پس اگر اسنے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے اصہار کے واسطے ہی تو موصی کی زوجہ موجودہ بوقت موت ومعتدہ رجعی کے ذو رحم محرم اور اسکے جملہ قرابتیون محرم کی موجودہ یا معتدہ رجعی زوجات کے ذو رحم محرم سب داخل ہونگے چنانچہ شیخ مصنف رح نے زوجہ کے ساتھ

قید مذکور صحیح فرمائی لقولہ- ولو مات الموصی والمراۃ فی نکاحہ او فی عدۃ من طلاق رجعی فالصہر یستحق الوصیۃ وان کانت فی عدۃ من طلاق بائن لا یستحقہا لان بقاء الصہریۃ ببقاء النکاح وہو شرط عند الموت- اور جب موصی ایسی حالت میں مرا کہ یہ عورت اسکے نکاح میں ہے یا طلاق رجعی کی عدت میں ہے تو صہر اس وصیت کا مستحق ہوگا اور اگر موت کے وقت یہ عورت اسکے طلاق بائن کی عدت میں ہو تو صہر مستحق وصیت نہوگا اسواسطے کہ صہر ہونا نکاح کے بقاء پر ہے اور یہ موت کے وقت شرط ہے ف خواہ حقیقۃ وصورۃ باقی ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہونے سے نکاح حقیقۃً باقی ہو اگرچہ بصورت طلاق ہے- واضح ہو کہ عنایہ میں شمس الائمہ رح سے نقل کیا کہ صہر کے یہ معنی عرف عرب ہے اور ہمارے عرف میں صرف موصی کی ساس وخسر کے واسطے خاص ہونا چاہیے قہستانی رح نے کہا بلکہ عرف مشہور یہ کہ صہر فقط خسر ہے جیسے ختن یعنے داماد فقط دختر کا شوہر ہے- مترجم کہتا ہے کہ جب شمس الائمہ رح کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ اس اطلاق میں ہر زبان کا عرف معتبر ہے تو ہمارے دیار میں بھی قول قہستانی جو نقل کیا ہے معتبر ہونا چاہیے واللہ تعالے اعلم- م- قال ومن اوصی لاختانہ فالوصیۃ لزوج کل ذات رحم محرم منہ- اگر کسی نے اپنے اختان کے واسطے وصیت کی تو موصی کی قرابتی جو عورتیں ذات رحم محرم ہوں انکے شوہروں کو شامل ہے ف اختان جمع ختن- ہر وہ شخص جسکو رشتۂ دامادی حاصل ہو پس محاورہ عرب کے موافق موصی کی دختر وبہن وپھوپھی وغیرہ جسقدر عورتیں ذات رحم محرم ہیں سب کے شوہروں کو شامل ہے- وکذا محارم الازواج لان الکل یسمی ختنا- اور اسی طرح ازواج کی ذو رحم محرم بھی داخل ہیں کیونکہ سب کو ختن کہتے ہیں- قیل ہذا فی عرفہم وفی عرفنا لا یتناول الا ازواج المحارم- بعض مشائخ نے کہا کہ اطلاق مذکور عرف عرب وکوفہ ہے اور ہمارے عرف میں سوائے محارم عورتوں کے شوہروں کے دوسروں کو شامل نہیں ہے ف یعنی شوہروں کے ذو رحم محرم کو شامل نہیں ہے- اور ہمارے عرف میں تو صرف دختروں کے شوہروں کو داماد کہتے ہیں اور بہن وپھوپھی وغیرہ کے شوہروں کو داماد نہیں کہتے ہیں پس ہمارے عرف میں سوائے دختروں کے شوہروں کے کسی کو شامل نہوگا- علی ما قالہ القہستانی- ویستوی فیہ الحر والعبد والاقرب والابعد لان اللفظ یتناول الکل- اور واضح ہو کہ اسمیں آزاد وغلام ونزدیک ودور سب شامل ہیں اسواسطے کہ لفظ ان سب کو شامل ہے ف پس اگر موصی کی بہن کا شوہر ہو تو وہ ختن ہے اسی طرح موصی کے باپ کی بہن کا شوہر ہو یعنی پھوپھی کا تو وہ بھی ختن ہے علی ہذا القیاس- اور شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو- قال ومن اوصی لاقاربہ فہی للاقرب فالاقرب من کل ذی رحم محرم منہ- اگر کسی نے اپنے اقارب کے واسطے وصیت کی تو وصیت مذکورہ اقرب پھر اقرب کے واسطے جو اسکے ذی رحم محرم سے ہو ثابت ہوگی ف اقارب جمع اقرب نہایت قریب ناتے دار کو کہتے ہیں پس اسکی ذی رحم محرم میں سے درجہ بدرجہ نہایت قریب ناتے دار کو شامل ہے- ولا یدخل فیہ الوالدان والولد- اور اسمیں ماں وباپ واولاد داخل نہونگے ف ہر چند کہ یہ لوگ زیادہ قریب ہیں لیکن عرف میں انکو اقارب نہیں کہتے ہیں لہذا وصیت مذکورہ انکو شامل نہیں ہے- اور اقارب لفظ جمع ہے لہذا فرمایا- ویکون ذلک للاثنین فصاعدا- اور یہ وصیت واسطے دو یا زیادہ کے ہوگی ف یعنی کم سے کم دو ہوں اور زیادہ جسقدر ہوں سب شامل ہیں- وہذا عند ابی حنیفۃ رح- اور یہ جو مذکور ہوا سب امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے- وقال صاحباہ الوصیۃ لکل من ینسب الی اقصی اب لہ فی الاسلام- اور امام ابویوسف ومحمد رح نے کہا کہ یہ وصیت بلفظ اقارب اسکے تمام قرابتیوں کے واسطے ہوگی جو اسلام میں اسکی انتہائی جد اعلی کی جانب منتسب ہوں

Marfat.com

ف مشائخ نے اختلاف کیا کہ اسلام مین انتہائی جد اعلی سے کیا مراد ہو بعض نے کہا کہ- وہو اول اب اسلم وہ اول باپ جو اسلام لایا ف یعنی موصی کے آبا جن جو سب سے اول اسلام لایا وہ اسلام مین اسکا انتہائی جد اعلی ہو- اور بعض نے کہا کہ اسلام لانا ضرور نہین ہو خواہ اسلام لایا ہو- او اول اب ادرک الاسلام وان لم یسلم - یا زمانۂ اسلام مین جو اسکا اعلی پدر گزرا اگرچہ وہ مسلمان نہوا ہو ف پس یہان اس عبارت کے یہی دو معنی ہوسکتے ہین- علی حسب ما اختلف فیہ المشائخ - بنا بر اسکے جو اس عبارت کے معنی مین مشائخ نے اختلاف کیا ہو ف پس اول قول پر حاصل ہوا کہ موصی نے جو وصیت کی کہ میرے اقارب مین یہ تہائی ہو تو جسقدر اسکے قرابتی موصی سے لیکر اسکے جد اعلی تک جسنے اسلام قبول کیا ہو پائے جاوین سب داخل ہین خواہ کہین ہون بشرطیکہ زندہ ہون- اور بنا بر قول دوم کے موصی کا جو جد اعلی کہ ایسے وقت مین گذرا جب اسلام کا زمانہ ہو چکا ہو اگرچہ وہ مسلمان نہوا ہو اسوقت تک والون مین سے جو زندہ ہون سب مستحق ہونگے - اور فرق مثالی یون ظاہر ہوگا کہ مثلاً زید کی چار پشت سے اسلام کا زمانہ شروع ہوا اور اسوقت زید کا جد اعلی مثلاً خالد موجود تھا مگر وہ اسلام نہین لایا تو قول دوم پر اسکی اولاد و فروعات سب قرابتیون کو زید کی وصیت مین استحقاق ہو اور بعد خالد کے خالد کا پسر بکر مسلمان ہوا اور وہ زید کا جد اعلی ہو تو موافق قول اول کے صرف بکر کی اولاد و فروع اس وصیت کے مستحق ہونگے وفائدۃ الاختلاف تظہر فی اولاد ابی طالب فانہ ادرک الاسلام ولم یسلم- اور تحقیقاً اس اختلاف کا فائدہ تو ابو طالب کی اولاد مین ظاہر ہوگا کیونکہ ابو طالب نے اسلام کا زمانہ پایا تھا مگر مسلمان نہین ہوئے ف ابو طالب بن عبد المطلب جنہون نے بعد عبد المطلب کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پرورش مین جہد بلیغ کیا لیکن بدنظر بہتر کے خود اسلام نہین لائے ہر چند کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوشش فرمائی لیکن انکار کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسپر نہایت غمگین ہوئے اسی واسطے کہا گیا کہ اگر جذب قلبی و ہمت موثر ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کون بڑھکر ہو سکتا ہو حالانکہ ابو طالب کے حق مین آپ کی ہمت عالی موثر نہوئی- پھر ابو طالب کی اولاد مین سے حضرت علی و جعفر اسلام لائے اور طالب و عقیل نے جو بوقت وفات ابو طالب کے اسلام نہین لائے تھے ابو طالب کی میراث پائی- اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہل ترک لنا عقیل الحدیث یعنی کفر کی میراث سب عقیل نے لی اور ہمارے واسطے کچھ چھوڑا نہین ہو پھر عقیل بھی مسلمان ہوگئے - بالجملہ اگر ابو طالب کی اولاد مین سے بعد زمانہ دراز کے اب کسی نے اپنے اقارب کے واسطے وصیت کی تو قول اول پر ابو طالب کا اعتبار نہین بلکہ جو اسلام لایا ہو اسکا اعتبار ہو پس اولاد علی رضی اللہ عنہ یا اولاد جعفر وغیرہ مین سے جو ہو اپنے جد اعلی تک معتبر ہوگا اور بنا بر قول دوم کے ابو طالب کی کل اولاد داخل ہونگی - یعنے مثلاً علوی نے وصیت کی تو قول اول پر صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد داخل ہو اور قول دوم پر جعفر و عقیل کی اولاد بھی داخل ہو- پھر واضح ہو کہ صاحبین کا خلاف یہان کئی طور پر ہو ازانجملہ یہ کہ اقرب ہونا امام رح کے نزدیک معتبر ہو اور صاحبین کے نزدیک نہین بلکہ ابعد بھی داخل ہو- ازانجملہ یہ کہ امام رح کے نزدیک ذی رحم کا محرم ہونا معتبر ہو مثلاً موصی کی پھوپھی یا چچا ہو اور صاحبین کے نزدیک صرف رحم چاہیے اور محرم شرط نہین ہو پس چچا کی اولاد صاحبین کے نزدیک داخل ہو اور امام رح کے نزدیک نہین داخل ہو- لہما ان القریب مشتق من القرابۃ فیکون اسما لمن قامت بہ فینتظم بحقیقۃ مواضع الخلاف- صاحبین رح کی دلیل یہ کہ قریب کا لفظ قرابت سے مشتق ہو تو جسکے ساتھ قرابت قائم ہو اسکا نام قریب ہوگا پس اپنی حقیقت کے ساتھ اسم مذکور مواضع خلاف کو شامل ہو ف یعنی خواہ قرابت محرمہ ہو یا غیر محرمہ ہو اور نزدیک ہو یا دور ہو سب کو شامل ہو

حتی کہ اسلام میں انتہائی جد اعلیٰ تک شامل ہوگا۔ **ولہ ان الوصیۃ اخت المیراث وفی المیراث یعتبر الاقرب فالاقرب**۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ وصیت تو میراث کی بہن ہے اور میراث کی صورت میں سب سے قریب پھر سب سے قریب علی ہذا القیاس اعتبار ہوتا ہے **ف** تو وصیت میں بھی قرابتیوں میں سے سب سے قریب کا اعتبار ہوگا پھر جو اسکے بعد سب سے قریب ہوں اسی ترتیب سے معتبر ہونگے۔ **والمراد بالجمع فیہ اثنان فکذا فی الوصیۃ**۔ اور میراث میں کمتر جمع دو عدد ہیں تو وصیت میں بھی اقارب جمع سے دو عدد مراد ہونگے **ف** اگر کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ رح کے واسطے لفظ اقرب سے استدلال کیا جاوے کہ وہ افعل التفضیل ہے تو اصل سے سب سے قریب لیا جاوے۔ جواب یہ کہ اقرب بہ لحاظ اجنبیوں کے ہے ورنہ اولاد آدم سب میں قرابت ہے علاوہ بریں اگر اقرب میں منحصر ہو جاوے تو پھر اسکے بعد اقرب داخل نہونگے لہذا امام مصنف رح نے اس استدلال کو چھوڑ کر دلیل مذکور بیان کی۔ پھر ذوی الارحام میں سے بھی وہ رحم والے داخل ہونگے جنکی قرابت محرمہ ہے۔ **والمقصد من ہذہ الوصیۃ تلافی مافرط فی اقامۃ واجب الصلۃ وہو یختص بذی الرحم المحرم منہ**۔ اور اس وصیت سے مقصود اس قصور کی تلافی ہے جو واجب صلہ رحم کے ادا میں واقع ہوا ہو اور صلہ رحم انہیں قرابت والوں سے مختص ہے جنکو موصی کے ساتھ قرابت محرمہ ہو **ف** پس ثابت ہوگیا کہ اول تو قرابتیوں میں سے بقیاس میراث کے اقرب پھر اقرب کی ترتیب ہوگی اور کمتر دو عدد کو شامل ہوگی پھر انمیں سے فقط قرابت محرمہ کی تخصیص ہوگی۔ **ولا یدخل فیہ قرابۃ الولاد**۔ اور اقارب کی لفظ سے وہ قرابت داخل نہوگی جو ولادت سے ہے **ف** یعنی موصی جن سے پیدا ہوا اور وہ والدین ہیں یا جو موصی سے پیدا ہوا اور وہ اولاد ہیں یہ لوگ داخل وصیت نہونگے۔ **فانہم لایسمون اقرباء** کیونکہ یہ لوگ اقرباء نہیں کہلاتے ہیں **ف** بلکہ اقرباء کا درجہ استعمال میں انسے کمتر ہے۔ **ومن سمی والدہ قریبا کان منہ عقوقا**۔ اور جو شخص اپنے والد کو اپنا قرابتی کہے تو یہ قول اسکی طرف سے عقوق ہے **ف** لہذا جب کبھی ناخلف عروج پر ہو جاتا ہے اور اسکا باپ اسکے پاس جاتا ہے اور وہ شیطانی عار سے کہہ دیتا ہے کہ ہاں یہ شخص میرے قرابتیوں سے ہے تو لیدا آگاہ ہے کہ اسکی جانب سخت شناعت ہوتی ہے حتی کہ ایسا فرزند عاق و نافرمان کہلاتا ہے۔ **وہذا لان القریب فی عرف اللسان من یتقرب الی غیرہ بوسیلۃ غیرہ**۔ اور اسکی وجہ یہی کہ زبان کی عرف میں قریب اسکو بولتے ہیں جو دوسرے کی جانب بواسطہ غیر کے تقرب حاصل کرے۔ **وتقرب الوالد والولد بنفسہ لا بغیرہ**۔ حالانکہ باپ بیٹے کا تقرب بذات خود ہے نہ بواسطہ غیر **ف** اسی وجہ سے جسنے باپ کو قرابتی کہا تو لوگ تشنیع کرتے ہیں کہ گویا یہ بچہ اپنے آپ کو حرامی سمجھتا ہے ورنہ یہ تو بلاواسطہ اسکا باپ ہے۔ امام محمد رح نے کہا کہ اللہ تعالی نے فرمایا الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین۔ پس والدین کو الگ اور اقربین کو الگ کیا۔ اور جب اقرباء سے والدین خارج ہیں تو اولاد بھی خارج ہے کیونکہ اگر انمیں سے کوئی قرابتی ہو تو باہم قرابتی ہو جاوینگے کیونکہ قرابت تو باہمی ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب اقارب سے قرابتی مراد ہوئے تو ظاہر لفظ کا اعتبار کرنا چاہیے جیسے صاحبین نے کیا کہ ہر ایک قرابتی کو نزدیک و دور اور محرم و غیر محرم کو عام رکھا۔ جواب یہ کہ۔ **ولا معتبر بظاہر اللفظ بعد انعقاد الاجماع علی ترکہ**۔ ظاہر لفظ کا کچھ اعتبار نہیں رہا جبکہ ظاہر کو ترک کرنے پر اجماع ہے **ف** کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام تک کے قرابتی کسی کے نزدیک مراد نہیں ہیں بلکہ زمانہ جاہلیت قبل اسلام تک مراد نہیں ہیں تو عموم اطلاق نہیں رہا بلکہ تقیید واقع ہوئی ہے۔ **فعندہ یقید بما ذکرناہ وعندہما باقصی الاب فی الاسلام وعند الشافعی رح بالاب الادنی**۔ پس امام رح کے نزدیک با امور مذکورہ بالا مقید ہے اور صاحبین کے نزدیک

اسلام میں انتہائی جد اعلیٰ سے مقید ہی اور شافعی رح کے نزدیک سب سے قریب ورپرے تقیید ہی ف ــ محل یہ مطلق قرابت کا جب اعتبار نہیں رہا تو دلائل سے مقید ہوگا حتیٰ کہ بالاتفاق قرابت میں حضرت آدم علیہ السلام تک تمام جہان کے لوگ داخل نہیں ہیں بلکہ والدین واولاد نہیں داخل ہیں اور وارث جسکو واسطے وصیت نہیں صحیح وہ داخل نہیں ہی پس دلیل سے امام رح نے مقید کیا کہ اقرب مقدم ہیں اور غیر محرم قرابتی داخل نہیں ہیں - م - فرع ظاہرالروایہ میں دادا اور پوتے داخل ہیں اور کہا گیا کہ داخل نہیں ہیں اور مبالغ میں ہی کہ یہی صحیح ہی - مو ادر اختیار میں اسی کو مختار کیا ہی - د - مبسوط میں بنا بر قول صاحبین رح کے کہا کہ امام محمد رح کے وقت میں آدمی کے قرابتی جو اسلام کے جد اعلیٰ کی جانب منسوب ہوں کثرت کے ساتھ نہیں ہوتے تھے اور ہمارے زمانہ میں بہت کثرت ہو گئی ہی یہانتک کہ (رشتہ علوی خاندانوں کا حضرت علی رضی اللہ عنہ تک) شمار محال ہی پس اب ایسی وصیت ہو تو باپ مع دادا کے اور ماں ونانی و پرنانی تک قرابتیوں کو شامل ہوگی اور اسنے زیادہ متجاوز نہیں ہوگی - انتہی - ک سار دس امام ابوحنیفہ رح کے قول پر یہ شکل پیش نہیں آتی کیونکہ امام رح تو اقرب کا لحاظ فرماتے ہیں - م - **قال واذا اوصٰی لاقاربہ ولہ عمان وخالان فالوصیۃ لعمیہ عندہ اعتبارا للاقرب کما فی الارث وعندہما بینہم ارباعا اذ ہما لایعتبران الاقرب** - اگر کسی نے اپنے اقارب کے واسطے (تہائی مال کی) وصیت کی حالانکہ اسکے قرابت میں (فقط) دو چچا اور دو ماموں موجود ہیں (اور انکے سوائے کوئی نہیں ہی) تو امام رح کے نزدیک میراث کی طرح سے یہ وصیت بھی فقط اسکے دونوں چچا میں نصفا نصف ہوگی (اور ماموں محروم ہونگے) کیونکہ امام رح اقرب کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین رح کے نزدیک ان چاروں میں چار ٹکڑے ہو جائینگے کیونکہ صاحبین رح تو اقرب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں ف ــ مترجم نے فقط کی قید اسواسطے لگائی کہ صاحبین کے نزدیک جیسے اقرب کا لحاظ نہیں اسی طرح چچا محرم کا بھی اعتبار نہیں پس سوائے انکے جو کوئی موجود ہو وہ بھی شریک ہوگا - اور واضح ہو کہ یہ مسئلہ بنا بر اصل مذکور کے فرع ہی اور چونکہ اقارب کی کمتر جمع دو عدد ہی تو دونوں چچا کل وصیت کو لے لینگے - **ولو ترک عما وخالین فللعم نصف الوصیۃ والنصف للخالین لانہ لابد من اعتبار معنی الجمع وہو الاثنان فی الوصیۃ کما فی المیراث** - اور اگر موصی نے فقط ایک چچا اور دو ماموں چھوڑے تو چچا کے واسطے نصف وصیت ہوگی (کل نہوگی اگرچہ وہ اقرب ہی) اور باقی نصف اسکے دونوں ماموں کے درمیان برابر ہوگی اس دلیل سے کہ لفظ اقارب میں معنی جمع کا اعتبار ضروری ہی اور جمع یہاں وصیت میں بھی میراث کی طرح دو عدد ہی ف ــ حالانکہ چچا صرف واحد ہی تو اسکو نصف دیکر باقی بعد چچا کے جو اقرب ہوں انکو دیا جاوے حتیٰ کہ اگر ماموں ایک ہوا اور ایک قرابتی دیگر ہو تو نصف تقسیم کیجائیگی - اور صاحبین کے نزدیک ایک چچا اور دو ماموں میں تین تہائی ہوگی - پھر امام رح کے نزدیک چچا اور دونوں ماموں کا استحقاق مذکور اسوقت ہی کہ موصی نے لفظ جمع یعنے اقارب کے ساتھ وصیت کی ہو - **بخلاف ما اذا اوصٰی لذی قرابتہ حیث یکون للعم کل الوصیۃ لان اللفظ للفرد فیحرز الواحد کلہا اذ ہو الاقرب** - بخلاف اسکے اگر اپنے قرابتی کے واسطے وصیت کی شلاً کہ میرا تہائی مال میرے قرابت والے کے واسطے ہی یا صاحب قرابت کے واسطے ہی تو ایسی صورت میں کل وصیت اسکے چچا کو ملیگی اسواسطے کہ لفظ مذکور تو ایک فرد پر صادق ہی پس ایک ہی کو کل وصیت دے جائیگا کیونکہ چچا ہی سب سے اقرب ہی ف ــ ام چچا سے بیٹے خواہ دو ماموں ہوں یا زیادہ ومختلف قرابتی ہوں کسی کو نہیں ملیگا اور یہ بنا بر قول ابی حنیفہ رح ہی - **ولو کان لہ عم واحد فلہ نصف الثلث لما بینا** - اور اگر اسکا ایک ہی چچا ہو تو اسکو کل مال وصیت یعنی تہائی میں سے نصف ملیگا بدلیل مذکورہ بالا

ف — جبکہ وصیت بلفظ اقارب ہو کیونکہ اقارب کے لفظ مین کم از دو ہونا چاہیے پس اگر سوائے ایک چچا کے کوئی نہو تو چچا کو نصف دیگر باقی کو وارثون مین دیدیا جائیگا۔ ت — ولو ترک عما وعمۃ وخالا وخالۃ فالوصیۃ للعم والعمۃ بینہما بالسویۃ لاستواء قرابتہما وہی اقوی — اور اگر اسنے ایک چچا و پھوپھی چھوڑی اور اسکے ساتھ ہی ایک ماموں و خالہ چھوڑی اور وصیت بلفظ اقارب ہی تو کل وصیت اسکے چچا و پھوپھی کے درمیان ساوی یعنی نصف نصف ہوگی کیونکہ چچا و پھوپھی دونون کی قرابت برابر ہی اور انکی قرابت بہ نسبت ماموں و خالہ کے زیادہ قوی ہی ف — تو ماموں و خالہ محروم ہونگے سائل کہا جاوے کہ چچا و پھوپھی مین یہ فرق ہی کہ چچا وارث ہوتا ہی اگرچہ اسوقت مین وارث نہونا فرض کیا اور پھوپھی اسکے ساتھ وارث نہین ہوتی ہی تو چچا کو ترجیح ہونی چاہیے — بلکہ ماموں کو بھی، پس ترجیح ہو سکتی ہی جواب یہ کہ یہان عصبہ ہونے کا خیال نہین ہی۔ والعمۃ وان لم یکن وارثۃ فہی مستحقۃ للوصیۃ کما لو کان القریب رقیقا او کافرا — اور پھوپھی اگرچہ وارث نہین ہوتی ہی جیسے ذوی الارحام کی وراثت عصبہ نہین ہوتی ہی، تاہم وصیت کی مستحق ہوگی جیسے اگر قریب کسی غیر کا غلام ہو یا کافر ہو ف — تو وہ وصیت کا مستحق ہوتا ہی اگرچہ وہ وارث نہین ہو سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ وصیت کی صورت مین بلحاظ وارث ہونے کے ترجیح نہین ہو بلکہ بنظر قوت قرابت کے ترجیح ہی اور پھوپھی بہ نسبت ماموں کے قرابت مین قوی ہی اور چچا کے ساتھ مساوی ہی۔ پھر اگر ذوی قرابت یا صاحب قرابت کے لفظ سے وصیت ہو تو بھی چچا و پھوپھی دونون شریک ہونگے تمام ماسبق مسائل تو لفظ اقارب جمع پر ہین۔ وکذا لو اوصی لذوی قرابتہ او لاقربائہ او لانسبائہ فی جمیع ما ذکرنا لان کل ذلک لفظ جمع — اور اسی اقارب کی طرح اگر اسنے اپنے صاحبان قرابت (یا قرابت والون یا قرابتیون) یا اقربا یا انساب والون کے واسطے وصیت کی تو جملہ مسائل مین جو اقارب مین حکم ہی انمین بھی وہی حکم ہوگا اسواسطے کہ یہ سب بھی برابر ایک لفظ جمع ہی ف — پھر یہ سب اس صورت مین کہ اسکے اقارب یا اقربا یا ذی قرابت یا صاحب قرابت یا صاحبان قرابت و نسب کے لفظون مین کوئی ذی رحم محرم موجود ہو۔ ولو انعدم المحرم بطلت الوصیۃ لانہا مقیدۃ بہذا الوصف — اور اگر محرم نہو تو وصیت باطل ہو جائیگی اسواسطے کہ وصیت اس وصف کے ساتھ مقید ہی ف — یعنی بنا بر قول ابو حنیفہ رح کے یہ وصیت اقارب جو بالاتفاق ظاہری لفظ پر مطلق قرابتی کے واسطے نہین ہی بدلیل خاص مقید ہی کہ قرابتی ایسا محرم ہی پس محرم کوئی نہو تو وصیت باطل ہو جائیگی۔ مین کہتا ہون کہ اسی طرح اگر محارم ایسے ہون جو وارث ہون تو بھی وصیت باطل ہونا چاہیے لیکن یہ تہائی بھی انکو میراث مین مل جائیگی۔ پھر یہ سب اس وصیت مین کلام تھا جو بلفظ اقارب یا اسکے مانند و مشتق سے ہو۔ قال ومن اوصی لاہل فلان — اور اگر کسی نے اہل فلان کے واسطے وصیت کی ف — اور مثال مین فرض کرو کہ زید کے اہل کے واسطے وصیت کی تو اہل کے لفظ سے کون مراد ہوگا فہی علی زوجتہ عند ابی حنیفۃ رح — پس امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ لفظ اسکی زوجہ پر واقع ہوگا ف — تو یہ وصیت زید کی زوجہ کے واسطے ہوگی۔ وقالا یتناول کل من یعولہم وتضمہم نفقتہ اعتبارا للعرف وہو مؤید بالنص قال اللہ تعالی واتونی باہلکم اجمعین — اور صاحبین رح نے کہا کہ اسکے اہل مین باعتبار عرف کے ہر وہ شخص داخل ہی جو اسکے عیال مین ہو اور اسکا نفقہ انکو شامل ہو اور یہ قول مؤید بنص قرآن ہی چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا واتونی الخ ف — یعنی یوسف علیہ السلام نے بعد ملاقات کے بھائیون سے کہا کہ تم اپنے سب اہل سمیت میرے پاس آؤ۔ چنانچہ یہ لوگ مع لعجملہ اولاد و خادم و غیرہ مصر کو منتقل ہو گئے پس معلوم ہوا کہ اہل کا اطلاق ان سب پر واقع ہوا۔ ولہ ان اسم الاہل حقیقۃ فی الزوجۃ یشہد بذلک قولہ تعالی وسار باہلہ — اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ اہل کا لفظ درحقیقت زوجہ کے معنی مین ہی — اسکے واسطے قول الہی وسار باہلہ شاہد ہی ف — یعنی موسی علیہ السلام اپنے اہل کو لیکر روانہ ہوا۔ ومنہ قولہم تاہل

Marfat.com

ۃ کذا۔ اور اسی معنی مین عرب کا قول ہے کہ تاہل ببلدۃ کذا یعنی اسنے فلان شہر مین تاہل کیا ف یعنی فلان
مین اہل بنا یا یعنی زوجہ نکاح مین لی۔ والمطلق ینصرف الی الحقیقۃ۔ اور جو لفظ کہ مطلق ہو وہ حقیقی معنی کی طرف
جاتا ہے ف اور بیان وصیت مین بھی اسنے مطلق اہل فلان کہا تو اہل سے حقیقی معنی یعنی زوجہ رکھی جائیگی
لف اسکے اگر کوئی قرینہ موجود ہو کہ مجازاً زوجہ مع دیگر مراد ہین تو البتہ امر ہائذا اہل سے مجازاً سب مراد ہونگے۔ بالجملہ
اس مقام پر حق اہل پر مبنی ہے اور قرآن مجید مین دونون اطلاق ہین مانند دعاے لوط علیہ السلام رب نجنی واہلی
لون۔ پس ظاہر ہے کہ حضرت لوط علیہ السلام نے صرف اپنی ذات و اپنی زوجہ کے واسطے نجات نہین مانگی کیونکہ مراد
ہ سے نجات ہے بدلیل جواب یعنی قولہ تعالے فنجیناہ واہلہ الا امرأتہ۔ اور اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جو بعض نے
دیا کہ استثناء کے قرینہ سے بیان معلوم ہوا کہ اہل عام ہے۔ یہ جواب ساقط ہے اسواسطے کہ دعاے لوط علیہ السلام
ایسی قرینہ نہین ہے اور نہ زوجہ کے معنی مین جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا وقولہ تعالے اتعجبین من امر اللہ رحمۃ اللہ و
علیکم اہل البیت۔ اور رہا قولہ تعالے وکان یامر اہلہ بالصلوۃ والزکوۃ الآیہ۔ یعنی حضرت اسمٰعیل علیہ السلام
اہل کو نماز و زکوۃ کا حکم فرماتا تھا۔ اسمین دونون معنی محتمل ہین لیکن ظاہر معنی عام ہین۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک
حنیفہ رح کی تقریر دلیل یہ ہے کہ اہل کا اطلاق بطور خصوص و بطور عموم دونون طرح آتا ہے اور کبھی اہل باعتبار کسی تعلق
سے ایک جماعت پر اطلاق ہوتا ہے جنمین زوجیت و عیالداری بھی نہین ہوتی ہے جیسے اہل القرآن واہل طاعت
ی دعاے لوط علیہ السلام مین احسن ہین کہ اپنے اہل طاعت کی نجات چاہی اور یہ لوگ اس قوم کافر کی معیت
لوط رہین اور یہی معنی حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی حق مین ایس ہین۔ پس جب اہل کے واسطے اطلاقات ہین
سب مین اخص زوجہ کے معنی ہین اور عام غیر محصور تو اسی پر تیقن رہا اور جبکہ اسنے اہل کو مطلق رکھا اور کسی
ل سے مقید نہین کیا۔ ہذا ما سنح لی واللہ تعالی اعلم۔ ومن اوصی لآل فلان فہو لاہل بیتہ لان الآل القبیلۃ التی
الیہا۔ اگر کسی نے آل فلان کے واسطے وصیت کی تو یہ وصیت اسکی اہل بیت کے واسطے ہوگی اسواسطے کہ آل وہ
جسکی جانب یہ شخص منسوب کیا جاتا ہے ف یعنی مثلاً زید نے کہا کہ میرا تہائی مال خالد کے آل کے واسطے ہے تو یہ اس
کے گھرانے وارون کو دیا جائیگا کیونکہ اسی گھرانے کی جانب خالد منسوب ہے اور آل وہ قبیلہ جسکی جانب آدمی منسوب ہو
اوصی لاہل بیت فلان یدخل فیہ ابوہ وجدہ لان الاب اصل البیت۔ اور اگر زید نے خالد کے اہل بیت
واسطے وصیت کی تو وصیت مین خالد کا باپ و دادا داخل ہوگا کیونکہ پدر تو گھرانے کا اصل ہوتا ہے پس باپ اور باپ کا
اہل وصیت ہے۔ ولو اوصی لاہل نسبہ او بجنسہ فالنسب عبارۃ عمن ینسب الیہ۔ اور اگر کسی نے
اہل نسب کے واسطے یا اہل جنس کے واسطے وصیت کی تو نسب ایسے شخص سے عبارت ہے جسکی طرف وہ منسوب ہو
ہے لیکن نسبت معتبر ہونا چاہیے کیونکہ آدمی کبھی مان کی طرف مجازاً منسوب ہوتا ہے۔ والنسب یکون من جہۃ
۔ اور نسب تو باپون ہی کی طرف سے ہوتا ہے ف حتی کہ جسکی مان سیدہ ہو اور باپ کوئی دوسری قوم ہو
اپنے باپ کے نسب پر ہوگا۔ ہان مان کی وجہ سے ایک طرح کی شرافت آجاویگی جسکا اعتبار نسب مین نہین ہے۔
اما اگر باپ سید ہو اور مان دوسری قوم ہو تو بچہ اپنے باپ کی نسب پر ہے۔ وجنسہ اہل بیت ابیہ دون
لان الانسان یتجنس بابیہ۔ اسی طرح اسکی جنس وہ لوگ ہین جو اسکے باپ کے خاندان سے ہین نہ ان کے
۔ آدمی اپنے باپ کے ساتھ ہمجنس ہوتا ہے ف پس حاصل یہ ہوا کہ نسب یا جنس کی وصیت مین اسکے باپ کی
والے موافق مذکورہ بالا کے اقرب فالاقرب مستحق ہونگے اور مان والے مستحق نہین ہونگے۔ بخلاف قرابۃ حیث

Marfat.com

یکون من جانب الام والاب۔ برخلاف اسکے قرابت کے کہ قرابت ماں وباپ دونوں کی طرف سے ہو
ف۔ چنانچہ ان کی طرف سے نانا و نانی و خالہ و ماموں وغیرہ سب اسکے قرابتی ہیں۔ ولو اوصی لایتام بنی
اور اگر کسی نے بنو فلان کے یتیموں کے واسطے وصیت کی ف۔ بنو فلان جماعت ایک جد اعلیٰ سے جسکی جانب اسکی اولاد منسوب
ہو گئی ہو مثلاً بنو ہاشم اور شوابہ و بنو بکر و بنو تمیم وغیرہ عرب میں بڑی کثرت تھی وکبھی السابہ قبیلہ ہوتا تھا جیسے بنو تمیم کہ انکا
وشمار بغیر کتاب وحساب کے ممکن نہ تھا۔ پس اگر بنو فلان کے یتیموں کے واسطے وصیت کی۔ او لعمیانہم او لزمناہم اوارامل
یا بنو فلان کے اندھوں یا اپاہجوں یا رانڈوں کے واسطے وصیت کی تو دیکھا جاوے۔ ان کانوا قوما یحصون دخل فی
فقرائہم واغنیائہم ذکورہم واناثہم لانہ امکن تحقیق التملیک فی حقہم والوصیۃ تملیک۔ کہ اگر یہ لوگ بغیر کتاب وحساب
کے) شمار میں آتے ہوں تو وصیت میں انکے فقیر و تونگر خواہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں سب داخل ہونگے اسواسطے کہ انکے حق میں
حقیقۃً مالک کرنا ممکن ہے اور وصیت کے یہی معنی کہ مالک کیا جاوے ف۔ یعنی بجائے وصی کے یہ لوگ اس مال کے مالک
ہوجاویں پس ان سب کو مالک کردینا ممکن ہے خواہ یتیم لڑکے ہوں یا لڑکیاں ہوں خواہ اپاہج واندھے مرد ہوں یا عورتیں
اور ارامل سے اگر رانڈیں مراد ہیں یعنی صرف ماتمی ہیں داخل ہیں اور اگر بغیر شوہر والیاں مراد ہیں تو کنواریاں و رانڈ
سب شامل ہیں ۔ اسی طرح یہ لوگ خواہ فقیر ہوں یا تونگر ہوں داخل ہونگے کیونکہ مالک کرنا جیسے فقیر کے حق میں ممکن
اسی طرح تونگر کے حق میں ممکن ہے اور موصی نے کچھ فقیروں کی قید لگائی نہیں باوجودیکہ یہ قوم سب محدود شمار میں
تو تونگر بھی داخل رہینگے۔ وان کانوا قوما لایحصون فالوصیۃ فی الفقراء منہم لان المقصود من الوصیۃ القربۃ
وہی فی سد الخلۃ ورد الجوعۃ۔ اور اگر یہ قوم اسقدر کثیر ہو کہ شمار نہیں ہوسکتے ہیں (اگرچہ بذریعہ تحریر وحساب
شمار ہوجاویں) تو وصیت مذکورہ انہیں سے فقراء کے واسطے ہوگی کیونکہ وصیت سے تقرب الٰہی عزوجل مقصود ہے
تقرب کسی محتاج کی پریشانی رفع کرنے یا بھوک دور کرنے میں ہے۔ وہذہ الاسامی تشعر بتحقق الحاجۃ فجاز حملہ
الفقراء۔ اور یہ نام بھی محتاجی متحقق ہونے سے آگاہ کرتے ہیں تو فقراء پر محمول کرنا جائز ہے ف۔ یعنی موصی کی
یہ قوم محیط نہیں تھی لیکن اسنے یتیم وبیوہ واندھے واپاہج کے الفاظ سے وصیت کی حالانکہ ایسے لوگ اکثر محتاج
ہیں تو اس قرینہ سے ہمنے اسکی وصیت کو کامل تقرب کے معنی پر محمول کیا کہ اس قوم میں سے جو لوگ محتاج اس صفت
کے ہوں انکی حاجت روائی مقصود ہے۔ پھر واضح ہو کہ شاب وہ شخص جو ۱۵ سے ۔ ۴۰ تک ہو اور کہل ۔ ۴
۵۰ تک اور شیخ ۔ ۶۰ سے آخر تک یا آخر عمر ہے اور اسمیں اقوال مختلف ہیں اور ظاہراً ہماری زبان میں جوان
و ادھیڑ و بڈھا وغیرہ عرف پر ہوگا۔ اور یہاں مقصود یہ ہے کہ یتیم واندھے واپاہج و رانڈ کی وصیت جب یہ قوم غیر محصور
اسوجہ سے انکے فقراء پر جائز رہتی ہے کہ ان الفاظ میں محتاجی کا اشعار ہے۔ بخلاف ما اذا اوصی لشبان بنی فلان
وہم لایحصون۔ برخلاف اسکے اگر بنو فلان کے شاب کے لیے یعنی نوجوانوں کے لیے خواہ مرد ہوں یا عورتیں
وصیت کی حالانکہ یہ لوگ محصور نہیں ہیں۔ حیث تبطل الوصیۃ۔ چنانچہ وصیت باطل ہوجائیگی ف۔ اور ان
میں سے فقراء کو بھی نہیں ملیگی۔ لانہ لیس فی اللفظ ماینبی عن الحاجۃ فلا یمکن صرفہ الی الفقراء ولا
تصحیحہ تملیکا فی حق الکل للجہالۃ المتفاحشۃ وتعذر الصرف الیہم۔ اسواسطے کہ لفظ میں ایسی بات
جو محتاجی سے آگاہ کرے تو فقیروں کی جانب اسکا پھیرنا ممکن نہوگا اور نہ کل کے حق میں بطور تملیک کے اس وصیت
صحیح کرنا ممکن ہے کیونکہ مستحقین میں جہالت شدیدہ ہے اور انکی جانب صرف متعذر ہے ف۔ یعنی وصیت مذکورہ کو دو طرح
صحیح کرنا ممکن تھا ایک یہ کہ ان لوگوں کے واسطے تملیک قرار دیجاوے لیکن یہ اسوجہ سے محال ہے کہ یہ لوگ محصور نہیں

Marfat.com

...ول کی تملیک جبھی ہو سکتی ہے - دوم یہ کہ یمین سے محتاجون کے لیے وصیت قرار دی جاوے اور یہ بھی اسوجہ سے
...نہین ہے کہ اسنے لفظ شاب سے وصیت کی اور اس لفظ مین کوئی معنی محتاجی کے نہین نکلتے ہین تو وصیت باطل
...ہی - **وفی الوصیۃ للفقراء والمساکین یجب الصرف الی اثنین منہم اعتبارا لمعنی الجمع واقلہ اثنین فی الوصایا**
...مام - اور درصورتیکہ وصیت فقیرون و مسکینون پر واقع ہو تو ہر قسم سے دو آدمیون پر وصیت نافذ کرنا واجب ہے بلحاظ
...جمع کے اور وصایا مین کمتر جمع دو عدد ہے جیسا کہ اسی باب مین گزر چکا ف بقیاس میراث کے کہ وصیت اسکی نظیر
...اور میراث مین کمتر جمع دو ہی ہے تو وصیت مین کمتر جمع دو ہے - **ولو اوصی لبنی فلان یدخل فیہ الاناث فی قول ابی حنیفۃ**
...ل قولہ وہو قولہما لان جمع الذکور یتناول الاناث - اور اگر بنو فلان کے واسطے وصیت کی تو اسمین عورتین
...ل ہونگی - یہ امام ابوحنیفہ رح کا پہلا قول ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے اسواسطے کہ مذکرون کی جمع عورتون کو شامل ہوتی ہے
ف - بات یہ کہ بنو فلان - در اصل فلان کے بیٹون - ہین اور بیٹون بیٹیون کو کہتے ہین تو بیٹیان اسمین شامل ہونگی
...شامل ہونگی - پس یہان دو طور پر لحاظ ہے ایک یہ کہ عرب مین بیٹون پر فخر کرتے اور بیٹیون سے نام نہین چلتا ہے بلکہ
...زمانہ جاہلیت مین ہندوستان کے راجپوتون کی طرح لڑکیون کو مار ڈالتے تھے پس اگر فلان سے کوئی قبیلہ وغیرہ کا
...اصل ہو تو ظاہر ہے کہ فلان کی اولاد مین لڑکے و لڑکیان ہزارون موجود ہین اور یہ سب بنو فلان کہلاتے ہین تو معلوم ہوا
بنات فلان (لڑکیان) نہین بلکہ بنو فلان کہنا صرف اسی جاہلانہ افتخار یا نام چلنے پر مبنی ہے اور عرب کے انساب مین اسطرح بیان
...معروف تھا کہ اول شعب جسمین کئی قبائل ہون جیسے قریش مین سمجھو کہ شعب تو خزیمہ تھا جسکے تحت مین کئی قبائل ہین -
...انمین قبیلہ کنانہ ہے اور قبیلہ کے تحت مین عمارہ ہوتے ہین چنانچہ قریش عمارہ ہے اور عمارہ کے تحت مین بطون ہوتے
...چنانچہ قصی بطن ہے اور بطن کے تحت مین فخذ ہوتے ہین چنانچہ ہاشم فخذ ہین اور فخذ کے تحت مین فصیل ہوتے ہین
...چنانچہ عباس فصیلہ ہین - پس قبائل اول شعب سے پھوٹ کر نکلتے ہین اور مخفی نہین کہ بعد زمانہ کے بنی عباس بھی بکثرت
...گئے - جب یہ بات معلوم ہوئی تو بنو فلان کے لفظ سے وصیت مین غور کیا جاوے کہ فلان دو حال سے خالی نہین
...وہ ایک بڑا گروہ ہوگا یا مثلاً ہمارے محلہ مین جو زید رہتا ہے اسکی نسبت کہا کہ میرا تہائی مال بنو زید کے واسطے ہے پس
...امام ابوحنیفہ کا اول قول اور یہی صاحبین کا قول ہے کہ بنو فلان کی وصیت مین بہر صورت فلان کے لڑکے و لڑکیان
...شامل ہین کیونکہ لڑکون سے جمع بوجہ لڑکون کو غلبہ دینے کے ہے - **ثم رجع وقال یتناول الذکور خاصۃ لان**
حقیقۃ الاسم للذکور وانتظامہ للاناث تجوز والکلام لحقیقتہ - پھر امام ابوحنیفہ رح نے قول اول سے
رجوع کیا اور کہا کہ یہ وصیت فقط بیٹون یعنی مذکرون کے واسطے ہوگی کیونکہ لفظ کے حقیقی معنی تو فقط مذکرون کے ہین
اور عورتون کو شامل ہونا بطور مجاز ہے حالانکہ کلام مذکور اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہوتا ہے - **بخلاف ما اذا کان بنو**
فلان اسم قبیلۃ او فخذ حیث یتناول الذکور والاناث لانہ لیس یراد بہا اعیانہم اذ ہو مجرد الانتساب
کبنی آدم - برخلاف اسکے اگر بنو فلان کسی قبیلہ یا فخذ کا نام ہو کہ اس صورت مین یہ لفظ اس قبیلہ یا فخذ کے مردون و
عورتون سب کو شامل ہوگا اسواسطے کہ اس لفظ سے انکے اعیان مراد نہین ہوتے ہین کیونکہ یہ تو خالی نسبت دینے
کے واسطے ہے جیسے بنی آدم ف یعنی آدمی کا لفظ صرف نسبت ہے جس سے حیوانات سے امتیاز ہوا اور اس سے
مقصود نہین ہوتا کہ آدم علیہ السلام کے فلان و فلان و فلان وغیرہ بیٹے بخلاف بنو زید - کہ پسران زید بطور اعیان مقصود
ہوتے ہین اور جہان خالی نسبت ہو وہان نسبت مقصود ہے کہ اسکی اولاد کو دوسرون سے امتیاز ہو - **ولہذا یدخل فیہ**
مولی العتاقۃ والموالاۃ وحلفاؤہم - اور اسی وجہ سے اس نسبت مین اسکے مولی العتاقہ و مولی الموالات و حلیف لوگ

Marfat.com

بھی) داخل ہوجاتے ہین ف یعنی مثلاً بنو عباس یا بنو امیہ ایک غیر محصور جماعت ہی تو انھون نے جس غ
آزاد کیا تو وہ بھی بنو العباس مین سے کہلا ریگا یعنے اسی قبیلہ کی طرف منسوب رہیگا حالانکہ وہ اولاد مین سے نہین
اسوجہ سے کہ آزاد کیا ہوا اپنی ولا رکو کسی دوسرے کی طرف نہین پھیر سکتا ہی اور موالات مین بھی جب بوجہ اسلام
موالات کی تو موالات والے بھی اسی قوم کی طرف منسوب رہینگے خصوص جبکہ انکی طرف سے قوم وارث نے عا
طور برتاوان اُٹھایا ہو اور حلیف جو قسم سے باہم مددگاری پر جمع ہوئے پس اسلام مین اگرچہ حصہ داری کی
نہین لیکن زمانۂ جاہلیت مین جو حلف ہوچکی ہین اب بھی اسی تاکید کے ساتھ بلکہ مزید مائی ہین تو وہ بھی اسی
کی طرف منسوب ہین حالانکہ یہ کوئی بھی اس قوم کی نسبی اولاد مین سے نہین ہین - اگر کہا جاوے کہ اس سے
ہوا کہ مسئلہ مذکورہ مین جب بنو فلان کے واسطے وصیت ہو تو اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ فلان مذکور کوئی
شخص ہی کہ اسکی اولاد محصور ہین مثلاً زید کے دس بیٹے اور پانچ بیٹیاں ہین اور دس پوتے ہین اور چار نوا
ہین تو اس صورت مین امام رح کے نزدیک صرف اسکے لڑکے داخل ہین کیونکہ اعیان مقصود ہین تو پسرون پر
بطور حقیقت ہی اور دوم یہ کہ فلان مذکور کسی قبیلہ کا جد اعلیٰ ہی جسکے تحت مین قوم غیر محصور ہین تو لڑکے و لڑکیا
سب شامل ہین اور صاحبین رح کے نزدیک اول صورت مین بھی لڑکیان شامل ہین - پس معلوم ہوا کہ دوسر
صورت مین امام و صاحبین رح کا اتفاق ہی - جواب یہ کہ ہان دوسری صورت مین یہ اتفاق ہی کہ لڑکے لڑکیان سب
شامل ہین لیکن اس صورت مین وصیت باطل ہوگی اسواسطے کہ جب یہ لوگ غیر محصور ہین تو تملیک ممکن نہین او
فقراء کی وصیت کا اشعار نہین ہی لہذا شیخ مصنف رح نے اول صورت کو وصیت مین رکھا اور اسمین اختلاف
بیان کیا کہ صاحبین کے نزدیک مذکر و مونث سب ہین اور امام رح کے نزدیک فقط مذکر ہین واللہ تعالیٰ اعلم
قال پھر یہ اختلاف صرف بنی فلان کے لفظ مین جاری ہوسکتا ہی کیونکہ عرب اسی لفظ کو قبیلہ وغیرہ پر بدون لحاظ
ولدیت کے اطلاق کرتے ہین اور جب قبیلہ معروف نہو تو اختلاف امام و صاحبین ہی کہ حقیقۃً بیٹون پر ہوگا یا بیٹیون کو
شامل ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا - قال ومن اوصی لولد فلان - اور اگر کسی نے فرزندان فلان کے واسطے
وصیت کی ف تو یہ لفظ مثل بنی فلان کے نہین ہی بلکہ فرزند بالاتفاق بیٹا و بیٹی دونون کو شامل ہی - فالوصیۃ
بینہم والذکر والانثی فیہ سواء لان اسم الولد ینتظم الکل انتظاماً واحداً - پس یہ وصیت ان اولاد کے درمیان
مشترک ہوگی اور مرد و عورت اسمین برابر ہونگے (کچھ مرد کو عورت سے زیادہ استحقاق نہوگا -) اسواسطے کہ فرزند کا لفظ
سب کو ایک ہی شمول سے شامل ہی ف تو جیسے لڑکا و مرد مستحق ہوگا اسی طرح لڑکی و عورت مستحقہ ہوگی اور لفظ فرزند
مین کوئی اشارہ نہین جس سے ایک کو دوسرے پر ترجیح سمجھی جاوے - ومن اوصی لورثۃ فلان فالوصیۃ بینہم للذکر
مثل حظ الانثیین - اور اگر کسی نے وارثان فلان کے واسطے وصیت کی تو یہ وصیت ان سب کو مرد کو عورت سے دو
کے حساب سے مشترک ہوگی - لانہ لما نص علی لفظ الورثۃ اذن ذلک بان قصدہ التفضیل کما فی المیراث
اسواسطے کہ جب موصی نے لفظ وارثان کی تصریح کی تو اسنے بتلایا کہ موصی کا مقصود ویسی تفصیل ہی جیسے میراث مین ہوتی
ف توضیح یہ کہ وارثون مین جیسے مرد ہوتے ہین ویسی ہی عورتین ہوتی ہین پس لفظ مذکور بھی فلان کے کنبہ کے
مرد و عورتون کو شامل ہی مگر شمول بلفظ ورثہ ہی اور وارث ہونے مین مرد و عورت مشترک مستحق ہوتے ہین تو عورت سے
دوچند مرد پاتا ہی یعنے مذکر کو مونث سے دوچند ملتا ہی تو یہان بھی جس جہت سے شمول ہی وہ اسی ترجیح سے شمول ہی
وراثت کے حساب سے عورتین و مرد شامل و شریک ہون سو واضح ہو کہ فائدہ ایسے مسائل مین اجتہاد کا یہ کہ وصیت میں

Marfat.com

تبدیل و تغیر کرنے والا گنہگار ہے لقولہ تعالیٰ فانما اثمہ علی الذین یبدلونہ- پس جب موصی نے اس شرط مذکور سے وصیت کی
و حق یہ کہ سب کو برابر ملے لیکن ہمکو قصد سے تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے بلکہ ہم لغت
کے مفہوم کلام پر اعتماد کرینگے کیونکہ یہ دلیل ہے اور احتمال مساوات لا دلیل ہے پس جب دلیل شرعی پر عمل کیا تو گناہ نہیں ہے
بخلاف اسکے جب تعمیل کرنے والے نے بلا دلیل سب کو مساوی کر دیا تو گنہگار ہے- ملخصہ حتی کہ اگر دونوں احتمالوں میں سے کسی جانب
دلیل قائم ہو تو تعمیل غیر ممکن ہو گی- **ومن اوصی لموالیہ**- اگر کسی نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی ف حالانکہ موالی جمع ہوتے
ہیں اور مولی آزاد کرنے والے کو کہتے ہیں اور اس غلام کو بھی جو آزاد کیا گیا مثلاً زید ایک وقت میں خالد کا غلام تھا کہ اسکو خالد نے
آزاد کر دیا تو خالد مولی یعنی آزاد کرنے والا ہے اور زید مولی یعنی آزاد کیا ہوا ہے حتی کہ اگر زید نے بعد اسکے دو غلام حاصل کیا جسکا نام عمر و
بکر ہے اور بکر کو آزاد کیا تو زید اسکا مولی یعنی آزاد کرنے والا ہو گیا پس زید میں مولی کے دونوں معنی جمع ہیں اور ہم فرض کرتے ہیں کہ
جسنے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی اسمیں بھی یہی صورت ہے کہ- **لہ موال اعتقہم**- اسکے چند موالی ہیں جنکو اسنے خود آزاد کیا ہے- **و
موال اعتقوہ**- اور موصی کے چند موالی ایسے ہیں جنہوں نے اسکو آزاد کیا تھا ف- مثلاً اسکو چار بیٹوں نے اپنے باپ سے میراث
پایا تھا اور سبھوں نے ملکر آزاد کیا تو یہاں کسی جانب دلیل قائم نہیں ہوئی کہ آزاد کرنے والے مراد ہیں یا آزاد کیے ہوئے موالی مراد ہیں
فالوصیۃ باطلۃ- تو وصیت مذکورہ باطل ہے کیونکہ تعمیل نہیں ہو سکتی ہے- **وقال الشافعی رح فی بعض کتبہ ان الوصیۃ لھم جمیعا**
اور امام شافعی رح نے اپنی بعض کتابوں میں فرمایا کہ وصیت مذکورہ ان دونوں فریق کے واسطے ہو گی ف- کہا گیا
کہ یہی زفر و احمد رح کا قول ہے کہ مثلاً موصی کے چار آزاد کیے ہوئے ہیں اور چار آزاد کرنے والے ہیں تو وصیت کے
آٹھ حصے ہونگے- اور واضح ہو کہ عبارت مصنف رح محتمل ہے کہ شاید مراد یہ ہو کہ علمائے شافعیہ کی بعض کتابوں میں قول
شافعی رح اسطرح مذکور ہے اگرچہ ظاہر عبارت یہ ہے کہ خود امام شافعی نے اپنے بعض تصانیف میں ایسا بیان فرمایا ہے لیکن معروف
تصانیف شافعی رح موجود یعنی اول میں ہے اور قول مصنف رح مفید معنی ثانی کے- **وذکر فی موضع آخر انہ یوقف حتی یصطلحوا**
اور دوسرے مقام پر بعض کتب میں شافعی رح نے ذکر فرمایا کہ مال وصیت روک رکھا جائیگا یہاں تک کہ دونوں فریق
باہم صلح کریں ف- یعنی ہر دو فریق خود صلح کر کے آویں کہ یہ مال ہمکو دیا جاوے کہ یہ ہم دونوں فریق کے واسطے
وصیت مشترکہ ہے- اور مترجم کہتا ہے کہ شاید قول مذکور اس بنا پر ہے کہ ایک لفظ مشترک کو استعمال واحد میں اسکے دونوں
معنی میں لینا امام شافعی رح کے نزدیک جائز ہے- **ولہ ان الاسم یتناولھم لان کلا منہم یسمی مولی فصار کالاخوۃ**
اور امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ لفظ موالی ان دونوں فریقوں کو شامل ہے کیونکہ انمیں ہر ایک کو مولی کہتے ہیں پس یہ
ایسا ہوا جیسے بھائیوں کا لفظ ہے ف- مثلاً زید کے بھائیوں کے واسطے وصیت کی حالانکہ زید کے مختلف بھائی ہیں
ایک بھائی تو ایک ماں باپ سے ہے اور دوسرا فقط باپ سے یعنی مائیں مختلف ہیں اور تیسرا فقط ماں سے یعنی اسکی ماں نے
دوسرا نکاح کیا تھا پس بھائی کا لفظ ان سب پر صادق ہے لہذا زید کے ان سب بھائیوں کے واسطے وصیت ہو گی اور اسمیں
کچھ خلاف نہیں ہے اسی طرح مولی کا لفظ بھی آزاد کرنے والے اور آزاد کیے ہوئے سب پر صادق ہے تو یہ دونوں وصیت میں
داخل ہونگے- **ولنا ان الجہۃ مختلفۃ لان احدھما یسمی مولی النعمۃ والآخر منعم علیہ فصار مشترکا**- اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ جہت مختلف ہے اسواسطے کہ ایک فریق کو مولی النعمت کہتے ہیں اور دوسرے کو منعم علیہ کہتے ہیں تو یہ لفظ ان
دونوں میں مشترک ہو گیا ف- یعنی جسنے موصی کو آزاد کیا وہ مولی یعنی ولی نعمت ہے اور جسکو موصی نے آزاد کیا وہ مولی
یعنی انکو موصی نے اسپر انعام کیا ہے یعنی اسکو آزادی کی نعمت دی ہے تو مولی ان دونوں پر مختلف جہت سے بولا جاتا ہے تو
بوجہ اختلاف معنوی کے معلوم ہوا کہ مولی ان دونوں معنی میں مشترک ہے- برخلاف بھائیوں کے کہ بھائی کا لفظ اپنے افراد

Marfat.com

شامل ہو تو ایک ہی جہت سے ان تینوں معانیوں پر صادق ہے۔ اور فرق یہ کہ بعض لفظ تو مختلف اقسام کو بطور اپنے
افراد کے شامل ہوتا ہے جیسے حیوان اپنے اقسام کو شامل ہے اور انسان اپنے انواع کو شامل ہے پس یہ مشترک نہیں ہے۔ اور بعض
لفظ مختلف معانی کے واسطے موضوع ہوتا ہے جیسے عین بمعنی آنکھ و چشمہ و آفتاب وغیرہ مشترک ہے نہ آنکہ یہ سب اسکے افراد ہیں
اسی طرح مولی بھی آزاد کنندہ اور آزاد کردہ کے واسطے مشترک ہے۔ فلا ینتظمهما لفظ واحد فی موضع الاثبات۔ تو
اثبات کے موقع میں ایک ہی لفظ ان دونوں کو شامل نہیں ہوگا ف۔ یعنی یہ مسئلہ کہ لفظ مشترک جب استعمال
کیا گیا تو کیا اسی استعمال میں اسکے سب معانی مراد ہوسکتے ہیں یا نہیں۔ پس امام شافعی رح کے نزدیک ممکن ہے اور ہمارے
نزدیک اگرچہ مثبت ہو جسمیں کوئی حکم ثابت کیا جائیگا تو سوائے ایک معنی کے زیادہ کا مراد ہونا معدوم ہے جیسا کہ اصول الفقہ
میں مدلل بیان ہے کہ مشترک کے واسطے عموم نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا حلف لا یکلم موالی فلان حیث یتناول
الاعلی والاسفل۔ برخلاف اسکے جب قسم کھائی کہ فلان کے موالی سے کلام نہیں کریگا تو یہ البتہ اسکے آزاد کرنے والے
اور آزاد کیے ہوئے سب کو شامل ہے۔ لانہ مقام النفی۔ اسواسطے کہ یہ مقام نفی ہے ف۔ حتی کہ اگر کوئی مولی موجود نہو
تو بھی کلام ہو جائیگا۔ ولا تنافی فیہ۔ اور نفی کی صورت میں دونوں قسم کے مراد لینے میں کچھ منافات نہیں ہے ف۔
کیونکہ دونوں معنی کا جمع کرنا لازم نہیں آتا اور نفی کرنا مختلف بلکہ متضاد چیزوں کا ایک کلمہ سے ممکن ہے حتی کہ جہان میں جسقدر
چیزیں ہیں اور باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں سب سے الوہیت کی نفی کلمۂ توحید سے کی گئی پس معلوم ہوا کہ جو لفظ
مشترک ہو اسکے معانی میں سے اثبات کرنا ایک استعمال میں ایک سے زیادہ نہیں ہوتا اور نفی کرنا سب معانی کا ممکن
ہے لہذا موالی سے کلام نکرنے میں دونوں فریق سے نفی ہے پس آزاد کرنے والوں یا آزاد کیے ہوؤں جن سے کلام کرے
حانث ہوگا اور موالی کو اپنے مال میں خلیفہ کرنا بطور وصیت کے دونوں متنافیین کو شامل نہیں ہو سکتا تو جب موصی کی
مراد معلوم نہو تو تعمیل غیر ممکن ہے۔ ہاں اگر اسکی مراد معلوم ہو مثلاً موالی سے اسنے اپنے آزاد کیے ہوئے بیان کیے
تو وصیت انہیں کے واسطے ہوگی۔ ویدخل فی ہذہ الوصیۃ من اعتقہ فی الصحۃ والمرض۔ اور آزاد کیے
ہوئے موالی کی وصیت میں سب آزاد کیے داخل ہونگے خواہ اسکو صحت میں آزاد کیا ہو یا مرض میں آزاد کیا ہو ف۔
کیونکہ بعد موت موصی کے جب نفاذ وصیت کا وقت ہے اسوقت ہر ایک آزاد ہے۔ ولا یدخل مدبروہ وامہات
اولادہ لان عتق ہولاء یثبت بعد الموت والوصیۃ تضاف الی حالۃ الموت فلا بد من تحقق الاسم
قبلہ۔ اور اس وصیت میں اسکی ام ولد باندیاں و اسکے مدبر مملوک داخل نہونگے کیونکہ ان لوگوں کا آزاد ہونا موصی کی
موت کے بعد ثابت ہوگا حالانکہ وصیت تو حالت موت کی جانب مضاف ہوتی ہے تو موت سے پہلے یہ نام متحقق ہوجانا
ضروری ہے ف۔ یعنی وصیت کا مستحق وہ ہوگا جو موصی کی موت کے وقت آزاد کیا ہوا ہو اور یہ جبھی ہو سکتا ہے کہ موت سے
پہلے اسکی آزادی پوری ہو چکی ہو تو ام ولد یا مدبر جسکی آزادی بعد موت موصی کے پوری ہوئی یہ کوئی داخل نہونگے۔
وعن ابی یوسف انہم یدخلون لان سبب الاستحقاق لازم۔ اور امام ابو یوسف رح سے روایت ہے
کہ وصیت میں اسکی ام ولد و مدبر لوگ بھی داخل ہونگے اسواسطے کہ انکی آزادی کا سبب استحقاق بھی لازم ہے ف۔
یعنی ام ولد کے آزاد ہونے کا سبب یہ کہ موصی نے اس باندی کو تحت میں لاکر اپنے بچہ کی ماں بنایا جس سے جزئیت پیدا
ہوگئی اور یہ سبب ایک امر لازمی ہے تو وہ گویا ابھی آزاد ہوگئی لیکن شرع نے موصی کی زندگی تک اسکو استمتاع و باکرامی
نہو جانے سے اور اسی طرح جس غلام کو یا باندی کو مدبر کردیا اس سے رجوع نہیں کرسکتا تو زندگی بھر اس سے خدمت لینے کا
نفع دیا گیا تاکہ تکلیف ہو ورنہ وہ ابھی مستحق آزادی ہے اسی وجہ سے وہ ام ولد یا مدبر کو فروخت نہیں کرسکتا ہے تو معلوم ہو

Marfat.com

کہ انکے آزاد ہونے کا جو سبب ہو وہ لازمی سبب ہو تو انکو پہلے ہی سے آزادی کا استحقاق ہو گویا وہ پہلے ہی سے
آزاد ہیں پس وصیت کے مستحقین میں شامل ہونگے۔م۔ لیکن قول اول اصح ہو کہ یہ لوگ داخل وصیت نہونگے کیونکہ
انکو حقیقی آزادی حاصل نہیں ہوئی کہ ابھی انکو درحقیقت غلام کہتے ہیں ع۔ **ویدخل فیہ عبد قال لہ مولاہ ان**
لم اضربک فانت حر لان العتق یثبت قبیل الموت عند تحقق عجزہ ۔ اور وہ غلام اس وصیت میں داخل
ہو جائیگا جسکی نسبت موصی نے کہا ہو کہ اگر میں نے تجھے نہ مارا تو تو آزاد ہے (پھر نہیں مارا یہانتک کہ مرگیا) اس دلیل
سے کہ موصی کی موت سے کچھ دیر پہلے جب مارنے سے اسکی عاجزی ثابت ہو گئی تو غلام کی آزادی بھی ثابت ہو گئی۔
ف۔ کیونکہ شرطیہ تعلیق کے بعد جب مولی نے نہیں مارا تو ابھی حانث نہو گا یہانتک کہ مارنے سے عاجزی ثابت
ہو جاوے اور یہ عاجزی کچھ دم پہلے موت سے ثابت ہو جاتی ہو تو غلام اسی وقت آزاد ہو گیا پس مولی کی موت کے
وقت وہ آزاد موجود ہو تو آزاد کیے ہوئے مملوکوں کی وصیت میں یہ بھی داخل ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ مولی وہ بھی ہوتا ہے
جسکو مولی الموالاۃ کہتے ہیں یعنی جو اسکے ہاتھ پر مسلمان ہوا اور اپنے کفار رشتہ داروں سے منقطع ہو کر اسلئے اس سے موالات
کرلی چنانچہ کتاب الموالات میں مفصل بیان ہو چکا۔ اور اگر زید نے اپنے مولی الموالات کی وصیت کی تو اسکو ملیگی۔ اور اگر
اسنے یوں کہا کہ میرا تہائی مال میرے موالی کے واسطے ہو حالانکہ زید کے آزاد کرنے والے موالی نہیں بلکہ ایسے موالی ہیں
جنکو اسنے آزاد کیا ہو تو یہی مستحق ہیں جبکہ زید کی موت سے پہلے انکی آزادی ثبوت ہو گئی ہو۔ **ولو کان لہ موال واولاد**
موال وموالی موالات یدخل فیہا معتقوہ واولادہم دون موالی الموالات ۔ اور اگر زید کے موالی ہوں
اور موالی کے اولاد ہوں اور اسکے موالاتی موالی بھی ہوں تو موالات کے موالی مستحق وصیت نہونگے بلکہ آزاد کیے ہوئے
موالی و انکی اولاد البتہ داخل وصیت ہیں۔ **وعن ابی یوسف انہم یدخلون ایضا والکل شرکاء لان الاسم**
یتناولہم علی السواء ۔ اور امام ابو یوسف رح سے روایت ہو کہ موالی موالات بھی داخل وصیت ہونگے اور سب قسم کے
موالی اسمیں شریک ہونگے یعنی ساوی حصہ دار ہونگے کیونکہ موالی کا لفظ ان سب کو یکساں شامل ہو۔ ف۔ لیکن امام
محمد رح اس سے انکار کرتے ہیں اور انکا قول وہی اول ہو۔ **ومحمد رح یقول الجہۃ مختلفۃ فی المعتق الانعام و**
فی الموالی عقد الالتزام ۔ اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ دونوں فریق پر اطلاق کی جہت مختلفہ ہو یعنی آزاد کردہ پر
انعام کرنے کی راہ سے مولی کہتے ہیں یعنی انعام کیا ہوا اور موالات والے کو التزامی عقد کی جہت سے مولی کہتے ہیں۔
ف۔ یعنی موالات کیا ہوا تو مولی کا اطلاق ان دونوں پر مشترک طور پر ہوتا ہو لیکن بیان ترجیح ممکن ہو اس طور پر کہ
جسکے ساتھ موالات ہو وہ زندگی تک رہی بلکہ زندگی میں بھی اعتبار میں لازمی نہیں ہوتی بلکہ کبھی آخر تک لازمی نہیں، حتی کہ
اگر مولائے اعلی نے مولائے اسفل کی طرف سے دیت وغیرہ کی عاقلہ شرکت نکی ہو تو اسفل کو اختیار ہوتا ہو کہ اسکو چھوڑ کر
دوسرے سے موالات کرلے پس عقد موالات لازمی نہیں ہو۔ **والاعتاق لازم** ۔ اور اعتاق امر لازم ہو۔ ف۔
حتی کہ آزاد کرکے رجوع نہیں ہو سکتا۔ **فکان الاسم لہ احق** ۔ تو مولی کا لفظ آزاد کیے ہوئے کے واسطے احق والیق
ہو۔ ف۔ پس جب موالی کے واسطے وصیت کی اور موصی کا آزاد کیا ہوا مولی اور موصی کا موالاتی مولی موجود ہو تو وصیت
کا استحقاق فقط آزاد کیے ہوئے کے واسطے ہوگا۔ **ولا یدخل فیہم موالی الموالی** ۔ اور آزاد کیے ہوئے موالی میں
موالی کے موالی داخل نہونگے۔ ف۔ یعنی مثلاً زید نے موالی کے واسطے وصیت کی اور زید کے آزاد کیے ہوئے
کلو و بکر و عمرو وغیرہ موجود ہیں اور ان لوگوں نے بھی بعد آزادی کے اپنی طرف سے غلاموں کو آزاد کیا ہو تو انکے آزاد
کیے ہوئے وصیت میں انکے ساتھ مستحق نہونگے اگرچہ انکی ولاء بھی زید کو پہنچتی ہو۔ **لانہم موالی غیرہ حقیقۃ** ۔ کیونکہ

یہ لوگ درحقیقت موصی کے سوائے دوسرے کے آزاد کیے ہوئے ہیں ف: موصی کی وصیت صرف اسکے آزاد کیے ہوئے غلام کے واسطے ہے۔ بخلاف موالیہ واولادہم لانہم ینسبون الیہ باعتاق وجد منہ۔ برخلاف موصی کے موالی اور انکی اولاد کی کہ یہ سب موصی کیطرف بوجہ ایسے اعتاق کے منسوب ہیں جو موصی کے فعل سے پایا گیا ف: اگرچہ اولاد کو اسنے اپنی لفظ سے آزاد نہیں کیا لیکن انکا آزاد پیدا ہونا اسی وجہ سے کہ انکے باپ ماں کو موصی ہی نے آزاد کیا ہے تو موصی ہی کے اعتاق سے انکا عتق حاصل ہے۔ سبب اس صورت میں کہ موصی کے حقیقی موالی یا انکی اولاد موجود ہو تو موالی کے آزاد کیے ہوئے مستحق وصیت ہونگے۔ بخلاف ما اذا لم یکن لہ موال ولا اولاد الموالی۔ برخلاف اسکے جب موصی کے حقیقی موالی یا انکی اولاد موجود نہو ف: تو وصیت مذکورہ اسکے موالی کے واسطے ہوگی یعنی جنکو اسکے موالی نے آزاد کیا ہو وہ مستحق ہونگے۔ لان اللفظ لہم مجاز فیصرف الیہ عند تعذر اعتبار الحقیقۃ۔ اور اسلئے کہ لفظ موالی (موصی کے موالی کے آزاد کیے ہوئے لوگون کے واسطے مجاز ہے کہ وہ بھی مجازاً موصی کے موالی کہلاتے ہیں تو جب تک لفظ موالی کے حقیقی معنی کا اعتبار ممکن نہو تو اسکے مجازی معنی کی طرف پھیرا جاوے ف: خواہ اسوجہ سے کہ موصی کی یہی مراد معلوم ہوتی ہے جبکہ حقیقی معنی ممکن نہیں ہیں یا اسوجہ سے کہ مراد مواسات خیر ہے تو جہان تک ممکن ہے مراد پوری کی جاوے۔ پھر جان لینا چاہیے کہ موالی لفظ جمع ہے اور وصیت مین میراث کی طرح کثرت جمع دو عدد سے پوری ہوتی ہے۔ ولو کان لہ معتق واحد وموالی الموالی۔ اور اگر موصی کا حقیقی آزاد کیا ہوا صرف ایک موجود ہو اور اسکے آزاد کیے ہوئے موالی کے آزاد کیے ہوئے لوگ موجود ہیں ف: جو مجازاً موصی کے موالی کہلاتے ہیں تو کیا اقارب کی وصیت کی طرح جو چچا و ماموں کی مثال مین گذرا یہان بھی نصف اسکے حقیقی مولے کو دیا جاوے اور باقی اسکے مجازی موالی یعنے موالی کے موالی کو دیا جاوے۔ جواب یہ کہ نہیں۔ فالنصف للمعتق والباقی للورثۃ۔ پس وصیت مین سے نصف تو مولی حقیقی کو ملجاوے اور باقی اسکے وارثون کے واسطے ہوگا ف: کیونکہ ہم حقیقی مولی کے ساتھ مین موالی کے موالی کو جمع نہیں کرسکتے۔ لتعذر الجمع بین الحقیقۃ والمجاز۔ کیونکہ معنے حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کرنا ممتنع ہے ف: یعنی موصی نے موالی کے واسطے وصیت کی لفظ مین موالی سے حقیقی معنی مراد لیے یا مجازی مراد لیے اور چونکہ حقیقی مولی موجود ہے تو مجازی ممتنع ہوا لیکن حقیقی صرف ایک ہے تو اسکو نصف کا استحقاق ہوا اور باقی کا کوئی مستحق نہیں تو وصیت سے پھیر کر وارث کی میراث ہے۔ ولا یدخل فیہ موالی اعتقہم ابنہ او ابوہ لانہم لیسوا بموالیہ لا حقیقۃ ولا مجازا۔ اور معلوم ہو کہ موالی کی وصیت مین ایسے موالی داخل نہیں ہوسکتے جنکو موصی کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا ہو اسواسطے کہ یہ لوگ حقیقۃً یا مجازاً کسی طرح موصی کے موالی نہیں ہیں ف: پس اگر زید نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی حالانکہ اسنے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا یا آزاد کیا تھا مگر وہ مر گیا اور کوئی اولاد نہیں چھوڑی اور نہ اسنے کسی کو آزاد کیا تھا یا وہ بھی بغیر نسل کے معدوم ہوا لیکن موصی کے باپ یا بیٹے کے موالی موجود ہیں تو یہ لوگ کچھ مستحق نہونگے۔ اگر کہا جاوے کہ جب زید نے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا تھا تو اسکی یہی مراد معلوم ہوتی ہے کہ میرے خاندان کے جو موالی میرے باپ یا بیٹے کے ہیں وہ یا دیں تو مجازاً انکو دیا چاہیے۔ جواب یہ ہے کہ تحلیل کلام وصیت ہے اور وصیت کا لفظ اپنے حقیقی معنی یا مجازی معنی پر جبکہ حقیقی غیر ممکن ہو محمول ہوگا اور یہان موالی کے حقیقی معنی نا موجود ہیں اور اسی طرح مجازی بھی نادر ہیں اسواسطے کہ جنکو اسکے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا وہ مجازاً بھی موصی کے موالی نہیں ہیں پس جب لفظ کا مدلول حقیقی ومجازی معدوم نا موجود ہو تو کلام رائگان ہوگیا۔ اگر کہا جاوے کہ باپ یا بیٹے کے موالی سے جب انقطاع ہے تو انکی میراث بھی منقطع ہو حالانکہ میراث ملتی ہے تو انقطاع کہنا باطل ہے۔ صورت یہ کہ مثلاً زید کے باپ نے عمرو کو آزاد کیا پھر باپ مر گیا اور

زید اسکا وارث ہی پھر کلو بھی لاولد مرگیا اور اسکا کوئی وارث نہیں ہی تو کلو کی میراث اسی زید کو ملی تو معلوم ہوا کہ باپ کے آزاد کیے ہوئے کی میراث بیٹے کو ملی تو انقطاع نہیں ہی بلکہ باپ کے مولی کی میراث پائی - جواب یہ کہ میراث پانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کلو مذکور زید کا بھی مولی ہی - وانما یحرز میراثهم بالعصوبة - اور ان مولاؤں کی میراث پانا تو عصبہ ہونے کی وجہ سے ہی ف کیونکہ شرعی قاعدہ یہ ہی کہ جس نے کسی کو آزاد کیا پھر آزاد کیا ہوا بغیر وارث کے مرگیا تو اسکی میراث اسکے آزاد کرنے والے کے واسطے ہوتی ہی - اور اگر آزاد کرنے والا بھی مرچکا ہو تو آزاد کرنے والے کے اعلی عصبہ کو ملتی ہی لہذا زید کے باپ یا بیٹے نے جسکو آزاد کیا تھا اور وہ بے وارث مرا اور صرف زید موجود ہی تو زید کو اسکی میراث کچھ اسوجہ سے نہیں ملی کہ وہ زید کا مولی ہی بلکہ اسوجہ سے کہ اسکی میراث تو اسکے آزاد کرنے والے کے واسطے یا آزاد کرنے والے کے عصبہ کے واسطے ہوگی اور چونکہ زید ہی عصبہ ہی تو اسنے عصبہ ہونے کی وجہ سے میراث پائی - بخلاف معتق البعض (الصواب معتق المعتق - ک -) لانہ ینسب الیہ بالولاء واللہ اعلم بالصواب برخلاف اس مولی کے جسکو موصی کے مولی نے آزاد کیا ہو اسواسطے کہ وہ تو ولاء کی جہت سے موصی کی جانب منسوب ہوتا ہی واللہ تعالے اعلم - ف یعنی موصی کے مولی کا مولی اگرچہ درحقیقت موصی کا آزاد کیا ہوا نہیں بلکہ اسکے آزاد کیے ہوئے کا آزاد کیا ہی لیکن وہ مجازا موصی کا آزاد کیا ہوا اسوجہ سے ہوتا ہی کہ موصی کو اپنے آزاد کیے ہوئے کی ولاء حاصل ہی اور اسکو اپنے آزاد کیے ہوئے کی ولاء حاصل ہی تو موصی کو اس ذریعہ سے مولی کے مولی کی ولاء حاصل ہی تو وہ مجازاً موصی کا مولی ہی - واللہ تعالے اعلم بالصواب -

باب الوصیۃ بالسکنی والخدمۃ والثمرۃ

یہ باب وصیت سکونت وخدمت وپھل کے بیان میں ہی

یعنی جو چیز کہ بالفعل بطور عین موجود نہیں بلکہ حاصل ہو سکتی ہی جیسے زید نے کہا کہ میری وفات پر اس باغ میں اس سال جو پھل آوین میں نے وہ بکر کے واسطے وصیت کیے یا کہا کہ میری اس باندی یا غلام کی یا ایک باندی یا غلام کی خدمت ایک سال کے واسطے بکر کے لیے وصیت ہی یا میرے اس مکان کی سکونت اسکے لیے وصیت ہی - قال وتجوز الوصیۃ بخدمۃ عبدہ وسکنی دارہ سنین معلومۃ وتجوز بذلک ابدا - مختصر میں ہی کہ اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھر کی سکونت کی کسی شخص کے لیے سالہای معلومہ تک کی وصیت کرنا جائز ہی اور ہمیشہ کے لیے بھی اسکی وصیت جائز ہی ف پس جواز کی دلیل چاہیے پھر اسکے فروع مسائل کہ مثلا غلام کا کھانا کپڑا کسکے ذمہ ہی اور مکان کی مرمت کون کرے اور انکی ذاتی ملکیت کس کے واسطے ہوگی اور کیا وہ اس غلام ومکان کو فروخت ومنہدم کرسکتا ہی یا نہیں وغیر ذلک لہذا پہلے اصل سے شروع کیا کہ ایسی وصیت جائز ہی لان المنافع یصح تملیکها فی حالۃ الحیات ببدل وغیر بدل فکذا بعد الممات لحاجتہ کما فی الاعیان - اس دلیل سے کہ منافع ایسی چیز ہین کہ غیر کو انکا مالک کرنا موصی کی زندگی میں بعوض وبغیر عوض دونوں طرح درست ہی (جیسے بعوض اجرت کے اجارہ دینا و بطور احسان کے عاریت دینا منافع کی تملیک ہی) پس اسی طرح موصی کی طرف سے اپنی موت کے بعد مالک کرنا بھی جائز ہی کیونکہ یہاں بھی موصی کو احتیاج ہی جیسے اموال اعیان میں جائز ہی ف یعنی قیاس مقتضی تھا کہ منافع کی تملیک جائز نہو کیونکہ وہ کوئی موجود چیز نہیں اور اسمین فساد کے وجوہ ہین لیکن شرع نے لوگوں کی احتیاج سے اسکو جائز فرمایا حتی کہ اجارہ وعاریت منصوص ہی پس وصیت بھی جائز ہی کیونکہ موصی کو وصیت کی احتیاج ہی جیسے اموال اعیان میں وصیت جائز ہی

Marfat.com

تاکہ موصی کو ثواب حاصل ہو یوں ہی منافع سے ثواب حاصل ہونے کا نفع عظیم ہے چنانچہ اگر موصی لہ کو مکان سکونت حاصل نہو تو غالباً وہ اجرت سے حاصل کرے پس وصیت سکونت بمنزلہ عطائے اجرت ہے پھر مخفی نہیں کہ اعیان ترکہ تو وارثوں کی ملکیت ہو جاتی ہیں جبکہ انکی ذات سے حق الغیر متعلق نہو اور یہاں مثلاً مکان کی سکونت کی وصیت کی تو اس مکان کی دو جہت ہیں ایک یہ کہ رقبہ مکان میں غیر کا حق متعلق نہیں ہے تو وارثوں کی ملکیت ہونا چاہیے حتی کہ اسمیں ہر طرح فروخت وغیرہ کا تصرف کر سکتے ہیں۔ دوم یہ کہ منفعت مکان سے موصی لہ کا حق سکونت متعلق ہے تو چاہیے کہ وارث اسمیں کچھ تصرف نہ کر سکیں۔ لہذا ہمنے دونوں وجہوں کو اپنی اپنی حد پر رکھا اور شیخ نے فرمایا۔ فیکون محبوسا علی ملکہ فی حق المنفعۃ حتی یتملکہا الموصی لہ علی ملکہ۔ اور یہ مکان یا غلام اپنی منفعت کے حق میں خود موصی کی ملکیت پر روکا ہوا رہیگا (اگرچہ بحق رقبہ وہ وارثوں کا ہو جاوے) حتی کہ موصی لہ کو منافع کی ملکیت خود موصی کی ملکیت سے حاصل ہوگی ف ــــــ اور موصی ہی کو ثواب ہوگا اور وارثوں کی ملک قرار دینے سے یہ منفعت موصی لہ کے واسطے نہوگی جس سے موصی کو کچھ ثواب نہوتا۔ کما یستوفی الموقوف علیہ منافع الوقف علی حکم ملک الواقف۔ جیسے وقف کے منافع وہ شخص جسپر وقف ہو وقف کنندہ ہی کے حکم ملک پر حاصل کرتا ہے ف ــــــ پس وصیت میں جو قول ہمنے کہا اسکی پوری نظیر یہ وقف ہے کیونکہ کتاب الوقف میں معلوم ہو چکا کہ اگر زید نے اپنا گاؤں بکر و خالد وغیرہ پر وقف کیا تو رقبہ مذکور خود زید کی ملکیت باقی ہے حتی کہ بکر و خالد وغیرہ اسکو فروخت و بٹوارہ نہیں کر سکتے ہیں بلکہ انکو صرف حاصلات موافق شرائط واقف کے ملا کرے گی پھر جب زید مرا تو لازم آیا کہ یہ گاؤں اسنے ترکہ چھوڑا تو یہی صورت جو وصیت مذکورہ میں ہے یہاں بھی پیدا ہوئی کہ رقبہ مذکور کی وارثوں کی میراث ہونا چاہیے لیکن یہ نہیں ہوتا ہے۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا وارثوں کا بٹوارہ نہوا لیکن جب رقبہ انکی ملکیت ہو گیا تو بکر و خالد وغیرہ کو انکی ملکیت سے حاصلات ملتی رہے تو وہی مستحق ثواب ہوئے اور زید خارج [illegible] ہو گیا یا اجماع یہ وہم باطل ہے کیونکہ وقف کرنے والا ہی مستحق ثواب رہتا ہے پس اسکے معنی یہی نکلے کہ منفعت کی راہ سے یہ چیز خود واقف یا موصی کی ملک پر حکماً باقی ہے اور جن لوگوں کو منافع و حاصلات ملتی ہے انکو واقف و موصی ہی کی ملک حکمی سے اسی کی طرف سے ملتی ہے تب ہی وہ ثواب جمیل کا مستحق ہے پس اس بارہ میں وقف و وصیت باہم نظائر ہیں اور دونوں جائز ہیں۔ ویجوز موقتا و مؤبدا کما فی العاریۃ۔ اور وصیت مذکورہ خواہ کسی وقت محدود کے لیے ہو یا دائمی ہو ہر صورت مثل عاریت کے جائز ہے ف ــــــ پہلا حقیقی ثواب سے جواز تھا اور محدود تملیک کی نظیر عاریت ہے چنانچہ عاریت میں وہ عاریت کا وقت محدود تک بلا خلاف مختار ہے اور وصیت نظیر عاریت ہے۔ فانہا تملیک علی اصلہا۔ کہ عاریت ہمارے اصول پر تملیک منافع ہے ف ــــــ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع کی اباحت ہے اور فائدہ اختلاف خود عاریت میں مذکور ہو چکا۔ یہاں تو مقصود یہ ہے کہ جیسے وصیت منافع یعنی قائم مقامی مطلقہ نہیں بلکہ منافع کی تملیک ہے یہی عاریت میں ہوتا ہے تو جیسے عاریت ایک وقت محدود تک جائز ہے اسی طرح وصیت مذکورہ بھی محدود جائز ہے اور رہی دائمی وصیت تو اسمیں کچھ تردد ہی نہیں ہے۔ بالجملہ ہمنے اس وصیت کو بطور تملیک کے صحیح ٹھہرایا۔ بخلاف المیراث لانہ خلافۃ فیما تملکہ المورث وذلک فی عین یبقی والمنفعۃ عرض لا یبقی۔ برخلاف میراث کے کہ وہ نیابت و قائم مقامی ہے ایسی چیز میں ہے جو مورث کی ملکیت میں حاصل ہو جاوے اور یہ بات ایسے ہی عین میں ممکن ہے جو باقی رہتا ہو حالانکہ منفعت تو عین نہیں بلکہ عرض ہے جو باقی نہیں رہتی ہے ف ــــــ تو منافع کی وصیت ہو جانے سے میراث میں خلل نہوا۔ یعنی مکان یا غلام میں میراث جاری ہوئی لیکن یہ میراث صرف عین مکان و عین غلام میں قائم ہوئی کہ یہی باقی ہیں تو وارث یعنی موصی کا قائم مقام خلیفہ ہو گیا اور منافع مکان یا غلام میں میراث کی نیابت نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ اعراض ہیں جو باقی نہیں رہتے ہیں لیے

Marfat.com

منفعت تو غیر موجودہ چیز ہی پھر خدمت یا سکونت جو حاصل ہو وہ وقتاً فوقتاً حاصل ہوتی و فنا ہوتی جائیگی پس مکان و غلام میں دونوں باتیں ٹھیک ہو گئیں کہ اصل ذات کے میراث ہیں اور یہی محل میراث ہی اور اصل منافع کے موصی کی ملکیت پر باقی ہو کر وصیت ہیں کیونکہ منافع محل میراث نہیں ہوتے ہیں (فائدہ) قولہ جو مورث کی ملکیت میں حاصل ہو جائے" اشارہ کیا کہ مثلاً زید نے ایک غلام خریدا جسمیں خیار شرط ہی پھر زید مر گیا اور خیار ساقط ہوا تو یہ بھی ترکہ میں میراث ہوگا کیونکہ مورث کی ملکیت حاصل ہو گئی- اسی واسطے یوں نہیں فرمایا کہ میراث ایسے مال میں ثابت ہی جو مورث کی ملکیت ہو- بالجملہ ثابت ہوا کہ سکونت مکان و خدمت غلام کی وصیت محدودہ و غیر محدودہ و دائمی سب جائز ہیں- وكذا الوصية بغلة العبد والدار لانه بدل المنفعة فاخذ حكمها- اور اسی طرح کرایہ مکان و اجرت غلام کی وصیت بھی جائز ہی یعنی مثلاً کہا کہ میرے اس غلام یا مکان کی اجرت و کرایہ زید کو دیا جایا کرے تو جائز ہی اسواسطے کہ یہ مال ان دونوں کے منافع کا عوض ہی تو اس اجرت کو انکے منافع کا حکم مل گیا ف کہ جیسے منافع کی تملیک بطور وصیت جائز ہو ویسے ہی عوض منافع کی تملیک بھی جائز ہی- والمعنى يشملهما- اور معنی مذکورہ ان دونوں کو شامل ہیں ف یعنی جو امر کہ جائز کرنیوالا ہی وہ منفعت اور حاصلات دونوں کو شامل ہی پس جائز کرنے والا امر یہ کہ موصی کو اپنی عاقبت کے لیے ایسی وصیت کی حاجت ہی تو حاجت روائی کے واسطے منفعت کی وصیت جائز ہوئی تھی یوں ہی اجرت منفعت و حاصلات کی وصیت بھی جائز ہوئی پس استدلال کے ساتھ ثابت ہوا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی خدمت کی یا اپنے مکان کی سکونت کی یا غلام کی کمائی کی یا مکان کے کرایہ کی زید کے واسطے وصیت کی تو جائز ہی- قال فان خرجت رقبة العبد من الثلث- پھر دیکھا جاوے کہ موصی کے تہائی ترکہ سے اسکا غلام کا رقبہ برآمد ہوتا ہی ف یا نہیں پس اگر موصی نے مال کثیر چھوڑا جسکی تہائی یہ غلام ہی تو- يسلم اليه ليخدمه لان حق الموصى له في الثلث لا تزاحمه الورثة- یہ غلام موصی لہ کو سپرد کیا جائیگا تاکہ اسکی خدمت کیا کرے اسواسطے کہ موصی لہ کا حق صرف تہائی ترکہ میں ہی اور وارث لوگ اسکے مزاحم نہونگے ف یا کہا جاوے کہ جب موصی لہ کا حق تہائی کے اندر ہو یعنی تہائی تک ہو تو ورثہ اسکے مزاحم نہیں ہوتے ہیں کیونکہ میت کو اپنی تہائی میں اختیار ہی- اسی طرح اگر تہائی سے زائد ہو لیکن وارثوں نے اجازت دیدی تو بھی موصی لہ کو یہ غلام دیا جاوے تاکہ اسکی خدمت کیا کرے- وان كان لا مال له غيره- اور اگر رقبہ غلام تہائی سے برآمد نہیں ہوتا اسطرح کہ میت کا سوائے اس غلام کے کچھ مال نہیں ہی ف کہ غلام مذکور میں سے دو تہائی وارثوں کا حق ہی اور صرف ایک تہائی میں میت کی وصیت جائز ہی اگرچہ رقبہ غلام ہر حال میں کل وارثوں کی ملکیت ہی- خدم الورثة يومين والموصى له يوما- تو غلام مذکور دو روز وارثوں کی خدمت کیا کرے اور ایک روز موصی لہ کی خدمت کرے- لان حقه في الثلث وحقهم في الثلثين كما في الوصية في العين ولا يمكن قسمة العبد اجزاء لانه لا يتجزى فصرنا الى المهاياة ايفاء للحقين- اسواسطے کہ موصی لہ کا حق صرف تہائی میں ہی (اور یہاں وہ صرف غلام مذکور کی تہائی ہی) اور وارثوں کا حق دو تہائی ہی جیسے وصیت عین میں ہوتا ہی اور غلام کو بطور اجزاء کے بانٹنا ممکن نہیں اسواسطے کہ اسکے جزو نہیں ہو سکتے ہیں تو ہم نے مہایاۃ کو اختیار کیا تاکہ دونوں فریق کے حق ادا ہوں ف پس موصی لہ اپنی تہائی کا حق خدمت ایک روز پاوے اور وارثین باقی دو تہائی کے دو روز پاوین اور یہ غلام میں اسوجہ سے کہ وہ خود تقسیم نہیں ہو سکتا- بخلاف الوصية بسكنى الدار اذا كانت لا تخرج من الثلث حيث يقسم عين الدار اثلاثا للانتفاع لانه يمكن القسمة بالاجزاء وهو اعدل للتسوية بينهما زمانا وذاتا- برخلاف اسکے اگر سکونت مکان کی وصیت ہو تو جب وہ تہائی ترکہ سے برآمد نہو

Marfat.com

زمین مکان کو تین حصہ پر تقسیم کر دیا جائیگا تاکہ ورثہ و موصی لہ انتفاع حاصل کریں اسواسطے کہ اجزاء سے بٹوارا ممکن ہی
اور یہ بٹوارہ بہ نسبت مہایات کے زیادہ عدل ہی کیونکہ اسمین ذات و زمانہ دونوں طرح سے مساوات ہو جاتی ہی ف
یعنی ایک ہی چیز کی ذات سے موصی لہ و ورثہ دونوں نفع اٹھاتے ہین اور دونوں کو اپنے اپنے حق مین ایک ہی وقت
نفع اٹھانا ممکن ہی اور کسی کو دوسرے پر تقدیم نہین ہی۔ وفی المہایاۃ تقدیم احدہما زمانا۔ اور مہایات مین
دونون فریق سے ایک کی تقدیم ہی ف یعنی جارہ نہین کہ باری مقرر کرنے مین خواہ ورثہ کے واسطے پہلے شروع
کیا جاوے یا موصی لہ کے واسطے اگرچہ قرعہ سے ہو پس جسوقت تک ایک فریق نفع اٹھاوے اسوقت تک دوسرا خالی
رہیگا پھر جب وہ باری پائے تو اول خالی رہیگا۔ یہ بٹوارہ اسوقت کہ فریقین مین کسی بات پر قرارداد نہو۔ ولو اقتسموا
الدار مہایاۃ من حیث الزمان یجوز ایضا لان الحق لہم الا ان الاول ہو الاعدل اولے۔
اور اگر موصی لہ و وارثون نے زمانہ کے حساب سے مکان مین باری باری کا بٹوارہ کر لیا تو بھی جائز ہی کیونکہ حق انتفاع
تو انھین مین منحصر ہی لیکن صورت اول بہتر ہی کہ وہ زیادہ انصاف ہی۔ ولیس للورثۃ ان یبیعوا ما فی ایدیہم
من ثلثی الدار وعن ابی یوسف ان لہم ذلک لانہ خالص ملکہم۔ اور ظاہر الروایۃ مین وارثون کو یہ اختیار
نہین ہی کہ دو تہائی مکان جو انکے قبضہ مین ہی اسکو فروخت کرین (اور یہی قول مالک و شافعی رحمہما اللہ ہی ع۔) اور امام ابو یوسف رح
سے نوادر کی روایت ہی کہ وارثون کو یہ اختیار حاصل ہی اسواسطے کہ اسقدر حصہ مکان انکی خالص ملک ہی ف اور
باقی تہائی کا رقبہ بھی اگرچہ وارثون کی ملک ہی لیکن اسمین موصی کی طرف سے بٹوارہ اسطرح ہی کہ اسنے رقبہ تو وارثون
کی خلافت مین چھوڑا اور حق انتفاع موصی لہ کو دیا ہی۔ یا بجملہ سوائے تہائی کے باقی مکان تو وارثون کی خالص ملک ہی
جس سے کچھ تعلق غیر نہین تو اسکو فروخت کر سکتے ہین اور یہی امام احمد رح سے منصوص ہی۔ وجہ الظاہر ان حق الموصی
لہ ثابت فی سکنی جمیع الدار بان ظہر للمیت مال آخر وتخرج الدار من الثلث وکذا لہ حق المزاحمۃ
فی ما فی ایدیہم اذا خرب ما فی یدہ والبیع یتضمن ابطال ذلک فمنعوا عنہ۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہی
کہ موصی لہ کا حق اس کل مکان کی سکونت مین ثابت ہی بایں طور کہ میت کا دوسرا مال ظاہر ہوا اور یہ کل مکان اسکے
تہائی ترکہ سے برآمد ہو جاوے اور نیز موصی لہ کو وارثون کی مقبوضہ مین مزاحمت کا حق اسوقت حاصل ہو جائیگا جب
موصی لہ کا مقبوضہ خراب و منہدم ہو جاوے اور بیع کرنا اس حق کے مٹانے کو متضمن ہی لہذا وارثون کو بیع سے ممانعت
کی گئی ف۔ توضیح یہ ہی کہ موصی لہ کو مکان مین حق سکونت حاصل ہی اور اسکو مکان کی مرمت واجب نہین ہی کیونکہ
کسی حال مین رقبہ کا مالک نہین ہی پس اگر موصی لہ کے ساتھ وارثون نے انتفاع کے لیے بٹوارہ کیا کہ مکان مین سے
تہائی موصی لہ کو دیا حالانکہ میت کا ترکہ سوائے اس مکان کے کچھ نہین ہی تو اسکے یہ معنی نہین کہ موصی لہ اس تہائی کا مالک
ہو گیا بلکہ صرف یہی معنی ہین کہ ہم اور تم اس مکان سے یکسان نفع اٹھاوین لیکن یہ امر ظاہر ہی کہ موصی لہ کو حق انتفاع
کچھ اسی تہائی سے خاص نہین ہی بلکہ مکان مذکور مین سے کسی جانب سے کوئی تہائی ہو اسکو نفع کا استحقاق ہی
حتی کہ اگر یہ تہائی اتفاق سے گر جاوے اور جو وارثون کے پاس ہی وہ سالم رہے تو اسمین سے موصی لہ کو انتفاع
سکونت کا حق حاصل ہی پس اگر وارثون کو اجازت ہو کہ وہ اپنا مقبوضہ فروخت کرین تو موصی لہ کا یہ حق مٹ جائیگا
تو ایسے امر کی اجازت نہین ہوتی جس سے غیر کا حق مٹتا ہو۔ بلکہ ہم کہتے ہین کہ موصی نے اس کل مکان سے انتفاع
کی وصیت بحق موصی لہ کی تھی تو کل مکان سے انتفاع سکونت کا حق صرف موصی لہ کو تھا اور وارثین اس سے خارج
تھے لیکن جب یہ حکم تھا کہ اسقدر مال ظاہر ہوا جس کی تہائی یہ مکان ہو تو اس وجہ سے وارثون کو اسمین دو تہائی کی

Marfat.com

مزاحمت ہوتی باوجود اسکے عقل ہے کہ میت کا قرضہ کچھ مانع لوگون پر جس سے اطلاع نہ تھی اور دوسرے لوگ اگر ادا کرتے حق کہ اب کل ترکہ سے یہ مکان تہائی ہو تو وارثون کی مزاحمت ایسے مکان سے بالکلیہ مرتفع ہو جاویگی اور کل مکان سے انتفاع کا حق صرف موصی لہ کو حاصل ہوگا تو معلوم ہوا کہ موصی لہ کے واسطے کل مکان سے انتفاع کا حق ظاہر ہوا۔ پس وارثون کو فروخت کی اجازت دینے مین اسکا حق ظاہر مٹا جاتا ہے لہذا ممتنع ہوا۔ پھر واضح ہو کہ حق انتفاع صرف موصی لہ کے واسطے اسکی زندگی بھر ہے۔ قال فان کان مات الموصی لہ عاد الی الورثۃ لان الموصی اوجب الحق للموصی لہ لیستوفی المنافع علی حکم ملکہ۔ پس اگر موصی لہ مرگیا یعنی بعد موت موصی کے کسی وقت موصی لہ بھی مرگیا تو مکان مذکور موصی کے وارثون کی جانب لوٹ آویگا (اور موصی لہ کے وارثون کو حق انتفاع نہوگا) اسواسطے کہ موصی نے تو موصی لہ کے واسطے حق سکونت دیا تھا تاکہ وہ موصی کے حکم ملکیت پر اسکے منافع حاصل کرے ف اور موصی لہ کے وارثون کے لیے واجب نہین کیا تھا۔ فلو انتقل الی وارث الموصی لہ استحقہا ابتداء من ذلک الموصی من غیر مرضاتہ وذلک لایجوز۔ پس اگر حق انتفاع وارثان موصی لہ کی جانب منتقل ہو (کہ موصی کی ملکیت کے حکم پر اس مکان سے منتفع ہون) تو موصی لہ کا وارث از سر نو اسکو موصی کی طرف سے بدون اسکی رضامندی کے مستحق ہو حالانکہ یہ جائز نہین ہے ف کیونکہ موصی کی طرف سے یہ رضامندی پائی نہین گئی۔ ولو مات الموصی لہ فی حیوۃ الموصی بطلت لان ایجابہا تعلق بالموت علی مابیناہ من قبل۔ اور اگر موصی کی زندگی مین موصی لہ مرگیا تو وصیت باطل ہوگئی اسواسطے کہ وصیت مذکورہ کا لازم ہونا تو موصی کی موت پر معلق تھا جیسا کہ ہم سابق مین بیان کرچکے ہین۔ ولو اوصی بغلۃ عبدہ او دارہ فاستخدمہ بنفسہ او سکنہا بنفسہ۔ اور اگر صورت یہ ہو کہ ایک نے اپنے غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی زید کے واسطے وصیت کی تھی پھر زید نے خود اس غلام سے اپنی خدمت لی یا اس مکان مین خود رہا ف حتی کہ اجرت وکرایہ نہین آیا تو کیا یہ جائز ہے۔ جواب یہ کہ اسمین اختلافی دو قول ہین۔ قیل یجوز ذلک لان قیمۃ المنافع کعینہا فی تحصیل المقصود۔ بعض مشائخ (شیخ ابوبکر اسکاف) نے کہا کہ یہ جائز ہے اسواسطے کہ مقصود انتفاع پورا کرنے مین منافع کی قیمت بھی مثل عین منافع کے ہے۔ والاصح انہ لایجوز لان الغلۃ دراہم او دنانیر وقد وجبت الوصیۃ بہا وہذا استیفاء المنافع وہما متغائران ومتفاوتان فی حق الورثۃ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ موصی لہ کے واسطے منافع استعمال کرنا نہین جائز ہے اسواسطے کہ غلام یا مکان کی حاصلات تو درم و دینار ہوتے ہین اور انہین کی وصیت واجب ہوئی ہے اور موصی لہ نے جو کچھ حاصل کیا وہ منافع ہین حالانکہ درم و دینار مین اور منافع مین باہم مغائرت ہے اور وارثون کے حق مین بھی تفاوت ہے ف پس وصیت مین تغایر ہوجانا تو ظاہر ہے کہ درم و دینار واجب ہوئے اور موصی لہ نے منافع پائے پس عین وصیت پوری نہوئی۔ اور وارثون کے حق مین تفاوت ہونا اس بیان سے سمجھنا چاہیے کہ شرع مین میت کے ترکہ سے اول اسکا قرضہ ادا کرنا واجب ہے پھر ادائے قرض کے بعد جو کچھ بچے اسمین وصیت و میراث جاری ہوتی ہے تو پس مسئلہ مذکورہ مین جب وارثون نے ترکہ لیا اور موصی لہ نے غلام یا مکان کو اجرت یا کرایہ پر نہین دیا بلکہ خدمت یا سکونت کا نفع حاصل کیا تو فرض یہ ہوا کہ اجرت وکرایہ سے جو نقد روپیہ حاصل ہوتا وہ حاصل نہوا بلکہ منافع موصی لہ کے کام آئے حالانکہ قرضہ میت کی صورت مین تفاوت ہے۔ فانہ لو ظہر دین۔ کیونکہ اگر میت پر قرضہ ظاہر ہوا ف یعنی بعد تقسیم وارثون و موصی لہ کے مثلاً برس دو برس بعد کسی نے میت پر قرضہ کا دعوی کیا اور گواہون سے ثابت کیا حتی کہ وارثون پر جنھون نے ترکہ لیا ہے لازم آیا کہ جلد ترکہ سے یہ قرضہ ادا کرین تو انکو موصی لہ کے فعل مذکور سے نقصان لازم ہوگا کیونکہ

Marfat.com

موصی لہ کو اجرت و کرایہ لینا یہاں کام آتا تھا۔ ویمکنہم اداؤہ من الثلث بالاسترداد منہ بعد استغلالہا ولا یمکنہم من
المنافع بعد استیفائہا بعینہا۔ موصی لہ سے یہ روپیہ اجرت و کرایہ کا واپس لیکر اس سے قرضہ مذکور ادا کر سکتے ہیں اور
موصی لہ نے جو منافع معینہ حاصل کر لیے انکو واپس لینا ہی ممکن نہیں تو اس سے ادا کرنا محال ہو۔ ف۔ پس ان دونوں
وجوہ مذکورہ سے یہی اصح ٹھہرا کہ موصی لہ کو غلام و مکان کو کرایہ پر دینا روا نہیں اور اسکو یہ اختیار نہیں کہ غلام سے خدمت یا مکان
سے سکونت حاصل کرے۔ اگر یہ کہا جاوے کہ بھلا اسکے برعکس جائز ہے یعنی موصی نے شخص زید کے واسطے اپنے غلام کی
خدمت یا مکان کی سکونت کی وصیت کی تو کیا وہ بجائے خدمت و سکونت کے انکو کرایہ پر دے سکتا ہے کیونکہ اسمیں کچھ نقصان
نہیں نظر آتا جو برعکس میں مذکور ہوا بلکہ مفید نظر آتا ہے۔ جواب دیا کہ۔ لیس للموصی لہ بالخدمۃ والسکنی ان یواجر
العبد او الدار۔ ہمارے نزدیک جس موصی لہ کے واسطے غلام کی خدمت کی یا مکان کی سکونت کی وصیت کی گئی ہو وہ مجاز
نہیں کہ غلام کو اجارہ پر یا مکان کو کرایہ پر دے۔ وقال الشافعی رح لہ ذلک لانہ بالوصیۃ ملک المنفعۃ
فیملک تملیکہا من غیرہ ببدل او غیر بدل لانہا کالاعیان عندہ۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ منفعت کے
موصی لہ کو یہ اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ وصیت کی وجہ سے اس غلام یا مکان کی منفعت کا مالک ہو گیا پس اسکو اختیار ہے
کہ اسکو دوسرے کی ملکیت میں دیدے خواہ بعوض دے (جیسے اجارہ و کرایہ پر ہے) یا بغیر عوض دیدے (جیسے عاریت
ہے) اسواسطے کہ امام شافعی رح کے نزدیک یہ منافع مثل اعیان کے ہیں۔ ف۔ یعنی مانند وجود دنیا کے یہ مکان و غلام کے
منافع بھی موجودات عینیہ ہیں۔ چنانچہ اجارات میں اسکا بیان ہو چکا۔ اگر کہا جاوے کہ جب امام شافعی رح کے نزدیک
منافع مثل اعیان کے ہیں تو چاہیے کہ اگر زید نے بکر کو ایک گھوڑا واسطے سواری کے عاریت دیا تو بکر اسکو بطور عاریت
کے خالد کو دیدے کیونکہ وہ منافع کا مالک ہوا تو دوسرے کو مالک کر سکتا ہے حالانکہ امام شافعی رح سے منصوص ہے کہ مستعیر
کو اختیار نہیں کہ دوسرے کو عاریت دے یا لازم آویگا کہ امام شافعی رح کے نزدیک منافع مثل اعیان نہیں ہیں تو وصیت
میں کیونکر اختلاف کیا گیا۔ جواب یہ کہ امام شافعی رح کے نزدیک منافع مثل اعیان ہیں تو وصیت میں جب تملیک ہوئی تو
انکی تملیک بعوض یا بغیر عوض جائز ہے حتی کہ موصی لہ اس مکان کو عاریت دے سکتا ہے۔ بخلاف العاریۃ لانہا اباحۃ
علی اصلہ ولیس بتملیک۔ برخلاف عاریت کے کہ امام شافعی رح کی اصل پر عاریت کچھ تملیک منافع نہیں بلکہ اباحت ہے۔
ف۔ یعنی مستعیر کو مباح کر دیا کہ اسکی منفعت سے انتفاع اٹھاوے اور مالک نہیں کیا تو جب مستعیر مالک ہی نہیں ہوا
تو دوسرے کی ملک میں نہیں دے سکتا اور اباحت و تملیک میں یہی فرق ہے لہذا اگر کسی نے دوسرے کی دعوت کی تو
کھانے میں سے جسقدر چاہے کھاوے اور یہ اختیار نہیں کہ دوسرے کو دیدے اور اگر کسی نے فقیر کو کھانا دیا یا ذخیرہ کو
اختیار ہے کہ دوسرے کو دیدے۔ پس حاصل یہ نکلا کہ امام شافعی رح کے نزدیک ایک اصل یہ کہ منافع مثل اعیان ہیں۔ دوم اصل یہ کہ
وصیت انکے نزدیک تملیک منافع ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی۔ اور عاریت انکے نزدیک اباحت ہے اور ہمارے نزدیک وہ بھی تملیک ہے لیکن
ہماری اصل یہ کہ منافع مثل اعیان نہیں ہیں تو یہ نکلا کہ مستعیر دوسرے کو عاریت دے سکتا ہے جبکہ بسبب کے تفاوت نہ ہو لیکن مستعیر کو
اجارہ پر نہیں دے سکتا۔ اسی سے نکل آیا کہ موصی لہ بھی اجارہ پر نہیں دے سکتا جیسے مستعیر نہیں ہے۔ اسکی توضیح یہ کہ۔ ولنا ان الوصیۃ
تملیک بغیر بدل مضاف الی ما بعد الموت فلا یملک تملیکہ ببدل اعتبارا بالاعارۃ فانہا تملیک بغیر بدل
فی حالۃ الحیاۃ علی اصلنا ولا یملک المستعیر الاجارۃ لانہا تملیک ببدل کذا ہذا۔ ہمارے واسطے یہ دلیل
ہے کہ وصیت بغیر عوض مالک کرنا ہے جو زمانہ بعد موت کی جانب مضاف ہے تو موصی لہ اسکو بعوض تملیک نہیں کر سکتا جیسے قیاس عاریت
پر ہے کہ عاریت دینا بھی بغیر عوض کے تملیک بحالت حیات ہے موافق ہماری اصل کے (اباحت نہیں ہے) اور مستعیر کو اجارہ

Marfat.com

ہونے کا اختیار نہیں کیونکہ اجارہ تو بعوض تملیک ہے اسی طرح وصیت کا حکم ہے ف ــــ خلاصہ یہ کہ جیسے وصیت مال عین کو
مثل ہبہ کے پایا اور وصیت منافع کو مثل عاریت کے پایا کیونکہ عاریت اپنی حیات میں اپنی چیز کے منافع کا فلان وقت سے
فلان وقت تک دوسرے کو مفت مالک کرنا ہے کیونکہ ہمارے اصل پر یہ اباحت نہیں بلکہ تملیک ہے اور وصیت منافع یہ کہ
بعد موت کے مالک کرنا۔ صرف عاریت و وصیت منافع میں زمانہ حیات اور زمانہ بعد موت کا فرق ہے ورنہ مفت مالک
کرنے میں دونوں برابر ہیں تو جیسے مستعیر کو اجارہ کا اختیار نہیں اسی طرح موصی لہ کو بھی اختیار نہیں ہے۔ اور کتاب الاعارۃ
میں استدلال کیا کہ معیر نے مستعیر کو عاریت دی تو یہ لازمی عقد نہیں حتی کہ جب چاہے پھیر لے اور مستعیر کا اجارہ دینا
عقد لازمی ہے تو غیر لازمی اجازت سے لازمی امر کی اجازت لازم نہیں آتی اور اصل یہ کہ ہر چیز اپنے سے کمتر کو
متضمن ہوتی ہے اور اپنے سے اعلی کو متضمن نہیں ہوتی ہے تو عاریت دینے سے اجارہ کی اجازت نہیں نکلی پس
اجارہ جائز نہوا اور یہاں موصی لہ کا اجارہ جائز نہونے کے لیے یہ استدلال کیا کہ عاریت دینا مفت تھا اور اجارہ
بعوض ہوتا ہے تو اجارہ نہیں ہو سکتا اسی طرح وصیت مفت تھی تو موصی لہ اسکو بعوض نہیں دے سکتا لیکن وارد ہوتا ہے
کہ وصیت و عاریت میں فرق ہے کیونکہ عاریت تو امر لازمی نہونے سے اجارہ لازمی جائز نہوا اور وصیت لازمی ہوتی
ہے تو اجارہ لازمی جائز ہونا چاہیے پس قیاس رد ہوگیا۔ جواب یہ کہ امور میں اصل کا لحاظ ہوتا ہے اور اصل میں وصیت بھی
مثل عاریت کے لازمی نہیں ہے۔ اگرچہ موصی کے مر جانے سے رجوع نہیں ہو سکتا تو وصیت لازمی ہو گئی۔ **وتحقیقہ ان**
التملیک ببدل لازم وبغیر بدل غیر لازم۔ اور اسکی تحقیق یہ ہے کہ جو تملیک بالعوض ہو وہ لازمی ہوتی ہے (جیسے
بیع و اجارہ و ہبہ بالعوض وغیرہ) اور جو تملیک بغیر عوض ہو وہ لازمی نہیں ہوتی ف ــــ جیسے عاریت و ہبہ وغیرہ
اور اصل مقرری یہ ہے کہ۔ **ولا یملک الاقوی بالاضعف والاکثر بالاقل**۔ اضعف کے ذریعہ سے اقوی کا
اختیار نہیں ہوتا اور اقل کے ذریعہ سے اکثر کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے ف ــــ تو یہاں بھی غیر لازمی وصیت کے
ذریعہ سے لازمی اجارہ کا اختیار حاصل نہوگا کیونکہ وصیت غیر لازمی ہونے سے اضعف ہے اور اجارہ بوجہ لازمی ہونے
کے اقوی ہے۔ **والوصیۃ تبرع**۔ اور وصیت بھی ایک تبرع ہے ف ــــ یعنی آدمی پر وصیت کرنا کسی کے واسطے
لازمی نہیں ہے بلکہ محض اختیاری احسان ہے چاہے پورا کرے یا نکرے۔ **غیر لازم**۔ لازمی نہیں ہے ف ــــ ہر تبرع
غیر لازم ہوتا ہے تو وصیت بھی تبرع غیر لازم ہے۔ اگر کہا جاوے کہ وصیت کا نفاذ واجب ہے تو غیر لازمی کیونکر ہے۔ جواب
یہ کہ وصیت بذات خود بلا خلاف ایک تبرع ہے جو لازم نہیں ہوا کرتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وصیت سے رجوع کرنے کے
مسائل اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ **الا ان الرجوع للمتبرع لا لغیرہ والمتبرع بعد الموت لا یمکنہ الرجوع فلہذا انقطع**
لیکن اتنی بات ہے کہ رجوع کرنا صرف متبرع کے اختیار میں ہوتا ہے غیر کے اختیار میں نہیں ہے (تو یہاں موصی چاہتا رجوع
کرتا اور وارث وغیرہ سے رجوع نہیں ہو سکتا) اور یہاں متبرع سے موت کے بعد رجوع کرنا ممکن نہیں ہے تو اس وجہ
سے رجوع منقطع ہوگیا ف ــــ پس اگر موصی زندہ ہوتا تو رجوع ہو سکتا تھا پس معلوم ہوا کہ ایک خارجی امر سے یعنی
موصی کے مرنے سے رجوع جاتا رہا ہے جس سے وصیت بحال خود رہ گئی۔ **اما ہو فی وضعہ فغیر لازم**۔ لیکن وصیت
اپنی اصل وضع میں لازمی نہیں ہے ف ــــ پس اس دلیل سے ثبوت ہوا کہ وصیت غیر لازمی مفت تملیک کردہ جائز
لازمہ بالعوض کی تملیک نہیں کر سکتا ہے۔ **ولان المنفعۃ لیست بمال علی اصلنا**۔ اور ہمارے واسطے دوسری
دلیل یہ ہے کہ ہماری اصل پر منفعت کچھ مال نہیں ہے ف ــــ بلکہ اموال عین دیگر ہیں اور ان اعیان کے منافع امر
دیگر ہیں چنانچہ ہر شخص اسکو جانتا ہے۔ پس جب منافع کچھ مال نہیں ہیں تو انکو مال کے عوض مالک کرنا بھی جائز نہیں؟

Marfat.com

وفی تملیکھا بالمال احداث صفۃ المالیۃ فیھا تحقیقا للمساواۃ فی عقد المعاوضۃ۔ حالانکہ ان منافع کو مال اجرت کے عوض میں مستاجر کو مالک کرنے میں ان منافع کے لیے مالیت کی صفت پیدا کرنا لازم آتا ہے اسوجہ سے کہ عقد معاوضہ میں مساوات ثبوت ہو **ف** کیونکہ جب موصی لہ نے انکو مال کے عوض اجارہ دیا تو یہ عقد معاوضہ ہوا اور عقد معاوضہ میں دونوں جانب مساوات چاہیے یعنی ایک جانب مال ہو تو دوسری جانب سے مال ہو کیونکہ معاوضہ کے معنی لغت میں جانبین سے عوض کا مقابلہ و مبادلہ ہے تو مال کا عوض مال ہونا ضروری ہے۔ (ہاں اگر عقد معاوضہ نہ ہو تو البتہ ضرورت نہیں ہے اور اجارہ بلا خلاف عقد معاوضہ ہے پس لازم آیا کہ مستاجر سے مال لیا تو اسکے عوض میں مال دے حالانکہ منافع دیتا ہے تو ضرور ہوا کہ منافع میں مال ہونے کی صفت پیدا کرے اور یہ صفت پیدا کرنا ایسے شخص سے ممکن ہے جسکو یہ ولایت و اختیار عطا ہوا ہو پس دیکھا جاوے کہ موصی کو یہ ولایت حاصل ہے یا نہیں سو ہم کہتے ہیں کہ موصی کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے۔ **فانما تثبت ہذہ الولایۃ لمن یملکھا تبعا لملک الرقبۃ او لمن یملکھا بعقد المعاوضۃ۔** کیونکہ یہ ولایت یعنی منافع میں مالی صفت پیدا کرنے کی ولایت فقط دو شخصوں کو ہوتی ہے ایک تو اس شخص کو جو ملکیت عین کے تابع کر کے منافع کا مالک ہوا ہو (جیسے مشتری و وارث و مال عین کا موصی لہ و فقیر جسنے صدقہ پر قبضہ پایا ہو و نحو ذالک) یا اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جسنے معاوضہ کے عقد سے منافع کی ملکیت پائی ہو **ف** جیسے مستاجر وغیرہ۔ بس انھیں دو قسم کے مالکوں میں سے ہر ایک کو یہ ولایت ہوتی ہے کہ منافع کو مالی صفت دیدے۔ یعنی مال کے معاوضہ میں اپنی چیز کے منافع کا مقابلہ کرے۔ **حتی یکون مملکا لھا بالصفۃ التی تملکھا۔** تاکہ یہ شخص منافع کو اسی صفت کے ساتھ غیر کی ملکیت میں دینے والا ہو جس صفت پر اسنے ملکیت حاصل کی ہے **ف** کیونکہ خود اسنے عین رقبہ کے ضمن میں یا مال کے عوض منافع کی ملکیت پائی ہے تو خود بھی مال کے عوض دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔ **اما اذا تملکھا مقصودۃ بغیر عوض ثم ملکھا بعوض کان مملکا اکثر مما تملکہ معنی وہذا لا یجوز۔** رہا یہ کہ اگر اسنے منافع کو خاص مقصود کر کے (بدون ضمن عین کے) مفت حاصل کیا ہو (جیسے منافع کا موصی لہ) پھر وہ چاہتا ہے کہ دوسرے کی ملک میں بالعوض دے یعنی منافع کو اجارہ پر دے تو معنی یہ ہوئے کہ جس ذریعہ سے ملکیت حاصل کی اس سے زائد کی تملیک کرے حالانکہ یہ امر جائز نہیں ہوتا ہے **ف** یہ اس مقام میں انتہائے تدقیق ہے اور ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہ کے واسطے اس مسئلہ میں تحریر دلیل کا دوسرا طریقہ اختیار کروں یعنے مسئلہ یہ کہ زید نے بکر کے واسطے اپنے غلام یا مکان کی منفعت خدمت و سکونت کے چار برس کے واسطے مثلا وصیت کی تو امام شافعی رح کے نزدیک بکر مختار ہے چاہے چار برس تک غلام یا مکان کو اجارہ پر دے اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اگرچہ اپنے مال کا اجارہ دینا جائز ہوتا ہے اس دلیل سے کہ وصیت مذکورہ بعد موت زید کے بکر کے حق میں واجب ہوئی جبکہ بکر نے اسوقت قبول کی لیکن اوپر بیان ہوا ہے کہ یہ غلام یا مکان اپنی ذات سے زید کے وارثوں کی ملکیت ہے اور بکر کے لیے صرف حق منفعت از جانب زید اسوجہ سے حاصل ہے کہ میت کا حق اسکی تہائی سے متعلق ہے لیکن جب اسنے بکر کے واسطے عین غلام یا مکان کی وصیت نکی تو یہ وارثوں کی ملکیت ہو گئی [illegible] صورت یہ ہوئی کہ بکر کو ایک حق معدوم ایسی چیز میں حاصل ہے جو وارثوں کی ملک ہے لیکن یہ معدوم تھوڑا تھوڑا کر کے موجود ہو سکتا ہے اسطرح کہ بکر اس چیز سے منفعت حاصل کرتا جاوے اور اجارہ کا جائز ہونا اسی وجہ سے بالکل خلاف قیاس ہے لیکن شرع سے ہمکو اسکا جواز معلوم ہوا ہے لیکن وہ ایسی صورت ہے [illegible] رقبہ کی ملکیت کے ساتھ ہے جیسے اپنی مملوکہ چیز کسی کو اجارہ دی یا منافع حاصلہ بطور معاوضہ میں یعنی کسی سے ایک مکان اجارہ لیکر دوسرے کو اجارہ دیدیا اور یہ صورت یہاں متحقق نہیں ہے تو یہ عدم جواز پر رہا جب تک کہ کسی نص سے

Marfat.com

ہوا دمعلوم ہنو کیونکہ وہ وارثان موصی کی ملک سے رفتہ رفتہ کرکے یہ حقوق حاصل کرے تب معوض ہو کر قابل اجارہ ہون بخلاف اجارہ لی ہوئی چیز کے کہ وہ منصوص طریقہ پر انتفاع ہو۔ خلاصہ یہ کہ اگر کسی سے عین مملوکہ اجارہ لی یا اجارہ پر دوسرے کو اجارہ دی تو جسکی ملک عین ہو اسی کی طرف سے انتفاع کی اجازت ہو۔ اور موصی لہ کو اجارہ دینا ہوجہ سے نہین جائز ہو کہ غلام یا مکان وارثون کی ملکیت ہو تو مالک عین کی طرف سے اجارہ ہنوا پس یہ خلاف منصوص ہو تو اصل قیاس پر ممنوع رہا جب تک کہ کوئی نص حاصل ہنو حالانکہ کوئی نص نہین ہو تو یہ اجارہ باطل ہو۔ مترجم کو اس مقام پر بھی تقریر ظاہر ہوئی اور میرے نزدیک یہ تحریر بہ نسبت مشوش قیاسات کے اصوب ہو واللہ تعالے اعلم ہے مسئلہ زید نے جو کوفہ مین رہتا ہے اپنے غلام کی خدمت کی بکر کے واسطے وصیت کی اور بکر بھی اسی شہر کوفہ مین رہتا ہو تو کیا سفر مین ساتھ لے جاوے اور اگر بکر دوسرے شہر مین رہتا ہو تو کیا وہان لے جاوے۔ جواب یہ کہ۔ ولیس للموصی لہ ان یخرج العبد من الکوفۃ الا ان یکون الموصی لہ واہلہ فی غیر الکوفۃ فیخرجہ الی اہلہ للخدمۃ ہنالک اذا کان من الثلث لان الوصیۃ انما تنفذ علی ما یعرف من مقصود الموصی فاذا کانوا فی مصرہ فمقصودہ ان یمکنہ من خدمتہ فیہ بدون ان یلزمہ مشقۃ السفر واذا کانوا فی غیرہ فمقصودہ ان یحمل العبد الی اہلہ لیخدمہم۔ موصی لہ کو یہ اختیار نہین ہو کہ اس غلام کو شہر کوفہ سے باہر لے جاوے مگر اس صورت مین کہ موصی لہ واسکے اہل وعیال سوائے کوفہ کے غیر شہر مین رہتے ہون (یعنے موصی کو اپنی زندگی مین بحالت وصیت یہ بات معلوم ہو) تو موصی لہ اس غلام کو لے جاوے تاکہ غلام وہان اسکی خدمت کرے بشرطیکہ غلام مذکور موصی کے تہائی ترکہ سے برآمد ہوا سواسطے کہ موصی کا جو مقصود سمجھ مین آتا ہو اسی پر وصیت نافذ کی جاتی ہو پس جب موصی لہ اسی شہر مین رہتا ہو تو موصی کا مقصود یہ ہو کہ اسی شہر مین موصی لہ کو اس غلام سے خدمت لینے کا قابو دے بدون اسکے کہ غلام کے ذمہ سفر کی مشقت لازم کرے اور جب موصی لہ کے اہل وعیال دوسرے شہر مین ہون تو موصی کا مقصود یہ کہ موصی لہ اس غلام کو اپنے اہل وعیال مین لے جاوے تاکہ وہ ان لوگون کی خدمت کرے ف اس سے معلوم ہوا کہ دوسرے شہر مین لیجانے تک اجازت ہو لیکن وہان سے بھی سفر مین خدمت کے لیے نہین لیجائیگا۔ اور اگر موصی نے کسی امر کی تصریح کر دی ہو تو اسکی تصریح پر مدار ہوگا کیونکہ اپنی سمجھ کا کچھ اعتبار نہین ہو۔ اور یہ اسوقت کہ پورا غلام تہائی سے برآمد ہوا اور اگر ترکہ صرف یہی غلام ہو تو جیسے غلام کا رقبہ وارثون کی ملک ہو اسی طرح دو تہائی حق خدمت انکو حاصل ہو تو موصی لہ اسکو دوسرے شہر مین مطلقاً نہین لیجائیگا مگر آنکہ وارث اجازت دین کیونکہ انکو اپنے حق مین اختیار ہو۔ م۔ ولو اوصی لغلۃ عبدہ او لغلۃ دارہ یجوز ایضا لانہ بدل المنفعۃ فاخذ حکم المنفعۃ فی جواز الوصیۃ بہ کیف وانہ عین حقیقۃ لانہ دراہم او دنانیر فکان بالجواز اولی فاذا لم یکن لہ مال غیرہ کان لہ ثلث غلۃ تلک السنۃ لانہ عین مال یحتمل القسمۃ بالاجزاء۔ اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی کسی کے واسطے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہو سواسطے کہ مال مذکور تو منفعت کا عوض ہو تو اسکو بھی منفعت کا حکم لا کہ اسکے ساتھ بھی وصیت جائز ہو اور کیونکر جائز ہنو حالانکہ عوض مذکور در حقیقت مال عین ہو (اور منافع کو بضرورت مانند عین کے قرار دیا جاتا ہو) اسواسطے کہ عوض مذکور درم ہین یا دینار ہین تو انکے ساتھ وصیت بدرجہ اولی جائز ہوگی اور اگر موصی کا کچھ مال سوائے اس غلام ومکان کے ہنو تو موصی لہ کو اس سال کا تہائی مال اجارہ ملیگا یعنی جو کچھ غلام نے کمایا اور جو کچھ مکان کا کرایہ آیا جبکہ سالانہ اجارہ ہو تو اسکا تہائی ملیگا کیونکہ یہ مال ایسا مال عین ہو جو ٹکڑے ٹکڑے بٹوارہ کے قابل ہو ف اور ایسے کل اموال مین یہی حکم ہوتا ہو کہ جو کچھ حاصل ہوتا جاوے اسکا تہائی دیا جاوے جبکہ کل کی برامدیت کی تہائی سے نہین ہو۔ ع۔ فلو اراد الموصی لہ قسمۃ الدار بینہ وبین الورثۃ

لیکون ہو الذی یستغل ثلثہا لم یکن لہ ذلک الافی روایۃ عن ابی یوسف رح فانہ یقول الموصی لہ شریک الوارث وللشریک ذلک فکذلک للموصی لہ الا انا نقول المطالبۃ بالقسمۃ مبنی علی ثبوت الحق للموصی لہ فیما یلاقیہ القسمۃ اذ ہو المطالب ولا حق لہ فی عین الدار وانما حقہ فی الغلۃ فلا یملک المطالبۃ بقسمۃ الدار۔ اگر اس موصی لہ نے جسکے واسطے کرایہ مکان کی وصیت کی گئی ہے درخواست کی کہ یہ مکان اسکے اور وارثون کے درمیان بانٹ دیا جاوے (جبکہ صرف یہی مکان ترکہ ہے) تاکہ موصی لہ خود ہی تہائی مکان کو کرایہ پر چلادے (شاید اسکی کوشش سے کرایہ زیادہ آوے) تو موصی لہ کو ایسے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے یعنے اسکا مطالبہ باطل ہے اور یہی جملہ روایات مین مذکور ہے سوائے ایک روایت کے جو ابو یوسف رح سے آئی کہ مطالبہ سماعت ہوگا چنانچہ ابو یوسف رح اس روایت مین کہتے ہین کہ موصی لہ یہان وارثون کا شریک ہے اور ہر شریک کو ایسے بٹوارہ کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے تو موصی لہ کو بھی یہ حق ہوا لیکن ہم اسکے جواب مین کہتے ہین کہ بٹوارہ کا مطالبہ اس بنا پر ہو سکتا ہے کہ جس چیز کا بٹوارہ ہوگا اسمین موصی لہ کے واسطے حق ثابت ہے کیونکہ مطالبہ بھی حق ہوتا ہے حالانکہ موصی لہ کے واسطے رقبہ مکان مذکور مین کچھ حق نہین ہے اور اسکا حق تو صرف اس مکان کے کرایہ مین ہے۔ پس وہ مکان کے رقبہ مین کچھ مطالبہ بٹوارہ نہین کر سکتا ہے۔ ولو اوصی لہ بخدمۃ عبدہ ولآخر برقبتہ وہو یخرج من الثلث فالرقبۃ لصاحب الرقبۃ والخدمۃ علیہ لصاحب الخدمۃ لانہ اوجب لکل واحد منہما شیئاً معلوماً عطفاً منہ لاحدہما علی الآخر فتعتبر ہذہ الحالۃ بحالۃ الانفراد۔ اگر زید نے ایک کلام مین اپنے غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے واسطے کی اور اسی غلام کے رقبہ کی وصیت خالد کے واسطے کی اور حال یہ ہوا کہ غلام مذکور زید کے تہائی ترکہ سے نکل آیا (حتی کہ وارثون کا حق نہین رہا) تو غلام مذکور کا رقبہ تو خالد کے لیے ہے جسکے واسطے رقبہ کی وصیت ہے اور اسکی گردن پر حق خدمت اس موصی لہ کے لیے جسکے لیے خدمت کی وصیت ہے یعنے بکر کے واسطے خدمت ہے اسواسطے کہ موصی نے بکر و خالد دونون مین سے ہر ایک کے لیے ایک معلوم چیز واجب کی کیونکہ اسنے ایک کو دوسرے پر عطف کیا (جس سے معلوم ہوا کہ ایک کے لیے معطوف علیہ ہے اور دوسرے کے لیے معطوف ہے یعنی ایک چیز دوسری چیز سے مغائر ہے ورنہ عطف بیفائدہ ہو) پس اس حالت کو تنہائی کی حالت پر قیاس کرینگے ف۔ یعنی اگر تنہا رقبہ غلام کی وصیت خالد کے لیے ہو تو وہ اسی کا مستحق ہے اور تنہا خدمت کی وصیت بکر کے واسطے صرف خدمت ہے اسی طرح دونون کو بطریق عطف کے بیان کرنے مین بھی یون ہی ہوگا بخلاف اسکے اگر کہا کہ مین نے اس غلام کے رقبہ و خدمت کی وصیت بکر و خالد کے واسطے کی تو اس صورت میں دونون کو کل مین شرکت ہوگی۔ اور اگر یہ غلام تہائی سے برآمد نہو تو وارثون کا حق ہر ایک مین سے بقدر حصہ رقبہ کے مستثنی ہوگا لہذا کہا کہ یہ غلام تہائی سے نکل آیا۔ تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت ہوگی۔ ثم لما صحت الوصیۃ لصاحب الخدمۃ فلو لم یوص فی الرقبۃ بشئ لصارت الرقبۃ میراثاً للورثۃ مع کون الخدمۃ للموصی لہ فکذا اذا اوصی بالرقبۃ لانسان آخر اذ الوصیۃ یوجب المیراث من حیث ان الملک یثبت فیہما بعد الموت۔ پھر جب یہ وصیت اسطرح صحیح ٹھہری کہ خدمت کی وصیت بنام بکر صحیح ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ اگر وہ رقبہ غلام کی بابت کچھ وصیت نہ کرتا تو غلام کا رقبہ اسکے وارثون کے واسطے میراث ہوتا باوجودیکہ بکر کے واسطے اُسکی خدمت مستحق ہوتی پس اسی طرح جب اسنے دوسرے آدمی مثلاً خالد کے لیے رقبہ کی وصیت کی تو رقبہ غلام اس موصی لہ خالد کی ملک ہو جائیگا (جبکہ تہائی سے نکل آیا) یعنے رقبہ جیسے وصیت نہونے مین میراث ہو جاتا ویسے وصیت ہونے مین خالد کی ملک ہو گیا اسواسطے کہ وصیت بھی میراث کی بہن اس راہ سے ہے کہ وصیت و میراث دونون مین موصی کی موت کے بعد وارث و موصی لہ کی ملکیت ثابت ہوتی ہے

Marfat.com

ف — پس یہ امر کچھ عجیب نہیں ہے کہ خدمت ایک کے لیے ثابت ہو اور ملک رقبہ دوسرے کے لیے ثابت ہو - جیسے ہم نے میراث میں بیان کر دیا - **ولہا نظائر وهو ما اذا اوصى بامة لرجل وبما في بطنها لآخر وهي تخرج من الثلث او اوصى لرجل بخاتم ولآخر بفصه او قال هذه القوصرة لفلان وما فيها من التمر لفلان كان كما اوصى ولا شئ لصاحب الظرف في المظروف في هذه المسائل كلها** - اور اسکے نظائر چند مسائل دیگر ہیں - ایک یہ کہ اپنی باندی کی وصیت زید کے لیے کی اور جو باندی کے پیٹ میں ہے اسکی وصیت بکر کے واسطے ہے (باندی مع پیٹ کے ظرف ہے اور بچہ اسمیں مظروف ہے تو زید کے لیے ظرف کی وصیت کی اور بکر کے لیے مظروف کی وصیت کی) اور حالت یہ کہ باندی مذکورہ اسکی تہائی ترکہ سے برآمد ہوتی ہے (حتی کہ وارثوں کا کچھ تعلق نہیں رہا) یا دوسرا مسئلہ یہ کہ زید کے واسطے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور بکر کے واسطے اسکے نگینہ کی وصیت کی - یا تیسرا مسئلہ کہ زید کے واسطے زنبیل یا ٹوکرہ کی وصیت کی اور بکر کے لیے جو چھوہارے اس ظرف میں ہیں انکی وصیت کی تو ان سب مسائل میں یوں ہی حکم ہوتا ہے جیسے اسنے کہا ہے اور ان سب مسائل میں جسکے لیے ظرف کی وصیت کی ہے یعنی زید کے لیے مظروف میں سے کچھ حق نہیں ہوتا ہے ف — اگر کہا جاوے کہ درصورتیکہ رقبہ غلام کی وصیت بنام زید ہو اور اسکی خدمت کی وصیت ہمیشہ کے واسطے بنام بکر ہو تو زید اسمیں فروخت وغیرہ کا کچھ تصرف نہیں کر سکتا ہے تو اسکو کیا فائدہ ہے - جواب یہ کہ جیسے وارثوں کو فائدہ تھا وہی موجود ہے چنانچہ اگر مستحق خدمت یعنی بکر مر گیا تو زید کے واسطے رقبہ مع خدمت کے خالص ہو گیا اور اس سے کم نہیں کہ آخر بکر کبھی مریگا تو چاہے زید پہلے مر جاوے بہر صورت یہ غلام خواہ اسکے لیے یا اسکے وارثوں کے لیے خالص ہو جائیگا بخلاف خدمت کے کہ وہ وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے - م پھر یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے ایک ہی کلام میں دونوں کے واسطے اسطرح وصیت کی کہ کہا میں نے اپنے اس غلام کے رقبہ کی خالد کے لیے اور اسکی خدمت کی بکر کے لیے وصیت کی حتی کہ ایک ہی ایجاب میں دونوں کے واسطے مجمل کر دیا - **اما اذا فصل احد الايجابين عن الآخر فيها فكذلك الجواب عند ابي يوسف رحمه الله** - اور اگر ان مسائل مذکورہ میں دونوں ایجاب میں سے ایک کو دوسرے سے الگ کیا تو بھی ابو یوسف رح کے نزدیک یہی حکم ہے ف — کہ ہر موصی لہ کے واسطے جو چیز بیان کی وہی اسکے واسطے ہوگی مثلاً باندی ایک کے واسطے وصیت کی اور باندی کا بچہ دوسرے کے واسطے وصیت کیا تو ہر ایک اپنی وصیت پاویگا - **وعلى قول محمد رح الامة للموصى له بها والولد بينهما نصفان وكذلك في اخواتها** - اور امام محمد رح کے قول پر جس موصی لہ کے واسطے باندی کی وصیت کی اسکو باندی ملیگی اور بچہ دونوں موصی لہما کے درمیان نصفا نصف مشترک ہوگا اور یہی حکم اسکے نظائر میں ہے ف — کہ انگوٹھی اسکی موصی لہ کے واسطے ہے اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہے اور ٹوکری اپنے موصی لہ کے واسطے ہے اور چھوہارے دونوں میں مشترک ہیں - غرضکہ دونوں میں سے جسکے لیے ظرف کی وصیت ہے وہ ظرف کو بدون شرکت پاویگا اور جسکے لیے مظروف کی وصیت ہے تو مظروف اسکے اور صاحب ظرف کے درمیان مشترک ہوگا - اور مثال کلام یہ ہے کہ میں نے زید کے واسطے اپنی اس باندی کی وصیت کی - پھر کسی وقت کہا کہ میں نے بکر کے واسطے اپنی اس باندی کے بچہ کی وصیت کی - **لابي يوسف ان بايجابه في الكلام الثاني تبين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الامة للموصى له بها دون الولد** - امام ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ کلام دوم میں ایجاب سے ظاہر ہو گیا کہ کلام اول میں اسکی مراد زید کے واسطے بدون فرزند کے فقط باندی کا ایجاب تھا ف — یعنی زید کے واسطے باندی کی وصیت کرنے سے غرض یہ تھی کہ فقط باندی بدون بچہ کے زید کے واسطے وصیت ہے - اور توضیح یہ کہ باندی

Marfat.com

باندی کی وصیت کرنا مجمل ہے کہ دو باتوں کو محتمل ہے ایک یہ کہ زید کے واسطے باندی مع بچہ ہے کیونکہ بچہ اسکے تابع ہے اور دوم یہ کہ زید کے واسطے فقط باندی بدون بچہ ہے تو جب اسنے دوسرے کلام سے بچہ واسطے بکر کے بیان کیا تو یہ کلام اول کا بیان ہوگیا یعنی مجمل کلام اول اب واضح ہوگیا کہ اسمین فقط باندی مراد ہے اگر اعتراض ہو کہ تمھارے اصول الفقہ میں مقرر ہوا کہ مجمل کے ساتھ ملا ہوا بیان درست ہوتا ہے ورنہ جدا کر کے صحیح نہیں ہوتا بلکہ اول مجمل کا حکم ثابت ہو جاتا ہے پھر جدا کلام سے اسمین تغییر کرنا بطریق بیان نہین بلکہ رجوع یا نسخ ہے بشرطیکہ ممکن ہو تو یہ بیان صحیح نہوگا۔ جواب دیا کہ وهذا البیان منہ صحیح وان کان مفصولا لان الوصیۃ لاتلزم شیئا فی حال حیاۃ الموصی فکان البیان المفصول فیہ والموصول سواء کما فی وصیۃ الرقبۃ والخدمۃ۔ موصی کی طرف سے یہ بیان صحیح ہے اگرچہ اسنے کلام اول مجمل سے جدا کر کے بیان کیا ہے اسوجہ سے کہ موصی کی زندگی مین وصیت کچھ لازم نہین کرتی تو اسمین بیان خواہ جدا ہو یا ملا ہو دونون برابر ہین چنانچہ غلام کے رقبہ و اسکی خدمت کے بارہ مین بالاتفاق صحیح ہے ف۔ حاصل یہ کہ بیان جدا اسواسطے باطل تھا کہ حکم مجمل پہلے ثابت ہو چکا اب اسکا نسخ ہوگا نہ بیان اور یہان وصیت کا یہ حال ہے کہ موصی کی موت سے پہلے مجمل ہو یا مبین ہو کسی کا کچھ حکم ثبوت نہین ہوتا تو مجمل کا کچھ حکم نہوا بلکہ حکم بعد موت موصی کے ثابت ہوگا تو اسوقت تک یہ سب کلام موصول ہوگئے۔ اور نظیر اسکی یہ کہ رقبہ غلام کی وصیت زید کے واسطے کی پھر اس سے جدا کر کے اس غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے واسطے کی تو دونون صحیح اور ہر ایک اپنی وصیت کا مستحق ہے اسی طرح باندی و اسکے بچہ مین ہوگا۔ اور اگر فرض کرو کہ مجمل کا حکم ثابت ہوا تو غایت یہ کہ اسنے بیان مذکور سے بچہ کے بارہ مین رجوع کر لیا اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔ ولمحمد ان اسم الخاتم یتناول الحلقۃ والفص وکذلک اسم الجاریۃ یتناولھا وما فی بطنھا واسم القوصرۃ کذلک۔ اور امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ انگوٹھی کا نام اسکے حلقہ و نگینہ دونون کو شامل ہے اور اسی طرح باندی کا لفظ اسکی ذات کو مع اسکے پیٹ کے بچہ کو شامل ہے اور توصرہ یعنی ٹوکری خرما و ٹوکری و خرما کو شامل ہے ف۔ تو ان مین سے کوئی لفظ مجمل نہین ہے بلکہ عام ہے۔ ومن اصلنا ان العام الذی یوجب ثبوت الحکم علی سبیل الاحاطۃ بمنزلۃ الخاص۔ اور ہمارے اصول مین سے یہ امر مقرر ہے کہ لفظ عام جسکا موجب یہ کہ بطور احاطہ کے حکم ثبوت ہو تو یہ عام بھی بمنزلہ خاص ہوتا ہے ف۔ تو باندی وغیرہ کا لفظ عام بطور احاطہ کے ظرف و مظروف دونون کو شامل ہوا پس اول شخص کے واسطے اسنے باندی مع بچہ کے وصیت کی۔ لیکن بعد اسکے اسنے دوسرے کے واسطے بھی بچہ کی وصیت کی۔ جیسے اول کے واسطے انگوٹھی کی وصیت مین حلقہ و نگینہ دونون کی وصیت ہوئی پھر اسنے نگینہ کی وصیت دوسرے کے واسطے کی۔ فقد اجتمع فی الفص وصیتان وکل منھما وصیۃ بایجاب علیحدۃ۔ پس نگینہ کے حق مین دو وصیتین جمع ہوئین یعنے زید کے واسطے بھی وصیت کی اور بکر کے واسطے بھی وصیت کی اور دونون مین سے ہر ایک بایجاب علیحدہ وصیت ہے ف۔ یعنی ہر ایک وصیت سے علیحدہ نگینہ کا ایجاب کیا گیا ہے یہ دو طریقہ پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ نگینہ کے حق مین زید کی وصیت سے رجوع ہوا اور دوم یہ کہ زید کے واسطے باقی رہے اور بکر کے واسطے بھی ہو لیکن ان دونون مین سے دوم ادنی ہے تو یہی متعین ہوگا۔ فیجعل الفص منھما نصفین ولا یکون ایجاب الوصیۃ فیہ للثانی رجوعا عن الاول۔ پس نگینہ زید و بکر دونون کے درمیان نصفا نصف مشترک کیا جائیگا اور نگینہ مین دوم یعنے بکر کے لیے وصیت کرنا اول سے رجوع نہین ہوگا ف۔ کیونکہ وہ نفع کے لیے غیر ضروری ہے تو اسکی جانب جانا جائز نہین ہے جیسے کہ اصول مین مقرر ہوا۔ کما اذا اوصی للثانی بالخاتم جیسے اگر دوسرے شخص کے واسطے انگوٹھی کی وصیت کرتا تو بھی یہی حکم تھا ف۔ کہ اس سے زید کی وصیت سے

Marfat.com

رجوع نہیں بلکہ زید وبکر دونون انگوٹھی مین مشارک ہوجاتے ہین اور اسمین کچھ خلاف نہیں ہی بس جیسے پہلی صورت مین بعد زید کے بکر کی وصیت سے رجوع نہیں ہوتا بلکہ شریک کرنا ثبوت ہوتا ہی اسی طرح نگینہ مین دونون کی شرکت ہوجائیگی۔ اسی طرح باندی کے بچہ مین اور ٹوکری کے خرما مین دونون کی شرکت ہوجائیگی۔ اور یہ کلام ایسی چیزون مین ہی جو عرف یا لغت کی حقیقت سے عموم وشمول سے احاطہ کون جیسے انگوٹھی وباندی وخرما کی زنبیل یا ٹوکری ہی۔ بخلاف الخدمۃ مع الرقبۃ۔ برخلاف مسئلہ خدمت مع رقبہ کے ف یعنی جسکو امام ابو یوسف رح کے استدلال مین پیش کیا گیا کہ جب زید کے لیے غلام کی وصیت کی پھر بکر کے لیے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت ہی حالانکہ اسمین شرکت کا حکم نہیں ہوا تو جواب دیا کہ باندی واسکے لفظ کے ساتھ یہ خلاف ہی۔ لان اسم الرقبۃ لایتناول الخدمۃ۔ اسواسطے کہ رقبہ کا لفظ اسکی خدمت کو شامل نہیں ہی ف تو جس شخص کے واسطے رقبہ کی وصیت کی تھی وہ رقبہ کے شمول مین خدمت کا مستحق ہی نہیں ہوا تھا یعنی رقبہ کے شمول کے طور پر استحقاق نہین تھا بلکہ۔ وانما یستخدمہ الموصی لہ بحکم ان المنفعۃ حصلت علی ملکہ۔ موصی لہ کو خدمت لینے کا استحقاق صرف اس حکم سے حاصل ہوتا ہی کہ یہ منفعت اسکی ملکیت پر حاصل ہوئی ہی ف حتی کہ اگر رقبہ غلام کی وصیت فقط زید کے واسطے ہو اور خدمت کی وصیت کسی غیر کے واسطے نہو تو جب زید کو یہ غلام حاصل ہوا اسوقت وہ اسکی خدمت کا اسوجہ سے مستحق ہوتا ہی کہ اسکی ملک سے جو کچھ منافع پیدا ہون اسی کے واسطے ہین اور یہ اسوجہ سے نہین ہوتا کہ موصی نے زید کے واسطے خدمت کی بھی وصیت کی ہی تو وہ خدمت لے سکتا ہی جیسے مشتری نے صرف غلام خریدا جس سے خدمت لیتا ہی اور یہ نہین کہ مشتری نے غلام اور اسکی خدمت خریدی ہی۔ پس معلوم ہوا کہ رقبہ کا لفظ کچھ رقبہ مع خدمت کے واسطے شامل نہین ہی۔ فاذا اوجب الخدمۃ لغیرہ لایبقی للموصی لہ فیہ حق۔ پس جب موصی نے خدمت کی وصیت کسی دوسرے کے واسطے کر دی تو اول موصی لہ کے واسطے خدمت مین کچھ حق نہین رہا ف ہان اگر بطور شمول کے خدمت کی وصیت بھی اول کے نام ہوتی تو وہ شرکت کا مستحق ہوتا ولیکن معلوم ہوا کہ رقبہ اسکی خدمت کو شامل نہین ہوتا۔ اور واضح ہو کہ اول کو دوسرے کی وصیت مین شرکت جبھی ہوتی ہی کہ اول کے واسطے بطور شمول وصیت ہونے کے بعد دوسرے کلام سے دوسرے کے واسطے وصیت ہو۔ بخلاف ما اذا کان الکلام موصولا لان ذلک دلیل التخصیص والاستثناء فتبین انہ اوجب لصاحب الخاتم الحلقۃ خاصۃ دون الفص۔ برخلاف اسکے جب وصیت واسطے زید وبکر کے ایک ہی کلام موصول مین ہو تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت بدون شرکت ہوتی ہی اسواسطے کہ کلام متصل مین اسطرح وصیت کرنا تخصیص واستثناء کی دلیل ہی یعنے پورے کلام کے معنی لگانے سے نکلا کہ اسنے مثلاً زید کے واسطے فقط باندی کی وصیت کی اور بچہ مستثنی کر لیا جسکی وصیت اسی کلام مین بکر کے واسطے کی یا انگوٹھی اگرچہ مع نگینہ ہی لیکن ایک ہی کلام مین دوسرے کے لیے نگینہ کی وصیت کرنا دلیل ہی کہ اسنے زید کے واسطے انگوٹھی سے نگینہ خاص مستثنی کر لیا ہی تو ظاہر ہوا کہ اسنے انگوٹھی والے کے واسطے بدون نگینہ کے فقط حلقہ کی وصیت کی ہی ف پس اشارت مصنف رح اور قوت دلیل سے ظاہر ہوا کہ امام محمد رح کا قول ارجح ہی واللہ تعالی اعلم۔ پھر مین نے عینی مین بھی دیکھا۔ قال ومن اوصی لآخر بثمرۃ بستانہ ثم مات وفیہ ثمرۃ فلہ ہذہ الثمرۃ وحدہا۔ اگر زید نے بکر کے واسطے اپنے باغ کے پھلون کی وصیت کی پھر زید مرا اور اسوقت اسکے باغ مین پھل ہین تو بکر کے واسطے فقط یہی پھل ہونگے ف جبکہ تہائی سے برآمد ہون اور اس سے زیادہ نہین ملیگا۔ وان قال لہ ثمرۃ بستانی ابدا فلہ ہذہ الثمرۃ وثمرتہ فیما یستقبل ما عاش

Marfat.com

اور اگر اسنے کہا ہو کہ بکر کے واسطے ہمیشہ میرے باغ کے پھل ہیں تو اس صورت میں بکر کو یہ پھل ملینگے اور آئندہ جب تک بکر زندہ رہے تب تک سب پھل پاتا رہیگا ف — اور جب بکر مرے تو وصیت ختم ہو جائیگی - **وان اوصی له بغلة بستانه فله الغلة القائمة وغلته فیما یستقبل** ؏ اور اگر زید نے بکر کے واسطے اپنے باغ کے غلہ کی وصیت کی یعنی باغ کے حاصلات کی بکر کے واسطے تو یہ غلہ جو بوقت موت زید کے موجود ہے اور آئندہ جو کچھ غلہ حاصل ہو سب ملیگا ف جب تک بکر زندہ رہے - پس معلوم ہوا کہ پھل کی وصیت میں اور غلہ کی وصیت میں فرق ہے - اور واضح ہو کہ غلہ ہر چیز کی حاصلات ہے چنانچہ غلام کی مزدوری و مکان کا کرایہ و باغ کے پھل یا پھلوں کی قیمت جیسے زمین کی کھیتی یا نقد روپیہ پس پھل تو خاص ہے اور غلہ عام ہے کہ پھل ہوں یا نقد جو کچھ حاصلات ہو حتی کہ ساکھو کے جنگل سے جسمیں پھل نہیں ہوتے ہیں غلہ حاصل ہوتا ہے - بالجملہ ثمرہ و غلہ میں فرق ہے - **والفرق ان الثمرة اسم للموجود عرفا فلا یتناول المعدوم الا بدلالة زائدة مثل التنصیص علی الابد لانه لا یتابد الا بتناول المعدوم والمعدوم مذکور وان لم یکن شیئا** - اور فرق یہ ہے کہ ثمرہ تو عرف میں موجود کا نام ہے پس یہ لفظ ایسے پھلوں کو شامل نہ ہوگا جو فی الحال معدوم ہیں سوائے ایسی صورت کے کہ کسی لفظ سے زائد کی دلالت ہو یعنی موجود سے زائد پر وہ لفظ دلالت کرے جیسے موصی نے (ہمیشہ) کے لفظ سے تصریح کر دی تو معدوم کو بھی شامل ہے اسواسطے کہ موجودہ پھل کے واسطے ہمیشگی نہیں ہو سکتی مگر اسی طرح کہ جو پھل ابھی معدوم ہیں انکو شامل کیا جاوے اور معدوم اگرچہ کچھ چیز نہیں ہے لیکن وہ مذکور ہوتا ہے ف یعنی اگر کوئی اعتراض کرے کہ تمہارے علمائے متکلمین کہتے ہیں کہ چیز وہ جو موجود ثابت ہو تو معدوم پھل کچھ چیز نہ ہوئے کیونکہ وہ موجود یا ثابت نہیں ہیں تو انکی وصیت باطل ہونا چاہیے - اور جواب یہ کہ ہاں معدوم کوئی چیز نہیں ہے لیکن معدوم کو ذکر کیا جاتا ہے یعنی معدوم کو بیان میں مذکور کرنا ممکن ہے تو وصیت میں ان معدوم پھلوں کا ذکر ہے لہذا جب کبھی موجود ہوں اسوقت وصیت نافذ ہوگی حتی کہ اگر یہ باغ ہی تلف ہو جاوے تو وصیت باطل ہو جاوے پس یہاں وصیت میں موجود کی شرط نہیں ہے جبکہ سبب موجود ہے اور تحقیق آتی ہے - بالجملہ یہاں صرف یہ اشکال تھا کہ معدوم پھلوں کی وصیت کے کیا معنی ہیں جبکہ تمہارے متکلمین کے نزدیک معدوم کچھ چیز نہیں ہوتا ہے اور جواب یہ کہ معدوم چیز نہیں یعنی موجود نہیں ہوتا لیکن مذکور ہوتا ہے تو موصی نے معدوم پھلوں کی وصیت میں مذکور کیا کہ یہ باغ جس سے پھل پیدا ہوسکتے ہیں موجود ہے تو جب اس سے پھل پیدا ہوں وہ فلاں کے واسطے وصیت ہیں - پھر میں اس تدقیق سے منہ موڑ کر اصلی بات کا اعادہ کرتا ہوں کہ پھل کی وصیت اور غلہ کی وصیت میں یہ فرق ہے کہ عرف میں ثمرہ وہ پھل جو موجود ہوں پس جو آئندہ پیدا ہونگے انکو شامل نہیں مگر جبکہ صاف کہدے کہ موجود پھل اور جو آئندہ پیدا ہوں یا اسی معنی کے مفید لفظ کہے جیسے ہمیشہ میرے باغ کے پھل بکر کے واسطے ہیں کیونکہ موجودہ پھل جب ہمیشہ نہیں رہتے ہیں تو عرف و عقل سے یہی معنے نکلے کہ آئندہ جب اپنے موسم پر پیدا ہوتے جاویں بکر کے واسطے وصیت ہیں کہ یہی ہمیشگی کی صورت ہے - رہا یہ امر کہ ہمیشگی صرف بکر کی زندگی تک ہوگی تو یہ اسواسطے کہ بکر کے واسطے خود ہمیشگی نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ وصیت موصی لہ کے ساتھ خاص ہے اسکے وارثوں کی میراث نہیں ہوتی ہے تو ہمیشگی کے یہی معنی رہے کہ جب تک بکر زندہ رہے - بالجملہ ثمرہ کے ساتھ جب تک ایسا لفظ نہ ہو جس سے موجود پھلوں سے زائد کی دلالت ہو تب تک صرف موجود پھل پاویگا - **اما الغلة فتنتظم الموجود وما یکون بعرض الوجود مرة بعد اخری عرفا** - رہا غلہ تو وہ موجود کو اور اسکے سوائے بھی جو بار بار موجود ہونے والا ہے سب کو عرف میں شامل ہوتا ہے **یقال فلان یاکل من غلة بستانه ومن غلة ارضه وداره** - چنانچہ عرف میں بولا کرتے ہیں کہ فلاں شخص اپنے باغ کے غلہ سے کھاتا ہے یا اپنی زمین و مکان کے غلہ سے کھاتا ہے ف — یعنی فلاں شخص

Marfat.com

کی بسر اوقات اپنے باغ یا زمین یا مکان کی حاصلات سے ہو مثلاً پوچھا گیا کہ کسی کا ذکر نہیں تو کہاں سے بسر ہوتی ہو تو اسکے جواب میں یوں بولتے ہیں اور یوں نہیں کہتے کہ وہ اپنے باغ کے پھل کھاتا ہے۔ اسواسطے کہ پھل تو ہمیشہ موجود ہونے کی چیز نہیں اور ہر روز وہ خوراک نہیں ہے۔ اور غلہ و حاصلات کا محاورہ صحیح مفہوم ہوتا ہے یعنے حاصلات مذکورہ جو سال بسال اپنے اقساط پر وصول ہوا کرتی ہے اسکا سے بسر اوقات ہے تو معلوم ہوا کہ غلہ مکرر بار بار حاصلات کو شامل ہے۔ فاذا اطلقت تناولہما فاغیر موقوف علی دلالۃ اخری۔ پس جب غلہ کا لفظ اطلاق کیا گیا تو وہ عرف میں موجود کو اور آئندہ پیدا ہونے والے کو دونوں کو شامل ہوتا ہے بدون اسکے کہ کسی دوسرے کی دلالت پر موقوف ہو ف۔ یعنی اسکے ساتھ میں کسی ایسے لفظ دیگر کی ضرورت نہیں جو آئندہ کے شمول پر دلالت کرے بلکہ غلہ کا لفظ ہی معدوم و آئندہ موجود ہونے والے پر دلالت کرتا ہے۔ اما الثمرۃ اذا اطلقت لا یراد بہا الا الموجود۔ اور ثمرہ کا لفظ جب اطلاق کیا گیا یعنے اسکے ساتھ کوئی قید ہمیشگی وغیرہ کی نہیں لگائی گئی تو اس سے سوائے ثمرہ موجود کے زائد مراد نہیں ہوتے ہیں۔ فلہذا یفتقر الانصراف الی دلیل زائد۔ اسی واسطے موجود سے زائد کے معنی لینے میں دلیل زائد کی ضرورت ہوتی ہے ف۔ یعنی موجودہ پھل کے اطلاق سے پھیرنے میں ضرورت ہے کہ یہاں لفظ زائد ہو۔ قال ومن اوصی لرجل بصوف غنمہ ابداً او باولادہا او بلبنہا ثم مات فلہ ما فی بطونہا من الولد وما فی ضروعہا من اللبن وما علی ظہورہا من الصوف یوم یموت الموصی سواء قال ابداً اولم یقل لانہ ایجاب عند الموت فیعتبر قیام ہذہ الاشیاء یومئذ۔ اگر زید نے بکر کے واسطے ہمیشہ کے لیے اپنی بکریوں کے بالوں کی یا انکے بچوں کی یا انکے دودھ کی وصیت کی پھر زید مرا تو اسکی موت کے روز ان بکریوں کے پیٹ میں جو بچہ ہوں یا جو کچھ دودھ انکے تھنوں میں ہو یا جو بال انکی پشت میں ہوں وہ بکر کو ملینگے خواہ زید نے (ہمیشہ) کا لفظ کہا ہو یا نہ کہا ہو یعنی ہمیشہ کہنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے اسواسطے کہ وصیت مذکورہ تو موت کے وقت ایجاب ہے (چنانچہ کرر بیان ہوچکا) تو موت کے روز ان چیزوں کا وجود معتبر ہے ف۔ اور آئندہ جو بچہ وغیرہ ہوں وہ بالفعل معدوم ہیں تو وصیت میں انکا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ وصیت صرف اس موجودہ سے متعلق ہوتی ہے جو ایجاب کے وقت ہو یعنی موصی کی موت کے وقت ہو۔ اگر کہا جاوے کہ تمنے پھلوں و غلہ میں یہ کہاں اعتبار کیا جبکہ معدوم کو بھی شامل کر لیا۔ جواب یہ کہ جملہ وصیات میں قیاس کے موافق یہی حکم ہے کہ موت کے وقت جو موجود ہو اسی سے وصیت متعلق ہوتی ہے۔ وہذا بخلاف ما تقدم۔ اور یہ مذکورہ سابق کے خلاف ہے ف۔ یعنی پھلوں و غلہ کے مسئلے سے خلاف ہے بلکہ پھلوں و غلہ کا مسئلہ سب سے خلاف اور قیاس سے خلاف ہے۔ والفرق ان القیاس یأبی تملیک المعدوم لانہ لا یقبل الملک الا ان فی الثمرۃ والغلۃ المعدومۃ جاء الشرع بورود العقد علیہا کالمعاملۃ والاجارۃ فاقتضی ذلک جوازہ فی الوصیۃ بالطریق الاولی لان بابہا اوسع۔ فرق یہ ہے کہ معدوم چیز کی تملیک سے قیاس منکر ہے یعنے قیاس مقتضی نہیں کہ معدوم چیز کی تملیک کی جاوے (کیونکہ جس چیز کو دوسرے کی ملک میں دیتا ہے وہ معدوم ہے تو فعل کا اثر لغو ہے) کیونکہ معدوم اس قابل نہیں کہ مملوک ہو لیکن پھل و غلہ معدوم کا یہ حال ہے کہ انپر عقد وارد ہونا شرع میں آگیا ہے جیسے درختوں کی بٹائی کا معاملہ ہے یا عقد اجارہ ہے کہ زمین وارد ہے تو یہ مقتضی ہے کہ انکی وصیت بطریق اولی جائز ہو اسواسطے کہ باب وصیت زیادہ وسیع ہے ف۔ جب ان معدوم پھل و غلہ کے عوض دوسرے کا مال لینے کا عقد اجارہ جائز ہوا تو وصیت جو محض احسان ہے بدرجہ اولی جائز ہے۔ لہذا ہمنے پھلوں و غلہ کی وصیت میں معدوم و موجود سب کی وصیت میں جواز کہا ۔ ۱

Marfat.com

فلا یجوز ایراد العقد علیہا اصلا ولا یستحق بعقد ما فکذلک لا یدخل تحت الوصیۃ۔ سے بچہ معدوم اور اسکے دودھ و اون ساقط۔ یعنی بکریوں کے معدوم بچوں یا صوف و دودھ کی وصیت تو انکا یہ حال ہے کہ ان پر عقد وارد کرنا بالکلیہ نہیں جائز ہے اور کسی عقد کے ذریعہ سے انکا استحقاق نہیں ہوتا ہے تو وصیت کے تحت مین بھی یہ معدومات نہیں داخل ہونگے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جسوقت موصی نے وصیت کی تھی اسوقت کچھ بھی موجود نہیں تھا اور اگر ہوتا تو وہ موصی لہ کو نہیں ملتا ہے بلکہ جو وقت موت کے موجود ہو وہ ملتا ہے حالانکہ یہ وصیت کے وقت معدوم تھا تو چاہیے کہ جو بوقت موت موجود ہے یہ بھی موصی لہ کو نہ دیا جاوے۔ جواب یہ کہ وصیت تو درحقیقت موت ہی کے وقت ایجاب ہے تو اسوقت جو موجود نہیں ہے وہ داخل نہوا۔ بخلاف الموجود منہا۔ برخلاف اسکے جو ان اشیاء مین سے موجود ہو۔ ف۔ یعنی جو بچہ یا دودھ و صوف کہ موجود ہو وہ داخل ہو جائیگا۔ لانہ یجوز استحقاقہا تبعا بعقد البیع وبمقصود بعقد الخلع فکذا بالوصیۃ واللہ تعالے اعلم۔ اسواسطے کہ پیٹ مین جو بچہ یا تھن مین جو دودھ یا بکری کی پیٹھ پر جو صوف ہے وہ بعقد بیع کے ذریعہ سے تابع کر کے مستحق ہو جاتا ہے اور عقد خلع کے ذریعہ سے قصد کر کے مستحق ہوتا ہے تو اسی طرح بذریعہ وصیت کے بھی مستحق ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی اگر حاملہ باندی یا بکری خریدی تو اسکے تابع ہو کر اسکا بچہ بھی مشتری کی ملک ہوگا جبکہ پیدا نہیں ہوا ہے۔ اور اسی طرح بکری کے تھنوں کا دودھ یا صوف بھی مشتری کے واسطے ہے اور اگر عورت نے باندی کے بچہ پر جو حمل ہے شوہر سے خلع کیا تو جائز ہے اور یہ بچہ اسکا عوض ہوگا پس موجود حمل و دودھ و صوف ایسی چیز ہے کہ اسپر بعض عقد وارد ہوتا ہے خواہ تبعًا یا قصدًا تو اسی طرح وصیت سے بھی انکی ملکیت موصی لہ کو حاصل ہو جائیگی۔ واللہ تعالے اعلم۔

باب وصیۃ الذمی

یہ باب ذمی کی وصیت کے بیان مین ہے

قال واذا صنع یہودی او نصرانی بیعۃ او کنیسۃ فی صحتہ ثم مات فہو میراث۔ جامع صغیر مین ہے کہ اگر یہودی نے بیعہ بنایا یا نصرانی نے کنیسہ بنایا درحالیکہ وہ تندرست ہے (مریض مرض الموت نہیں ہے) پھر مر گیا تو یہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہے۔ ف۔ اسمین ائمۂ ثلثہ متفق ہین اگرچہ تخریج کے طرق مین فرق ہے۔ لان ہذا بمنزلۃ الوقف عند ابی حنیفۃ رح والوقف عندہ یورث ولا یلزم فکذا ہذا۔ کیونکہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ذمی کا یہ فعل بمنزلۂ وقف ہے اور ابوحنیفہ رح کے اجتہاد مین اوقاف کچھ لازم نہیں ہوتے بلکہ میراث ہو جاتے ہین تو یہی یہودی و نصرانی کے اس وقف مین ہوگا۔ ف۔ کہ یہ میراث ہو جائیگا اور لازمی نہیں ہوگا۔ اما عندہما فلان ہذہ معصیۃ فلا تصح عندہما۔ رہا صاحبین کے نزدیک اسکا میراث ہو جانا اسوجہ سے کہ (وقف اگرچہ لازم ہوتا ہے) لیکن یہ فعل معصیت ہے تو صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا۔ ف۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد رح کا قول ہے۔ قال ولو اوصی بذلک لقوم مسمین فہو من الثلث معناہ اذا اوصی ان یبنی دارہ بیعۃ او کنیسۃ فہو جائز من الثلث لان الوصیۃ فیہا معنی الاستخلاف ومعنی التملیک ولہ ولایۃ ذلک فامکن تصحیحہ علی اعتبار المعنیین۔ اور اگر یہودی یا نصرانی نے ایک قوم مسمی کے واسطے بیعہ یا کنیسہ کی وصیت کی تو یہ وصیت اسکی تہائی ترکہ سے جائز ہوگی اس قول کے معنی یہ ہین کہ اسنے وصیت کی کہ میرا یہ مکان واسطے فلان و فلان و فلان معلوم مسمی لوگون کے واسطے بیعہ یا کنیسہ بنایا جاوے تو یہ اسکے تہائی مال سے جائز ہے اسواسطے کہ وصیت مین دوہی معنی

ذمی نے تندرستی میں عبادت گاہ بنائی پھر مرگیا

Marfat.com

ہوتے ہین ایک یہ کہ موصی لہ کو بجائے اپنے خلیفہ کیا اور دوم یہ کہ مالک کردیا یعنی جس چیز کی وصیت کی تو موصی لہ کو اس
چیز کے حق مین اپنا خلیفہ کیا یا یہ چیز اسکی ملک مین دیدی اور ذمی کو بھی دونون باتون مین سے ہر ایک کا اختیار حاصل ہی
تو اسکے قول مذکور دونون معنی کے لحاظ سے صحیح کرنا ممکن ہی ف ــــ پس یہ تصرف صحیح رہا لیکن وارثون کے حق متعلق
ہونے سے تصرف مذکور صرف ایک تہائی سے جائز ہوگا یہ اسوقت کہ قوم مذکور معین مسمی ہون۔ قال وان اوصی
بداره کنیسة لقوم غیر مسمین جازت الوصیة عند ابی حنیفة رح وقالا الوصیة باطلة لان ہذه معصیة حقیقة وان
کان فی معتقدہم قربة والوصیة بالمعصیة باطلة لما فی تنفیذها من تقریر المعصیة۔ اور اگر اسنے وصیت کی کہ اسکا
مکان ایک قوم غیر مسمی وغیر معین کے واسطے کنیسہ بنا دیا جاوے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وصیت جائز ہی اور صاحبین
رحمہما اللہ کے نزدیک وصیت باطل ہی (اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہی) اسواسطے کہ وصیت مذکورہ درحقیقت
معصیت ہی اگرچہ انکے اعتقاد مین ایک فعل طاعت تقرب ہو اور معصیت کی وصیت باطل ہوتی ہی اسواسطے کہ ایسی وصیت
کے نافذ کرنے مین معصیت کو مستحکم کرنا لازم آتا ہی۔ ولابی حنیفة رح ان ہذه قربة فی معتقدہم ونحن امرنا ان نترکہم
وما یدینون فیجوز بناء علی اعتقادہم۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ امر مذکور انکے اعتقاد مین طاعت ہی اور
ہمکو حکم دیا گیا ہی کہ ہم ذمیون کو انکے اعتقادی اعمال پر چھوڑ دین تو بر بنائے انکے اعتقاد کے یہ وصیت جائز ہوئی ف ــــ
اور انکے دینی افعال مین کچھ حقیقت کا لحاظ ضروری نہین ہی۔ الا تری انہ لو اوصی بما ہو قربة حقیقة معصیة
فی معتقدہم لا تجوز الوصیة اعتبارا لاعتقادہم فکذا عکسہ۔ کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر اسنے ایسے امر کی وصیت کی
جو درحقیقت قربت ہی لیکن انکے اعتقاد مین معصیت ہی تو انکے اعتقاد کا لحاظ کرکے یہ وصیت جائز نہین رکھی جاتی ہی
(بالاتفاق) تو اسی طرح اسکے برعکس مین حکم ہوگا ف ــــ کہ جو درحقیقت معصیت ہو لیکن انکے اعتقاد مین تقرب ہی وہ
نافذ کی جائیگی۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ بیعہ وکنیسہ بنانے کی وصیت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہی حالانکہ اگر خود
کنیسہ و بیعہ بنا کر مرجاتا تو وہ میراث ہوجاتا۔ تو ابو حنیفہ رح نے ان دونون مین فرق کیا۔ ثم الفرق لابی حنیفة رح
بین بناء البیعة والکنیسة وبین الوصیة بہ ان البناء نفسہ لیس بسبب لزوال ملک البانی وانما یزول
ملکہ بان یصیر محرزا خالصا للہ تعالی کما فی مساجد المسلمین والکنیسة لم تصر محرزة للہ تعالی حقیقة فتبقی
ملکا للبانی فتورث عنہ ولانہم یبنون فیہا الحجرات ویسکنونہا فلم تتحرز لتعلق حق العباد بہ وفی ہذه الصورة
تورث المسجد ایضا لعدم تحرزه بخلاف الوصیة لانہ وضع لازالة الملک الا انہ امتنع ثبوت مقتضاه فی غیر
ما ہو قربة عندہم فبقی فیما ہو قربة علی مقتضاه فیزول ملکہ فلا یورث۔ پھر امام ابو حنیفہ رح کے واسطے بیعہ وکنیسہ
بنانے مین (حتی کہ وہ میراث ہوجاتا ہی) اور بیعہ وکنیسہ کی وصیت کرنے مین (حتی کہ وصیت صحیح ہوجاتی ہی) فرق کی
دلیل یہ ہی کہ عمارت خود ایسی چیز نہین جو بنانے والے کی ملکیت زائل ہوجانے کا سبب ہو بلکہ اسکی ملکیت جبھی زائل
ہوتی ہی کہ ایسا سبب پایا جاوے جس سے یہ عمارت احراز کے طور پر خالص للہ تعالی ہوجاوے جیسے مسلمانون کی
مساجد مین ہوتا ہی یعنی بندون کا تعلق اس سے بالکلیہ منقطع ہوجاوے اور بیعہ وکنیسہ درحقیقت اللہ تعالی کے واسطے
محرز نہین ہوا تو بنانے والے کی ملکیت باقی رہا پس وہ اسکے وارثون کی میراث ہوگیا اور اس دلیل سے کہ ذمی یہود و
نصاری اپنی بیعہ وکنیسہ مین حجرے بناتے اور اسمین رہتے ہین تو اس سے بندون کا حق متعلق ہونے سے احراز
خالص نہین ہوا تو ایسی صورت مین تو احراز نہونے سے مسجد بھی میراث ہوجاتی ہی یہ تو بنانے مین تھا۔ برخلاف اسکے
جب بیعہ وکنیسہ کے واسطے وصیت کی تو ملکیت نہین رہتی ہی اسواسطے کہ وصیت تو ملک دور کرنے کے واسطے موضوع ہی

Marfat.com

لیکن اتنی بات ہے کہ جس صورت میں وصیت انکے اعتقاد میں تقرب نہو تو وصیت کا مقتضاے یعنی ازالہ ملک کا حکم ثابت نہوگا پس جس صورت میں انکے نزدیک تقرب ہو اسمین مقتضاے وصیت ثابت ہو جائیگا پس ملکیت زائل ہو جائیگی تو میراث نہیں ہو سکتی ہے ف — اور مترجم کے نزدیک یہ وجہ فرق اشکال سے خالی نہیں ہے اور رائے یہ کہ صرف بیان فرق میں اسی قدر اکتفا کیا جاوے کہ عمارت بنا کر چھوڑ نا بمنزلہ وقف ہے اور وہ غیر لازم ہے برخلاف وصیت کے کہ وہ بعد موت رجوع کے لازم ہو جاتی ہے و اللہ تعالےٰ اعلم م - ثم الحاصل ان وصایا الذمی علی اربعۃ اقسام منہا ان یکون قربۃ فی معتقدہم ولا تکون قربۃ فی حقنا وہو ما ذکرناہ وما اذا اوصی ان تذبح خنازیرہ وتطعم المشرکین وہذہ علی الخلاف اذا کان القوم غیر مسمین کما ذکرناہ والوجہ ما بیناہ - پھر حاصل کلام یہ کہ ذمیون کی وصیتین چار قسم ہوتی ہین - ازانجملہ یہ کہ وصیت ایسی ہو جو ذمیون کے اعتقاد مین تقرب ہے اور ہمارے نزدیک وہ تقرب نہین ہے اور اسکی ایک مثال یہی جو اوپر مذکور ہوئی یعنے بیعہ وکنیسہ بنانے کی وصیت کرنا اور دوم یہ کہ نصرانی نے وصیت کی کہ اسکی سورمیں ذبح کر کے مشرکون کو کھلائی جاوین اور ایسی وصیت مین امام رح و صاحبین کا اختلاف جاری ہے جبکہ وہ لوگ غیر مسمی ہون جنکے واسطے وصیت کی ہے چنانچہ ہمنے اوپر کی مثال مین بیان کیا اور اسکی وجہ بھی وہی جو ہم اوپر بیان کر چکے ہین ف — جسکا حاصل یہ کہ امام رح کے نزدیک جس چیز کو وہ لوگ تقرب سمجھتے ہین ہم انکو انکے اعتقاد پر چھوڑ دینگے اور کچھ تعرض نہین کرینگے اور صاحبین رح کے نزدیک جو امر کہ معصیت حقیقی ہو اسکے اجرا مین معصیت کی اعانت ہے پس وہ باطل کیجائیگی غیر ازینکہ جب تملیک ممکن ہو تو تملیک کر دی جاوے - ومنہا اذا اوصی بما یکون قربۃ فی حقنا ولا یکون قربۃ فی معتقدہم کما اذا اوصی بالحج او بان یبنی مسجدا للمسلمین او بان یسرج فی مساجد المسلمین وہذہ الوصیۃ باطلۃ بالاجماع اعتبارا لاعتقادہم الا اذا کان القوم باعیانہم لوقوعہ تملیکا لانہم معلومون والجہۃ مشورۃ - ازانجملہ ایسی وصیت جو ہمارے حق مین تقرب ہے اور ذمیون کے اعتقاد مین تقرب نہین ہے مثلاً ذمی نے وصیت کی کہ میرے مال سے خانہ کعبہ کا حج کرایا جاوے یا مسلمانون کے واسطے مسجد بنوائی جاوے یا مسلمانون کی مسجدون مین چراغ روشن کیا جاوے اور ایسی وصیت بالاجماع باطل ہے بلحاظ انکے اعتقاد کے (بلکہ صاحبین کے نزدیک اس کا سبب کہ یہ تقربات حقیقۃً ذمی کے حق مین ضائع ہین) لیکن اگر ایسی وصیت کسی قوم معین کے حق مین ہو تو نافذ کیجائیگی بطور تملیک کے اسواسطے کہ یہ لوگ معلوم ہین اور طریقہ کو مشورہ قرار دیا جائیگا ف — مثلاً اسنے کہا کہ زید کو حج کرایا جاوے تو اسکے یہ معنی لگائے جاوین کہ اسقدر مال زید کو دیا جاوے اور مین اسکو مشورہ دیتا ہون کہ وہ اس مال سے حج کر لے پس وصیت اس شخص معین کے واسطے تملیک مال ہے اور حج کی جہت کو بطور مشورہ سمجھا گیا کیونکہ وہ خود حج کا معتقد نہین ہے اور یہ فعل اسکا بطور ناموری قرار دیا جائیگا - اور اس سے معلوم ہوا کہ مساجد مین چراغ روشن کرنے کی وصیت بہر حال باطل ہے کیونکہ تملیک ممکن نہین ہے مگر آنکہ یون کہے کہ اسقدر مال فلان شخص و فلان کو دیا جاوے کہ وہ مسجدون مین چراغ روشن کرین تو یہ ان لوگون کے واسطے تملیک ہے - منہا اذا اوصی بما یکون قربۃ فی حقنا وفی حقہم کما اذا اوصی بان یسرج فی بیت المقدس او یغزی الترک وہو من الروم وہذا جائز سواء کان القوم باعیانہم او بغیر اعیانہم لانہ وصیۃ بما ہو قربۃ حقیقۃ وفی معتقدہم ایضا - ازانجملہ یہ کہ اسنے ایسی چیز کی وصیت کی جو ہمارے حق مین اور اسکے حق مین بھی تقرب ہے مثلاً یہودی یا نصرانی نے وصیت کی کہ بیت المقدس مین چراغ روشن کیا جاوے یا روم کے یہودی نے وصیت کی کہ اس مال سے تاتاریون پر جہاد کیا جاوے یعنی جس قوم مین چینی و تاتاری بت پرست ہین ان پر جہاد کیا جاوے تو یہ جائز ہے خواہ اسنے کسی قوم معین کے واسطے وصیت کی ہو یا غیر معین کے واسطے وصیت

ہو اسواسطے کہ یہ وصیت ایسی چیز کی ہی جو درحقیقت تقرب ہی اور انکے اعتقاد مین بھی تقرب ہی ف۔۔۔ اور شروع اسلام مین
جہاد کی وصیت مین صرف یہودیون کی تخصیص اسواسطے کی کہ نصرانیون مین جہاد منسوخ ہو گیا اور توریت مین یہودیون کے
واسطے غیر منسوخ تھا چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام و مابعد کے پیغمبرون نے برابر جہاد کیے بلکہ انہین جہاد کے احکام مین سے
یہ تھا کہ بعض نسخ کے جن کافرون نے دین توریت قبول نکیا انکو قطعاً قتل کردو پھر شریعت انجیل مین جہاد بالکل منسوخ ہو
اور موقوف رکھا گیا کہ اسکے بعد خاتم المرسلین پیغمبر آخر الزمان وہ جہاد فرماوینگے اور بہت سے فضائل و کمالات حضرت عیسیٰ علیہ السلام
نے مع نام مبارک احمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کیے اور توریت مین خود فضائل مشرح تھے اور تمام پیغمبران بنی اسرائیل
مین بہت تفصیل سے خلفاے راشدین تک کے نام و حلیہ و صفات معلوم و مشہور رکھے تھے۔ ومنہا اذا اوصی بما
یکون قربۃ لا فی حقنا ولا فی حقھم کما اذا اوصی للمغنیات والنائحات فان ھذا غیر جائز لانہ معصیۃ فی
حقنا وفی حقھم الا ان یکون لقوم باعیانھم فیصح تملیکا واستخلافا۔ از انجملہ یعنی قسم چہارم ایسی وصیت جو نہ ہمارے
تقرب ہو یعنی نہ ہمارے حق مین تقرب ہی اور نہ ذمیون کے اعتقاد مین تقرب ہی مثلاً ذمی نے گانے والیون یا رونے والیون
کے واسطے مال کی وصیت کی ف۔۔۔ مثلاً کہا کہ میرے مال سے اسقدر رنڈیون اور بھڑوون کو دیا جاوے یا کہا کہ اسقدر
ان عورتون کو دیا جاوے جو اسکے مرنے پر نوحہ کرنے آوین ۔ تو ایسی وصیت نہین جائز ہی یعنی نافذ نہین کی جائیگی اسواسطے
کہ ایسی وصیت ہمارے حق مین اور ذمیون کے حق مین معصیت ہی لیکن اگر اسنے یہ وصیت کسی قوم معین کے واسطے
کی ہو تو بطور تملیک و استخلاف کے صحیح ہی ف۔۔۔ یعنی مثلاً اسنے کہا کہ اسقدر مال فلانہ و فلانہ گانے والی کو یا فلانہ
و فلانہ رونے والی کو دیا جاوے تو یہ مال ان خاص عورتون کو دیدیا جائیگا بدون اسکے کہ گانے یا رونے سے کچھ مطلب
یون قرار دیا جائیگا کہ گویا اسنے اپنے مال سے اسقدر مال ان عورتون کی ملک مین دیا ہی یا اسنے بجاے اپنے اس مال
مین انکو خلیفہ کیا ہی غرضکہ یہ وصیت بطور تملیک و بطور استخلاف کے صحیح ہو سکتی ہی تو نافذ کیجاوے اور یہ جبھی ممکن ہی
کہ یہ عورتین مسمی و معین ہون کیونکہ مجہول غیر معین کو مالک یا خلیفہ کرنا ممکن نہین ہوتا ہی۔ اگر کہا جاوے کہ آپنے ذمیون
کی وصیتین بیان فرمائین حالانکہ اسلام مین بھی بہت سے گمراہ فرقہ مانند خارجیہ و رافضیہ و معتزلہ و اباحیہ وغیرہ کے
موجود ہین تو انکے وصایا کے احکام فرمائیے۔ جواب یہ کہ اسلام سے گمراہ ہونے والے دو حال سے خالی نہین ہین
ایک یہ کہ انکی گمراہی اس حد تک پہونچی کہ وہ صرف اسلام کا نام بدنام کرتے ہین حالانکہ مشرکون سے بدتر ہین جیسے
روافض مین نصیریہ فرقہ جو حضرت علی رضی اللہ عنہ مین الوہیت کے قائل ہین یا فرقہ دیگر جو کہتے ہین کہ نبوت حضرت علی
رضی اللہ عنہ کے واسطے تھی مگر حضرت جبرئیل سے غلطی ہوئی اور جب ایک مرتبہ غلطی ہو گئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر قرار ہو گیا اور عبداللہ بن سبا نے بھی تعلیم کیا چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انہین جیسے لوگون کو بآگ نہایت غصہ سے
آگ مین جلا دیا اور یہ سرغنہ درحقیقت یہودی تھا جسنے اسلام مین رخنہ ڈالنا چاہا۔ جیسے پولس نے نصرانیون مین بھی
[illegible] درحقیقت نصیریہ کچھ نصرانیون سے کم نہین اور فرقہ دوم بھی کافر و مشرک ہی اسی طرح اباحیہ وغیرہ مرتد لوگ ہین
اور دوم وہ فرقہ ہین جو گمراہ و معاصی و بد اعتقادی مین مبتلا ہین لیکن کفر تک انکی نوبت نہین پہونچی بلکہ اللہ تعالیٰ کی
توحید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صدق رسالت اور حقیقت قرآن مجید کے قائل ہین پس انہین اسی تفصیل سے
حکم ہوگا چنانچہ شیخ مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وصاحب الھوی ان کان لا یکفر فھو فی حق الوصیۃ بمنزلۃ المسلمین
لانا امرنا ببناء الاحکام علی الظاھر وان کان یکفر فھو بمنزلۃ المرتد فیکون علی الخلاف المعروف فی تصرفاتہ
بین ابی حنیفۃ رحمہ وصاحبیہ۔ اور ہوائی بدعتی یعنی جسکے اعتقاد مین گمراہی ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکا کفر نہین ہی

Marfat.com

یعنی وہ کافر نہین ہوا تو وہ وصیت کے حق مین بمنزلہ مسلمانون کے ہی اسواسطے کہ ہمکو حکم دیا گیا کہ احکام کو ظاہر حال پر مبنی
کرین یعنے ظاہر حال سے جو بات معلوم ہو اسی پر حکم لگا دین - اور اگر یہ شخص جسنے نیا اعتقاد نکالا ہی ایسا بدعتی ہو جسکا کفار
کیا گیا یعنی اسکے کافر ہونے کا حکم شرعًا ہو چکا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہی یعنے اسلام سے پھر گیا تو اسکے تصرفات نافذ ہونے مین
امام رح و صاحبین رح کے درمیان اختلاف معروف ہی ف ـ کہ صاحبین رح کے نزدیک مرد مرتد کے تصرفات جائز ہین
اور امام رح کے نزدیک اسنے جو تصرف کیا وہ ابھی متوقف ہی پس اگر اسلام لایا تو نافذ ہوا اور اگر مرتد ہوکے پر قتل ہوا یا گیا
تو تصرف باطل ہوگیا - پھر یہ اختلاف مرد مرتد مین ہی - وفی المرتدۃ الاصح انہ تصح وصایاھا لانھا تبقی علی الردۃ
بخلاف المرتد لانہ یقتل او یسلم - اور رہی مرتدہ عورت تو اصح یہ کہ مرتدہ کی وصیتین صحیح ہین کیونکہ مرتدہ عورت قتل
نہین کیجاتی بلکہ چھوڑی جاتی و قید کیجاتی ہی برخلاف مرد مرتد کے کہ وہ قتل کیا جائیگا یا اسلام لاوے ف ـ اہل حرب
کافر کا بیان - قال واذا دخل الحربی دارنا بامان فاوصی لمسلم او ذمی بمالہ کلہ جاز لان امتناع الوصیۃ بما
زاد علی الثلث لحق الورثۃ ولھذا ینفذ باجازتھم ولیس لورثتہ حق مرعی لکونھم فی دار الحرب اذ ھم
اموات فی حقنا ولان حرمتہ مالہ باعتبار الامان والامان کان لحقہ لا لحق ورثتہ - اور اگر کوئی حربی کافر ہمارے
دار الاسلام مین امان لیکر آیا اور یہان اسنے کسی مسلمان یا ذمی کے واسطے اپنے کل مال کی وصیت کر دی تو بھی جائز ہی
(پس اسکی وصیت اور کل مال کی وصیت بھی جائز ہی) اسواسطے کہ تہائی سے زائد کی وصیت ممتنع ہونا صرف وارثون کے
حق کی وجہ سے ہوتا ہی اسی واسطے اگر وارث لوگ اجازت دیدین تو زائد کی وصیت نافذ جائز ہوجاتی ہی اور حربی مذکور کے
وارثون کے لیے کوئی حق مرعی نہین یعنے ہمپر اسکے وارثون کے حقوق نگاہ رکھنا لازم نہین ہین (اسواسطے کہ وہ ہمارے دشمن
ہین اور) اسواسطے کہ وہ لوگ دار الحرب مین ہین کیونکہ ہمارے نزدیک وہ مردہ ہین اور اسواسطے کہ حربی کے مال کا
احترام بلحاظ امان کے ہی اور امان صرف حربی کے حق مین ہی اور اسکے وارثون کے حق مین نہین ہی ف ـ حتی کہ اگر
اس حربی کے وارثون کا مال کوئی مسلمان بالجبر چھین لاوے تو ہم اسکو پسند کرینگے - لیکن اگر اس حربی سے جو امان لیکر
آیا ہی کسی نے مال لیا تو ہم اسکو جائز نہین رکھینگے بلکہ واپس دلوا دینگے - ولو کان اوصی باقل من ذلک اخذت
الوصیۃ و یرد الباقی علی ورثتہ وذلک من حق المستامن ایضا - اور اگر حربی نے اس مال مین سے
تھوڑے مال کی وصیت کی ہو تو بقدر وصیت لے لیا جائیگا اور باقی اسکے وارثون کو واپس دیا جائیگا اور یہ واپسی بھی اسی
حربی مستامن کے حق سے ہی ف ـ اور اسکے وارثون کی رعایت سے نہین ہی - ولو اعتق عبدہ عند الموت
او دبر عبدہ فی دار الاسلام فذلک صحیح منہ من غیر اعتبار الثلث لما بینا - اور اگر حربی مستامن نے
دار الاسلام مین اپنی موت کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا اسنے یہان مرض الموت مین اپنا غلام مدبر کیا تو اسکی طرف سے
یہ تصرف صحیح ہی بدون اعتبار تہائی کے بدلیل مذکورہ بالا ف ـ یعنی موت مین آزاد یا مدبر کرنا درحقیقت یعنی وصیت
ہی جو اہل اسلام مین بلحاظ حق وارثون کے میت کی تہائی سے معتبر ہوتا ہی لیکن حربی مستامن کے وارثون کا کچھ لحاظ
نہین تو یہ کل مال سے معتبر ہی - بالجملہ حربی مستامن کی وصیت جائز ہی اور اسکے وارثون کا لحاظ نہوگا - وکذلک لو اوصی
لہ مسلم او ذمی بوصیۃ جاز لانہ مادام فی دار الاسلام فھو فی المعاملات بمنزلۃ الذمی ولھذا تصح عقود التملیکات
منہ فی حال حیاتہ و یصح تبرعہ فی حیاتہ فکذا بعد مماتہ - اور اسی طرح اگر حربی مستامن کے واسطے کسی مسلمان یا ذمی
نے کچھ وصیت کی تو جائز ہی اسواسطے کہ جب تک وہ دار الاسلام مین ہی تو معاملات مین بمنزلہ ذمی کے ہی اور اسی وجہ سے
حربی کے ساتھ تملیکات کے عقود حالت حیات مین مسلمان کی طرف سے جائز ہوتے ہین اور مسلمان کی زندگی مین اسکے

Marfat.com

ساتھ تبرع جائز ہے پس اسی طرح مسلمان کی موت کے بعد بھی جائز ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر مسلمان یا ذمی اپنی زندگی میں حربی مستامن کو کسی مال کا مالک کرے خواہ بالعوض یا مفت احسان سے تو یہ جائز ہے پس اسی طرح اپنی موت کے بعد اگر وصیت کے طور پر اسکو مالک کرے تو بھی جائز ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح انہ لایجوز لانہ مستامن من اہل الحرب اذ ہو علی قصد الرجوع ویمکن منہ ولا یمکن من زیادۃ المقام علی السنۃ الا بالجزیۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رح وابو یوسف رح سے یہ بھی روایت ہے کہ حربی کے لیے مسلمان یا ذمی کی وصیت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ شخص درحقیقت ہمسے لڑنے والوں میں سے ہے جو امان لیکر آیا ہے چنانچہ واپس جانے کے قصد پر ہے اور اسکو واپس جانے کی قدرت ہے اور وہ ایک سال سے زیادہ بدون جزیہ کے یہاں نہیں چھوڑا جاتا ہے ف۔ اور یہی روایت اوفق ہے حتی کہ اگر بعضے متمول ذمیوں نے لڑانا چاہا تو کروڑ روپیہ کی وصیت حربی کے نام کریگا جس سے حربیوں کو جنگ میں بہت قوت حاصل ہو اور یہ خراب فساد ہے پس شاید کہ دونوں رواتیوں میں وفاق یہ ہو کہ اگر حربی مستامن کے واسطے مسلمان یا ذمی نے ایسے مال کی وصیت کی جو اسکو پھر لڑائی میں قوی نکرے یا اسکے قلب کی تالیف ہو تو جائز ہے اور اگر ایسا مال یا اسقدر مال ہو جو اسکو پھر قوت دے تو جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالے اعلم م۔ ولو اوصی الذمی باکثر من الثلث اولبعض ورثتہ لاتجوز اعتبارا بالمسلمین لانہم التزموا احکام الاسلام فیما یرجع الی المعاملات۔ اور اگر ذمی نے اپنی تہائی مال سے زائد کی وصیت کی یا بعض وارثوں کے واسطے وصیت کی تو مسلمانوں پر قیاس کرکے یہ جائز نہیں ہے اسواسطے کہ ذمیوں نے ان امور میں جو معاملات کی جانب راجع ہیں اسلامی احکام کا التزام کرلیا ہے ف۔ اور اس وصیت کا مرجع بھی معاملات باہمی ہیں تو ہم اسکے وارثوں کے حقوق کی رعایت کرینگے کہ وہ بیچارے مفلس و پریشان نہوں۔ ولو اوصی بخلاف ملتہ جاز اعتبارا بالارث اذ الکفر کلہ ملۃ واحدۃ۔ اور اگر ذمی نے اپنی ملت سے مخالف کے واسطے وصیت کی (مثلاً نصرانی نے یہودی کے لیے یا برعکس) تو بقیاس میراث کے جائز ہے اسواسطے کہ کفر سب ایک ہی ملت ہے۔ ولو اوصی لحربی فی دار الاسلام لایجوز لان الارث ممتنع لتباین الدارین والوصیۃ اختہ واللہ اعلم۔ اور اگر ذمی نے جو دار الاسلام میں ہے کسی حربی کے واسطے جو دار الحرب میں ہے وصیت کی تو نہیں جائز ہے اسواسطے کہ دونوں ملکوں کے تباین کی وجہ سے میراث ممتنع ہے تو وصیت بھی جو میراث کی بہن ہے ممتنع ہے واللہ تعالے اعلم

باب الوصی و ما یملکہ

یہ باب وصی و اسکے اختیارات کے بیان میں ہے۔

وصی وہ شخص جسکو آدمی نے بعد اپنی موت کے اپنے قائم مقام احکام خاص میں کیا از انجملہ وہ اسکی وصیتیں نافذ کریگا اور اسکے قرضہ وصول کرے اور اسکی صغیر اولاد کی برداخت و پرورش کریگا جیسے زندگی میں جسکو قائم کرے وہ وکیل ہوتا ہے۔ قال ومن اوصی الی رجل فقبل الوصی فی وجہ الموصی وردہا فی غیر وجہہ فلیس برد لان المیت مضی لسبیلہ معتمدا علیہ فلو صح ردہ فی غیر وجہہ فی حیاتہ او بعد مماتہ صار مغرورا من جہتہ فرد ردہ۔ اگر کسی نے دوسرے کو وصی کیا مثلاً زید نے بکر کو اپنی موت کے بعد اپنا وصی مقرر کیا پس موصی کے روبرو اسنے قبول کیا پھر موصی کے پیٹھ پیچھے اسکو رد کیا تو یہ رد نہوگا اسواسطے کہ میت تو اسپر اعتماد کرکے اپنی راہ چلا گیا پس اگر اسکا رد کرنا صحیح ہو یعنی میت کے پیٹھ پیچھے رد کرنا خواہ اسوقت تک میت زندہ ہو یا مر گیا ہو تو میت اسکی جانب سے دھوکا کھانے والا ہو جائیگا لہذا

اسکا رد کرنا مردود کر دیا گیا ف۔ اور یہ حکم وصی میں اسوجہ سے کہ میت اب کچھ نہیں کر سکتا ہے۔ بخلاف الوکیل
بشراء عبد بغیر عینه او ببیع ماله حیث یصح رده فی غیر وجهه لانه لا ضرر هناک لانه حی قادر علی التصرف
بنفسه - برخلاف ایسے وکیل کے جسکو کسی غیر معین غلام کے خریدنے کا یا اپنا مال فروخت کرنے کا وکیل کیا ہو کہ اسکو
وکالت رد کرنا بغیر اسکے مواجہہ کے صحیح ہے اسواسطے کہ یہاں کچھ ضرر نہیں کہ وہ زندہ موجود ہے بذات خود تصرف کر سکتا ہے
ف۔ اور یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور اکثر مشائخ کے نزدیک وکیل بھی معزول نہ ہوگا جب تک کہ موکل کو علم نہو۔
پھر غیر معین غلام کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر غلام معین خریدنے کا وکیل کیا تو موکل کو اسی غلام خاص کی جانب رغبت ہے
تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ خود لے لینے کا ارادہ کرے اور کہے کہ میں نے وکالت رد کر دی پھر اپنے واسطے خرید لے کیونکہ اسمیں
موکل کا ضرر ظاہر ہے۔ بالجملہ وصی اپنے موصی کے پیٹھ پیچھے وصایت قبول کرنے کو رد نہیں کر سکتا ہے۔ فان ردها فی
وجهه فهو رد لانه لیس للموصی ولایة الزامه التصرف ولا غرور فیه لانه یمکنه ان ینیب غیره - اور اگر وصی نے
موصی کے روبرو وصایت رد کر دی تو یہ رد ہے اسواسطے کہ موصی کو اسپر تصرف لازم کرنے کی ولایت نہیں ہے اور اسمیں
کچھ دھوکا بھی نہیں ہے کیونکہ موصی کو دوسرا نائب مقرر کرنا ممکن ہے ف۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ اگر موصی کی عین موت
کے وقت یعنی جسوقت وہ دوسرا نائب نہیں کر سکتا ہے رد کرے تو یہ درست نہیں ہے - وان لم یقبل ولم یرد حتی مات
الموصی فهو بالخیار ان شاء قبل وان شاء لم یقبل لان الموصی لیس له ولایة الالزام فبقی مخیرا فلو
انه باع شیئا من الترکة فقد لزمته لان ذلک دلالة الالتزام والقبول وهو معتبر بعد الموت وینفذ
البیع لصدوره من الوصی وسواء علم بالوصایة او لم یعلم - اور اگر موصی نے ایک شخص کو وصی مقرر کیا مگر وصی نے
ہنوز وصایت قبول نہیں کی اور نہ رد کی کہ موصی مرگیا تو وصی کو اختیار ہے چاہے وصایت قبول کرے اور چاہے قبول نکرے
اسواسطے کہ موصی کو اسپر لازم کرنے کی ولایت نہیں ہے تو وصی مختار رہا پھر اگر وصی نے ترکہ کی کوئی چیز فروخت کی تو اب
وصایت اسپر لازم ہوگئی اسواسطے کہ بیع کرنا دلیل ہے کہ اسنے وصایت کا التزام کر لیا اور قبول کر لی اور یہ بعد موت کے
معتبر ہے (اگرچہ حالت حیات میں یہ ولایت معتبر نہو) اور یہ بیع نافذ ہو جائیگی کیونکہ وصی کی طرف سے صادر ہوئی ہے
اور واضح ہو کہ وصی مذکور کو اپنی وصایت کی آگاہی ہو یا نہو یکساں ہے ف۔ پس اگر کسی کو وصی کیا اور اسکو معلوم نہیں
ہے یہاں تک کہ موصی کی موت کے بعد اسنے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کی تو بیع نافذ ہوگی اور اسپر وصایت لازم ہو جائیگی
بخلاف الوکیل اذا لم یعلم بالتوکیل فباع حیث لا ینفذ لان الوصایة خلافة لانه یختص بحال انقطاع
ولایة المیت فتنتقل الولایة الیه واذا کانت خلافة لا تتوقف علی العلم کالوراثة اما التوکیل انابة لثبوته
فی حال قیام ولایة المیت فلا یصح من غیر علمه کاثبات الملک بالبیع والشراء - برخلاف وکیل کے جب اسکو
وکیل کیے جانے کا علم نہو پھر اسنے موکل کی کوئی چیز فروخت کی تو بدون اجازت موکل کے نافذ نہوگی - اسکی وجہ یہ ہے کہ
وصایت تو بعد موت کے قائم مقامی ہے کیونکہ وصایت ایسی حالت کے ساتھ مختص ہے جب میت کی ولایت منقطع ہے
تو یہ ولایت اسی شخص وصی کی جانب منتقل ہو جائیگی اور جب وصایت ایک خلافت ٹھہری تو یہ وصی کے آگاہ ہونے پر
موقوف نہیں ہے جیسے وراثت یعنی وارث بہرحال وارث ہے خواہ آگاہ ہو یا نہو - رہی توکیل تو وہ نیابت ہے یعنی اپنا نائب
مقرر کرنا اسواسطے کہ توکیل تو موکل کی ولایت قائم ہونے کی حالت میں ثابت ہوتی ہے تو یہ بدون آگاہی وکیل کے صحیح نہیں
ہے جیسے بذریعہ خرید یا فروخت کے ملک ثابت کرنا بدون علم نہیں ہے ف۔ پس اگر زید نے ایک گھوڑے میں کچھ تصرف
کیا حالانکہ بکر نے بدون علم زید کے اسکے واسطے یہ گھوڑا خریدا ہے تو زید کے تصرف سے اسپر بیع لازم نہوگی کیونکہ وہ ابھی

بیع سے واقف نہیں ہے حتیٰ کہ اسکو بیع لغو کرنے کا اختیار باقی ہے۔ رہا یہ امر کہ وصی یا وکیل کو آگاہی کا ذریعہ کس طرح معتبر ہے
شیخ رح نے کہا کہ۔ وقد بینا طریق العلم وشرط الاخبار فیما تقدم من الکتب۔ ہمنے آگاہ ہونے کا طریقہ اور خبر
ہو پہنچنے کے شرائط کو کتب سابقہ میں بیان کیا ہے۔ وان لم یقبل حتی مات الموصی فقال لا اقبل ثم قال
اقبل فلہ ذلک ان لم یکن القاضی اخرجہ من الوصیۃ حین قال لا اقبل لان بمجرد قولہ لا اقبل لا یبطل
الایصار لان فی ابطالہ ضررا بالمیت وضرر الوصی بالایفار مجبور بالثواب فدفع الاول وہو اعلیٰ اولیٰ
الا ان القاضی اذا اخرجہ عن الوصایۃ یصح ذلک لانہ مجتہد فیہ اذ للقاضی ولایۃ دفع الضرر۔ اور اگر وصی نے
وصایت قبول نہیں کی یہاں تک کہ موصی مرگیا پھر وصی نے کہا کہ میں نہیں قبول کرتا ہوں پھر کہا کہ اچھا قبول کرتا ہوں
تو وصی کو یہ اختیار ہے یعنی بعد رد کے قبول صحیح ہو جائیگا بشرطیکہ قاضی نے اسکو وصایت سے خارج کیا ہو جب اسنے
کہا تھا کہ میں نہیں قبول کرتا ہوں۔ اسواسطے کہ خالی اس کہنے سے کہ "میں نہیں قبول کرتا ہوں" میت کا ایصار باطل نہوگا
کیونکہ باطل کرنے میں میت کا ضرر ہے (اور باقی رہنے میں بھی وصی کا ضرر ہوتا ہے لیکن) باقی رکھنے میں وصی کا ضرر
بذریعہ ثواب کے پورا ہو جاتا ہے پس میت کا ضرر اعلیٰ رودر کرنا اولیٰ ہے لیکن اگر قاضی نے بعد انکار کے اسکو وصایت
سے خارج کردیا تو قاضی کا فعل صحیح ہے کیونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے جسمیں اجتہاد کو دخل ہے اور مسئلہ مجتہد فیہ میں جس طرح حکم
قاضی ہو نافذ ہو جاتا ہے) کیونکہ قاضی کو ضرر دور کرنیکی ولایت حاصل ہے ف۔ یعنی قاضی کی شان ہے کہ لوگوں سے
ضرر دور کرے تو جس وقت وصی نے ذکر کرنے التزام وصایت سے انکار کیا تو قاضی کو اختیار ہو کہ اسکے ضرر پر نظر
کر کے اسکو خارج کردے پھر اسکا قبول بیفائدہ ہوگا۔ وربما یعجز عن ذلک فیتضرر ببقاء الوصایۃ فیدفع
القاضی الضرر عنہ وینصب حافظا للمال المیت متصرفا فیہ فیندفع الضرر من الجانبین فلہذا
ینفذ اخراجہ۔ اور بسا اوقات اس التزام سے وہ عاجز ہو جائیگا تو وصایت باقی ہونے سے وہ ضرر رسیدہ ہوگا
پس قاضی نے اسکے شر سے یہ ضرر دور کیا اور قاضی دوسرا وصی میت کے مال کا حفاظت کرنے والا متصرف مقرر
کریگا پس ہر جانبین سے ضرر دور ہو جائیگا پس اسی وجہ سے قاضی کا خارج کرنا نافذ ہو جائیگا ف۔ یعنی قاضی نے
جو اس وصی کو خارج کیا تو شاید وصایت باقی رکھنے میں اسکو ضرر ہو اسطرح کہ وہ کام انجام دینے سے عاجز ہو تو
وصایت باقی رکھنے میں اسکو ضرر ہوگا لیکن وہم ہوتا ہے کہ خارج کرنے میں میت کو ضرر ہوگا تو طریقہ یہ کہ میت
کی جانب سے قاضی دوسرا امتدین لایق وصی مقرر کرے اور اس وصی کو خارج کرے تو دونوں جانب سے ضرر
دور ہو جائیگا لہذا جب قاضی نے ایسا کیا تو اسکا حکم نافذ ہو گیا۔ فلو قال بعد اخراج القاضی ایاہ اقبل
لم یلتفت الی قولہ لانہ قبل بعد بطلان الوصایۃ بابطال القاضی۔ پھر اگر اسوقت کہ قاضی نے اسکو وصایت
سے خارج کر دیا ہے اسنے کہا کہ وصایت قبول کرتا ہوں تو اسکے قول پر التفات نہیں کیا جائیگا۔ اسواسطے کہ قاضی
کے باطل کرنے سے وصایت باطل ہو جانے کے بعد وہ قبول کرتا ہے۔ قال ومن اوصی الی عبد او کافر او
فاسق اخرجہم القاضی عن الوصایۃ ونصب غیرہم وہذا اللفظ یشیر الی صحۃ الوصیۃ لان الاخراج
یکون بعدہا۔ اگر کسی نے غلام کو یا کافر (ذمی یا حربی یا مستامن) کو یا فاسق کو وصی مقرر کیا تو قاضی اسکو وصایت
سے خارج کریگا اور انکے سوائے دوسرے کو وصی مقرر کریگا۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ یہ لفظ اشارہ کرتا ہے کہ اصل
میں وصایت جائز ہو جائیگی کیونکہ خارج کرنا بعد وصایت ثابت ہو جانے کے ہوتا ہے۔ وذکر محمد رح فی الاصل ان
الوصیۃ باطلۃ۔ اور امام محمد رح نے اصل میں فرمایا کہ ان صورتوں میں وصیت باطل ہے ف۔ اس سے معلوم ہوا

Marfat.com

کہ وصیت ابتدا سے ثابت نہیں ہوئی لیکن شرح مشائخ نے اسکے معنی بیان کرنے مین تفصیل کی قیل معناہ فی جمیع ہذہ الصور ان الوصیۃ ستبطل۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (فقیہ ابو اللیث نے شرح الجامع الصغیر) اسکے معنی یہ مین کہ غلام وکافر وفاسق سب صورتون مین یہ وصیت اس قابل ہو کہ باطل کی جائیگی ف۔ پس چونکہ باطل کرنے کے قابل تھی اسواسطے کہا کہ باطل ہو۔ وقیل فی العبد معناہ باطل حقیقۃ لعدم ولایۃ واستبدادہ وفی غیرہ معناہ ستبطل۔ اور بعض نے کہا کہ غلام کو وصی کرنے کی صورت مین باطل کے یہ معنی کہ درحقیقت باطل ہو کیونکہ غلام کو تصرف کی ولایت و استقلال نہیں ہو یعنے وہ مولی کے اختیار و قبضہ مین ہو اور سوائے غلام کے کافر وفاسق کو وصی کرنے مین باطل ہونے کے یہ معنی ہین کہ عنقریب یہ وصایت باطل کردی جائیگی یعنے باطل ہونے کے لائق ہو کہ قاضی اسکو باطل کریگا۔ وقیل فی الکافر باطل ایضاً لعدم ولایتہ علی المسلم۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ کافر کی صورت مین بھی باطل کے معنی یہ کہ درحقیقت باطل ہو اسواسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ ولایت نہیں ہو ف۔ بالجملہ حاصل یہ ہوا کہ قول اول مین وصایت جائز ہو لیکن قاضی اسکو باطل کریگا اور دیگر اقوال میں سے دوم قول نو اسکے مانند ہو اور باقی مین بعض مین درحقیقت باطل اور بعض مین قابل لبطلان ہو۔ ووجہ الصحیح ثم الاخراج ان اصل النظر ثابت لقدرۃ العبد حقیقۃ وولایۃ الفاسق علی اصلنا وولایۃ الکافر فی الجملۃ الا انہ لم یتم النظر لتوقف ولایۃ العبد علی اجازۃ المولی وتمکنہ من الحجر بعدہا والمعاداۃ الدینیۃ الباعثۃ للکافر علی ترک النظر فی حق المسلم واتہام الفاسق بالخیانۃ فیخرجہ القاضی من الوصایۃ ویقیم غیرہ مقامہ اتماما للنظر۔ پھر روایت اولی کہ وصایت صحیح مگر ایسا وصی خارج کیا جائیگا اس روایت کی وجہ یہ ہو کہ اصلی نظر تو ثابت ہو یعنی وصایت تو نظر بر شفقت وبہتری پر مبنی ہو اور یہ نظر در اصل موجود ہو کیونکہ غلام متعین کو درحقیقت تصرفات کی قدرت ہو (چنانچہ وہ وکیل بنایا جاتا ہو) اور فاسق کو ہمارے اصول کے موافق ولایت حاصل ہوتی ہو (چنانچہ نکاح مین ولی ہوجاتا ہو) اور کافر کو مسلمان پر فی الجملہ ولایت حاصل ہو۔ (پس یہ وصایت نظری در اصل پائی گئی) لیکن نظر بہتری پوری نہیں ہو اسواسطے کہ غلام کی صورت مین غلام کی ولایت اول تو اسکے مولی کی اجازت پر موقوف ہو پھر بعد اجازت کے محتمل ہو کہ مولی اسکو ممنوع ومحجور کردے اور کافر کی صورت مین یہ خوف قوی ہو کہ دینی دشمنی اس کافر کے لیے باعث ہو کہ وہ جن مسلمانون پر وصی ہو انکے حق مین بہتری کی نظر سے برتاؤ کرے۔ اور فاسق کی صورت مین خیانت کی تہمت موجود ہو لہذا قاضی ایسے وصی کو وصایت سے خارج کرکے اسکے بجائے دوسرا مقرر کریگا تاکہ بہتری کی نظر پوری ہو۔ وشرط فی الاصل ان یکون الفاسق مخوفا علیہ فی المال وہذا یصلح عذرا فی اخراجہ وتبدیلہ بغیرہ۔ اور کتاب مبسوط مین فاسق کے حق مین یہ شرط لگائی کہ مال کے بارہ مین اسکی جانب سے خوف ہو۔ یہ کلام تو فاسق وصی کو خارج کرکے بجائے اسکے دوسرا قائم کرنے کے لیے عذر ہوسکتا ہو۔ قال ومن اوصی الی عبدہ نفسہ وفی الورثۃ کبار لم تصح الوصیۃ۔ اگر کسی نے اپنے غلام کو وصی مقرر کیا حالانکہ وارثون مین بالغین موجود ہین تو وصیت صحیح نہوگی ف۔ اور بالغین وغیرہ سب وارث اس غلام کے مالک ہین تو یہ غلام اب انکا غلام ہو پس اسکی وصایت باطل ہو۔ لان للکبیر ان یمنعہ او یبیع نصیبہ فیمنعہ المشتری فیعجز عن الوفاء بحق الوصایۃ فلا یفید فائدتہ۔ اسواسطے کہ بالغ وارث کو اختیار ہو کہ اس غلام کو تصرف سے ممنوع ومحجور کردے یا وارث بالغ اس غلام مین سے اپنا حصہ فروخت کرے تو مشتری اس غلام کو مجبور کردے پس وہ حق وصایت ادا کرنے سے عاجز ہوجائیگا تو وصایت کا کچھ فائدہ مترتب

ہوگا۔ **وان کانوا کلہم صغارا فالوصیۃ الیہ جائزۃ عند ابی حنیفۃ** رح **ولا یجوز عندہما وہو القیاس وقیل قول محمد** رح **مضطرب فیہ یروی مرۃ مع ابی حنیفۃ** رح **وتارۃ مع ابی یوسف** رح۔ اور اگر سبھی وارث غیر بالغ ہوں تو اس حالت میں اپنے غلام کو وصی کرنا امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے (یہ استحسان ہے) اور صاحبین رح کے نزدیک نہیں جائز ہے اور یہی قیاس ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اسمیں امام محمد رح کا قول مضطرب ہے کہ کبھی امام ابوحنیفہ رح کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے اور کبھی ابو یوسف رح کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے **ف** ۔ مگر مجمل یہ کہ اسمیں دو قول ہیں جواز یا عدم جواز۔ **وجہ القیاس ان الولایۃ منعدمۃ لما ان الرق ینافیہا ولان فیہ اثبات الولایۃ للمملوک علی المالک وہذا قلب المشروع**۔ قیاس عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ ولایت نہ دار دہے اسواسطے کہ رقیق ہونا ولایت کے منافی ہے اور اسواسطے کہ اسمیں مملوک کے لیے مالک پر ولایت دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ مشروع کا الٹا ہے **ف** ۔ کیونکہ شرع نے مالک کو مملوک پر ولایت دی ہے اور تم نے الٹ کر مالک پر مملوک کو ولی کر دیا اور یہ فاسد ہے۔ **ولان الولایۃ الصادرۃ من الاب لا تتجزی وفی اعتبار ہذہ تجزیتہا لانہ لا یملک بیع رقبتہ وہذا نقض الموضوع**۔ اور اس دلیل سے کہ باپ سے جو ولایت صادر ہوئی وہ ٹکڑے نہ تھی حالانکہ غلام کی وصایت اعتبار کرنے میں اسکے ٹکڑے ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ غلام اپنی گردن نہیں فروخت کر سکتا اور یہ موضوع کی شکست ہے **ف** ۔ یعنی یہاں موضوع تو باپ کی ولایت ہے جسنے اسکو وصی کیا پس ہم کہتے ہیں کہ باپ کو بالکلیہ ہر چیز کے فروخت کی ولایت تھی اور جب اسنے اس غلام کو وصی کیا تو وہ ولایت اس غلام کی طرف منتقل ہوئی لیکن یہ غلام اپنے آپ کو فروخت نہیں کر سکتا تو ولایت کے ٹکڑے ہو گئے حالانکہ مسلم تھی تو معلوم ہوا کہ اس غلام کو وصی اعتبار کرنے میں یہ نقص ہوتا ہے پس اسکا وصی ہونا باطل ہے۔ **ولہ انہ مخاطب مستبد بالتصرف**۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور قابل خطاب اور تصرف میں خود مستقل ہے **ف** ۔ یعنی وہ طفل یا مجنون نہیں بلکہ قابل خطاب بالغ عاقل ہے جسکا تصرف نافذ ہوتا ہے اور تصرف میں بھی اسکو خود استقلال حاصل ہے کہ دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہے۔ **فیکون اہلا للوصایۃ**۔ تو اسکو وصی ہونے کی لیاقت کامل ہے۔ **ولیس لاحد علیہ ولایۃ**۔ اور فی الحال کسی غیر کو اسپر ولایت نہیں ہے۔ **فان الصغار وان کانوا ملاکا لیس لہم ولایۃ المنع فلا منافاۃ**۔ کیونکہ ورثہ غیر بالغین اگرچہ مالکان غلام ہیں لیکن انکو غلام کے مجبور کرنے کی ولایت نہیں ہے تو کچھ منافات نہیں **ف** ۔ یعنی غلام کی مملوک ہونے میں اور صاحب ولایت ہونے میں کچھ منافات نہیں ہے اور جب منافات ہوتی کہ صاحب ولایت مالک کے ہوتے ہوئے ہم غلام کے لیے ولایت ثابت کرتے۔ **وایصاء المولی الیہ یوذن بکونہ ناظرا لہم وصار کالمکاتب**۔ اور مولی کا اس غلام کو وصی مقرر کرنا اس امر سے آگاہ کرتا ہے کہ یہ ان بچوں کے واسطے بہتری کی نظر رکھنے والا ہے اور بمثل مکاتب کے ہو گیا **ف** ۔ کیونکہ مکاتب کو وصی مقرر کرنا بالاتفاق جائز ہے تو اس غلام کو وصی بنانا بھی جائز ہے اگرچہ یہ غلام اپنے آپ کو نہیں فروخت کر سکتا اور اس سے ولایت کے ٹکڑے ہونا لازم آتا ہے لیکن یہ وصایت بعض اختیارات کی ہے۔ **والوصایۃ قد تتجزی علی ما ہو المروی عن ابی حنیفۃ** رح **او نقول یصار الیہ کیلا یودی الی ابطال اصلہ وتغییر الوصف لتصحیح الاصل اولی**۔ اور وصایت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں بنا بر اس قول کے جو حسن رح نے ابوحنیفہ رح سے روایت کیا ہے یا اگر مان لیا جاوے کہ ٹکڑے نہیں ہوتے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ یہاں بضرورت اسی کو اختیار کیا جاوے تاکہ اصل وصایت مٹ جانے تک نوبت نہ پہونچے اور ایک وصف کو تغیر کرنا کہ جس سے اصل کی درستی ہو جاوے اس سے بہتر ہے کہ اصل مٹائی جاوے **ف** ۔ واضح ہو کہ حسن رح کی روایت ابوحنیفہ رح سے یہ کہ اگر زید نے ایک کو مال عین میت وصی کیا اور دوسرے کو قرضہ میں وصی کیا تو ہر ایک اپنے اپنے کام کا

Marfat.com

وصی ہے پس لازم آیا کہ وصایت کے ٹکڑے ہوتے ہیں لیکن ظاہر الروایۃ میں ہر ایک اسکے مال عین و قرضہ دونوں میں وصی ہو جائیگا لہذا بر تقدیر تسلیم یہ جواب دیا کہ غلام کو وصی کرنے میں غایت یہ کہ ولایت میں تغیر ہو گیا اور وصایت صحیح رہی پس یہ تغیر اس سے بہتر کہ وصایت باطل کر دیجاوے۔ قال ومن اوصی الی من یعجز عن القیام بالوصیۃ ضم الیہ القاضی غیرہ رعایۃ لحق الموصی والورثۃ وہذا لان تکمیل النظر یحصل بضم الآخر الیہ لصیانتہ ونقص کفایتہ فیتم النظر باعانۃ غیرہ۔ اگر کسی نے ایسے شخص کو وصی کیا جو کار وصیت انجام دینے سے عاجز ہے تو حق وصی و وارثان کی رعایت کے واسطے قاضی اسکے ساتھ میں دوسرے شخص کو ملا دے (اور خارج نکرے) اور یہ اسواسطے کہ پوری نظر و نگہداشت اسکے ساتھ دوسرے کو ملانے سے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دوسرا اسکو خیانت و خسارہ سے بچا دیگا اور بعض مہمات میں کفایت کریگا تو دوسرے کی اعانت سے نگہداشت پوری ہو جائیگی ف اور یہ اسوقت کہ قاضی کو دریافت ہو جاوے کہ وصی مذکور اپنا کام انجام دینے سے عاجز ہے۔ ولو شکی الیہ الوصی ذلک لا یجیبہ حتی یعرف ذلک حقیقۃ لان الشاکی قد یکون کاذبا تخفیفا علی نفسہ واذا ظہر عند القاضی عجزہ اصلا استبدل بہ رعایۃ للنظر من الجانبین۔ اور اگر قاضی سے وصی نے اپنی عاجزی کی شکایت کی تو قاضی اسکے ساتھ مددگار بنانے کو قبول نہیں کریگا یہانتک کہ تحقیق طور پر اس امر کو دریافت کرے اسواسطے کہ شکایت کرنے والا کبھی اپنی ذات پر تخفیف ہو جانے کے لیے جھوٹ شکایت کرتا ہے۔ اور اگر قاضی کے نزدیک ظاہر ہو کہ یہ شخص اصل کار پردازی سے عاجز ہے تو اسکی جگہ دوسرا وصی بدل دیگا تاکہ جانبین کی نگہداشت ہو ف کیونکہ یہ شخص جب اس کام ہی کے لائق نہیں ہے تو میت کا مال تباہ ہوگا اور اسکی اولاد پریشان ہوگی پس دوسرا وصی مقرر کرنا بہتر ہے اور یہ شخص بھی عذاب مشقت سے چھوٹا۔ ولو کان قادرا علی التصرف امینا فیہ لیس للقاضی ان یخرجہ لانہ لو اختار غیرہ کان دونہ لما انہ کان مختار المیت ومرضیۃ فابقاؤہ اولی۔ اور اگر میت کا مقرر کیا ہوا وصی تصرفات پر قادر اور امانت دار ہو تو قاضی کو اختیار نہیں کہ اسکو وصایت سے خارج کرے اسواسطے کہ اگر قاضی نے بجائے اسکے دوسرے شخص کو منتخب کیا تو وہ بہرحال اس سے کمتر ہوگا اسلیے کہ یہ شخص تو میت کا منتخب کیا ہوا پسندیدہ تھا (اور دوسرے میں یہ بات غیر ممکن ہے) تو اسی کو باقی رکھنا بہتر ہے ف اور جو امر بہتر ہو اسی پر عمل کرنا قاضی کو واجب ہے اسواسطے کہ قاضی کی ولایت نظری ہے پس جس وصی کو لائق و امین کر کے میت نے رکھا اور وہ اسی قابل ہے تو وہی رہیگا۔ ولہذا قدم علی اب المیت مع وفور شفقتہ فاولی ان یقدم علی غیرہ۔ اور اسی وجہ سے یہ وصی میت کے باپ پر مقدم کیا گیا باوجودیکہ میت کے باپ کی شفقت وافر ہے تو وہ غیر پر بدرجۂ اولے مقدم ہوگا ف خواہ دوسرے کو قاضی پسند کرے یا وارث پسند کریں۔ وکذا اذا شکی الورثۃ او بعضہم الوصی الی القاضی فانہ لا ینبغی لہ ان یعزلہ حتے تبدو لہ منہ خیانۃ لانہ استفاد الولایۃ من المیت غیر انہ اذا ظہرت الخیانۃ فالمیت انما نصبہ وصیا لامانتہ وقد فاتت ولو کان فی الاحیاء لاخرجہ منہا فعند عجزہ ینوب القاضی منابہ کانہ لا وصی لہ۔ اور اسیطرح اگر کل وارثوں نے یا بعض نے قاضی کے پاس وصی کی شکایت کی تو قاضی کو نہیں چاہیے کہ وصی کو معزول کرے یہانتک کہ قاضی کو تحقیقا اسکی خیانت ظاہر ہو کیونکہ اس وصی نے میت کی جانب سے ولایت حاصل کی ہے صرف بات یہ کہ جب اسکی خیانت ظاہر ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ میت نے اسکو صرف اسکی امانت کی وجہ سے وصی مقرر کیا تھا اور وہ نہ رہی حالانکہ اگر میت مذکور زندہ لوگوں میں ہوتا تو وہ اسکو وصایت سے خارج کرتا پس اسکی عاجزی کے وقت قاضی اسکا قائم مقام ہو جائیگا گویا اسکا کوئی وصی نہیں ہے ف یعنی یہ وہم نہو کہ قاضی کیونکر قائم مقام ہوگا کہ اسکا وصی موجود

Marfat.com

جواب یہ کہ ایسے خائن وصی کا ہونا نہ ہونا برابر ہو تو گویا کوئی وصی نہین ہو پس قاضی قائم مقام ہو کر اس وصی کو خارج کریگا۔ **قال ومن اوصی الی اثنین لم یکن لاحدہما ان یتصرف عند ابی حنیفۃ** رح ومحمد رح دون صاحبہ **الا فی اشیاء معدودۃ نبینہا ان شاء اللہ تعالے**۔ اگر میت نے دو شخصون کو وصی کیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک انمین سے اکیلے ایک کو تصرف کا اختیار نہین ہو سوائے چند معدود تصرفات کے جنکو ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف۔ کہ انمین البتہ ایک وصی کا تصرف جائز ہو۔ **وقال ابو یوسف** رح **ینفرد کل واحد منہما بالتصرف فی جمیع الاشیاء**۔ اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ جمیع چیزون مین ہر ایک تنہا تصرف کرسکتا ہو۔ ف۔ شیخ ابو القاسم الصفار نے کہا کہ یہ اختلاف ان امامون مین ایسی صورت مین ہو کہ ایک ہی عقد مین دونون کو وصی مقرر کیا تو ابو حنیفہ رح ومحمد رح کے نزدیک کوئی تنہا تصرف سوائے معدودہ امور کے نہین کرسکتا ہو اور ابو یوسف رح کے نزدیک تنہا تصرف کرسکتا ہو اور اگر اسنے ہر ایک کو علٰحدہ وصی مقرر کیا تو ہر ایک تنہا تصرف کرسکتا ہو اور اسمین کچھ خلاف نہین ہو۔ فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ یہی اصح ہو اور مین اسی کو اختیار کرتا ہون۔ شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ خواہ ایک عقد مین دونون کو وصی کیا یا علٰحدہ وصی کیا ہو دونون صورتون مین اختلاف ہو اور مبسوط مین کہا کہ یہی اصح ہو پس ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک سوائے امور معدودہ کے کسی کو تنہا تصرف کا اختیار نہین اور ابو یوسف رح کے نزدیک ہر ایک تنہا تصرف کرسکتا ہو۔ **لان الوصایۃ سبیلہا الولایۃ وہی وصف شرعی لا تتجزی فیثبت لکل واحد منہما کملا کولایۃ الانکاح للاخوین وہذا لان الوصایۃ خلافۃ وانما تتحقق اذا انتقلت الیہ الولایۃ علی الوجہ الذی کان ثابتا للموصی وقد کان بوصف الکمال ولان اختیار الاب ایاہما یوذن باختصاص کل واحد منہما بالشفقۃ فینزل ذلک منزلۃ قرابۃ کل واحد**۔ اس دلیل سے کہ وصی ہونے کی سبیل ولایت ہو اور ولایت ایک صفت شرعی ہو جسکے ٹکڑے نہین ہوسکتے ہین تو ہر ایک وصی کو پوری ولایت حاصل ہوگی جیسے دو بھائیون کو اپنی حقیقی بہن کے نکاح کرنے کی ولایت ہوتی ہو یعنے جب دونون بمنزلۂ واحد ہون تو ہر ایک کو اسکے نکاح کرنے کی پوری ولایت حاصل ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ وصایت تو اپنی خلافت ہو اور یہ خلافت جبھی ثابت ہوگی کہ جس وجہ پر موصی کے واسطے ثابت تھی اسی وجہ پر وصی کی جانب منتقل ہو اور حال یہ کہ موصی کے واسطے کامل ولایت حاصل تھی (تو کامل ہی ہر وصی کی جانب منتقل ہوئی) اور اس دلیل سے کہ باپ میت نے دونون کو وصی ہونے کے واسطے پسند کیا تو یہ آگاہ کرتا ہو کہ انمین سے ہر ایک کو باختصاص شفقت ہو پس دونون کو بمنزلہ قرابت واحدہ کے قائم کیا گیا ف۔ جیسے بہن کے دو بھائی بمنزلہ واحد ہون پس ہر ایک کو پوری ولایت حاصل ہو تو ہر ایک تنہا تصرف کرسکتا ہو۔ **ولہما ان الولایۃ تثبت بالتفویض فیراعی وصف التفویض وہو وصف الاجتماع اذ ہو شرط مقید وما رضی الموصی الا بالمثنی ولیس الواحد کالمثنی**۔ اور امام ابو حنیفہ رح ومحمد رح کی دلیل یہ ہو کہ ولایت تو سپرد کرنے سے حاصل ہوتی ہو پس سپردگی کا وصف معتبر ہوگا اور بیان وہ وصف اجتماع ہو یعنے دونون کو مجتمع کرکے ولایت سپرد کی تو یہ وصف معتبر ہو اسواسطے کہ یہ شرط مقید ہو اور موصی راضی نہین ہوا مگر بوصف دوگانہ اور اکیلا مثل دو کے نہین ہوتا ف۔ خلاصہ یہ کہ موصی نے اپنی ولایت کو وصیون کی جانب منتقل کیا مگر دونون کو مجتمع کرکے منتقل کیا ہو تو اکیلا تصرف نہین کرسکتا اسواسطے کہ اکیلے کی رائے کا مقصد قوت نہین ہوگی جبکہ مقصد دو آدمیون کے اجتماع کو قوت ہو پس اجتماع کی شرط معتبر ہو۔ حاصل یہ کہ ولایت مین یہ شرط اسوجہ سے معتبر ہو کہ ولایت کچھ بے اختیاری کسی کے واسطے ثابت نہین ہوتی ہو بلکہ عطا کرنے سے حاصل ہوتی ہو۔

Marfat.com

بخلاف الاخوین فی الانکاح لان السبب ہنالک القرابۃ وقد قامت بکل منہما کملا ولان الانکاح
حق مستحق لہا علی الولی حتی لہا المطالبۃ بانکاحہا من کفو یخطبہا یجب علیہ وہہنا حق التصرف للوصی ولہذا
یبقی مخیرا فی التصرف ففی الاول اوفی حقا علی صاحبہ فصح وفی الثانی استوفی لان ولایۃ التصرف
لہما فاذا تصرف وحدہ استوفی حقا لصاحبہ فلا یصح۔ برخلاف نکاح کرنے مین دو بھائیون کے کہ وہان
تو سبب صرف قرابت ہی اور وہ دونون بھائیون مین سے ہر ایک کے ساتھ پوری موجود ہی اور نیز اس دلیل سے کہ
نکاح کرنا تو بہن کا ایک مستحق حق بذمہ ولی ہی حتی کہ اگر عورت نے ایک کفو سے جو منگنی کرتا ہی نکاح کرنے کا مطالبہ کیا تو
ولی پر نکاح کرنا واجب ہو جاتا ہی اور یہان وصی کے ذمہ کوئی حق نہین بلکہ وصی کے لیے تصرف کا حق حاصل ہی اور اسی
جہت سے وصی کو تصرف کرنے مین اختیار باقی رہتا ہی پس نکاح کرنے مین جب ایک بھائی نے تنہا نکاح کیا تو دوسرے
بھائی پر جو حق لازم تھا وہ ادا کر دیا پس صحیح ہی (اور بھائی کو کچھ مطالبہ نہوگا) اور دوسری صورت مین یعنی ایک وصی نے
تصرف کر دیا تو دوسرے وصی کا حق حاصل کر لیا اسواسطے کہ تصرف کا اختیار دونون وصیون کو ثابت ہی پس جب
ایک ہی وصی نے تنہا تصرف کیا تو دوسرے وصی کا حق حاصل کیا لہذا صحیح نہین ہوا۔ اصلہ الدین الذی علیہما
اولہما۔ اور اس مسئلہ کی اصل وہ قرضہ ہی جو دونون کے ذمہ کی ہو اور دونون کے واسطے ہو ف۔ یعنی اگر زید کا
قرضہ بذمہ بکر و خالد ہو پس دونون قرضدارون مین سے ایک نے ادا کر دیا تو صحیح ہی اور دوسرے کو کچھ مطالبہ نہین ہی
غایت یہ کہ جتنے ادا کیا جب بغیر حکم دوم ادا کیا تو اس سے واپس نہین لے سکتا ہی اور اگر زید کے ذمہ بکر و خالد کا قرضہ
ہو تو دونون مین سے ایک قرضخواہ پورا قرضہ وصول نہین کر سکتا ہی پس یہان دونون بھائیون پر گویا عورت کا قرضہ
تھا اور دونون وصیون کے واسطے تصرف کا حق تھا۔ پھر یہان تصرفات مین ہی جنکا استثنا نہین ہی۔ بخلاف
الاشیاء المعدودۃ لانہا من باب الضرورۃ لا من باب الولایۃ ومواضع الضرورۃ مستثناۃ ابدا
وہی ما استثناہ فی الکتاب واخواتہا فقال۔ برخلاف اشیاء معدودہ کے کہ یہ چیزین از قسم ضرورت
ہین نہ از باب ولایت اور ہمیشہ ضروریات مستثنی ہوا کرتی ہین۔ پھر مستثنیات معدودہ یہ ہین جنکو کتاب مین استثنا
کیا اور انکی امثال ہین چنانچہ فرمایا ف۔ یعنی دو وصیون مین سے ایک کا تصرف کسی چیز مین نہین جائز ہی سوائے
اشیاء مستثنی کے چنانچہ کہا۔ الا فی شراء الکفن وتجہیزہ۔ سوائے کفن کے خرید میت کی تجہیز کے ف
کہ جس کسی وصی نے یہ کام کیا جائز ہی۔ لان فی التاخیر فساد المیت ولہذا یملکہ الجیران عند ذلک۔ اسواسطے
کہ تاخیر کرنے مین میت کی لاش بگڑ جانے کا خوف ہی اور اسی وجہ سے ایسی حالت مین پڑوسیون کو کفن خریدنے و
تجہیز کرنے کا اختیار ہو جاتا ہی ف۔ اگرچہ انکو ولایت نہین ہی لیکن ضرورت کی وجہ سے انکی خرید جائز ہوتی۔ و
طعام الصغار وکسوتہم لانہ یخاف موتہم جوعا وعریانا۔ اور موصی کی صغیر اولاد کا کھانا کپڑا خریدنا کہ تنہا ہر وصی
سے جائز ہی اسواسطے کہ تاخیر مین انکے ننگے بھوکے مرجانے کا خوف ہی۔ ورد الودیعۃ بعینہا ورد المغصوب و
المشتری شراء فاسدا وحفظ الاموال وقضاء الدیون۔ اور ودیعت معینہ کو واپس دینا اور مال مغصوب
واپس دینا اور بطور فاسد خریدی ہوئی چیز کو واپس دینا اور اموال کی حفاظت کرنا اور قرضون کو ادا کرنا ف
کہ انکو بھی تنہا ہر ایک وصی کر سکتا ہی۔ لانہا لیست من باب الولایۃ فانہ یملکہ المالک وصاحب الدین اذا
ظفر بجنس حقہ وحفظ المال یملکہ من یقع فی یدہ فکان من باب الاعانۃ ولانہ لا یحتاج فیہ الی الرای
اسواسطے کہ یہ امور کچھ باب ولایت سے نہین ہین چنانچہ مغصوب کا مالک اور قرضہ کا قرضخواہ بھی جب اپنی جنس

Marfat.com

حق پر قابو پاوے اسکو کر سکتا ہے کہ اپنا مال مغصوب لے لے یا بقدر قرضہ کے وصول کر لے) اور مال کی حفاظت
ہر وہ شخص کر سکتا ہے جسکے قبضہ میں پڑے تو یہ فعل از قسم اعانت ہے (نہ ولایت) اور اسواسطے کہ ان امور میں رائے
کی ضرورت نہیں ہے ف۔ تاکہ دوسرے وصی کی رائے دیکھی جاوے کیونکہ یہ چیزیں شرعاً واجبات ہیں پس اگر
دوسرے وصی کی رائے مخالف ہو تو وہ شرع سے مخالف ہے پس وہ معتبر نہیں ہے ورنہ لامحالہ اسکی رائے موافق
ہوگی۔ (وتنفیذ وصیۃ بعینہا وعتق عبد بعینہ) لانہ لایحتاج فیہ الی الرأی (والخصومۃ فی حق المیت
لان الاجتماع فیہا متعذر ولہذا ینفرد بہا احد الوکیلین (وقبول الہبۃ) لان فی التاخیر خیفۃ
الفوات ولانہ یملکہ الام والذی فی حجرہ فلم یکن من باب الولایۃ۔ اور منجملہ مستثنیات کے وصیت
معینہ نافذ کرنا اور غلام معین کا عتق۔ اسواسطے کہ ان کاموں میں رائے کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ازانجملہ میت
کے حق میں جو کسی شخص پر ہو اس سے خصومت کرنا اسواسطے کہ خصومت میں مجتمع ہونا متعذر ہے (یعنے قاضی اپنی مجلس
میں اسکی اجازت نہیں دیگا کہ جا دو شور غل ہو) ولہذا دو وکیلوں میں سے ایک کو خصومت کو اختیار ہوتا ہے
وازانجملہ ہبہ قبول کرنا۔ یعنی اگر میت کی صغیر اولاد کو کسی نے کچھ ہبہ کیا تو ایک وصی اسکو وصول کر سکتا ہے اسواسطے
کہ تاخیر کرنے میں گم ہو جانے کا خوف ہے یعنے شاید واہب پھیر نہ دے اور اسواسطے کہ قبول ہبہ تو ان کے اختیار
میں ہے جسکی پرورش میں صغیر بچہ ہو تو یہ تصرف از قسم ولایت نہوا ف۔ کیونکہ ان کو ولایت نہیں ہے (وبیع
ما یخشی علیہ التوی والتلف لان فیہ ضرورۃ لاتخفی۔ اور ازانجملہ ایسی چیز ترکہ فروخت کرنا جسکی نسبت برباد ہونے کی
وتلف کا خوف ہے اسواسطے کہ اسکی بیع کرنے میں جو ضرورت ہے وہ مخفی نہیں ہے ف۔ مثلاً ترکہ کی بکریوں کا دودھ
یا مرغیوں کے انڈے صرف نہیں ہو سکتے تو فروخت کرنا صرف ایک وصی سے جائز ہے ورنہ بگڑ جاوینگے۔ (وجمع
الاموال الضائعۃ لان فی التاخیر خشیۃ الفوات ولانہ یملکہ کل من وقع فی یدہ فلم یکن من باب
الولایۃ۔ اور ازانجملہ متفرق اموال کو جمع کرنا ہر ایک وصی کے اختیار میں ہے اسواسطے کہ تاخیر میں (جب تک دونوں
کی رائے مجتمع ہو) انکے برباد ہو جانے کا خوف ہے اور اسواسطے کہ ہر شخص جسکے ہاتھ پڑیں وہ انکی حفاظت کا مختار
ہوتا ہے (تو وصی بدرجہ اولی مختار ہوگا اور ثابت ہوا کہ) یہ امر از قسم ولایت نہیں ہے تاکہ دوسرے وصی کی رائے متفق
ہونے کی ضرورت ہو۔ وفی الجامع الصغیر ولیس لاحد الوصیین ان یبیع ویتقاضی والمراد بالتقاضی
الاقتضاء کذا کان المراد منہ فی عرفہم وہذا لانہ رضی بامانتہما جمیعاً فی القبض ولانہ فی معنی المبادلۃ
لاسیما عند اختلاف الجنس علی ما عرف فکان من باب الولایۃ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ دو وصیوں
میں سے ایک کو تنہا یہ اختیار نہیں کہ ترکہ کی کوئی چیز فروخت کرے اور میت کا مال بتقاضا وصول کرے اور
اور تقاضا سے مراد یہ کہ مال کی وصول یابی کرے اور یہی ائمہ فقہا کے عرف میں لفظ تقاضی سے مراد ہوا کرتی تھی
اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وصول کرنے میں میت ان دونوں کے یکجا امانت پر راضی ہوا ہے (تو تنہا امانت پر راضی نہیں ہے)
اور اسواسطے کہ تقاضا یعنی مبادلہ ہے (خواہ نقد قرضہ کی ادائی ہو یا کسی چیز کا حق ہو) خصوص جبکہ غیر جنس ہو جیسا کچھ
سابق میں معلوم ہو چکا تو یہ از قسم ولایت ہوا ف۔ یعنی قرضدار نے اگر پانچ سو روپیہ کو غلام خریدا یا نقد قرض
لیا ہے تو غلام کا عوض روپیہ غیر جنس ہے اور اگر نقد قرضہ ادا کیا تو ظاہر ہے کہ یہ وہی روپیہ نہیں جو اسنے قرض لیکر صرف
کیا بلکہ اسکے مثل ہے تو یہی مبادلہ کے معنی ہوئے خصوص جبکہ ادائی میں بجائے روپیہ کے اسی قیمت کی اشرفیاں ہوں
تو مبادلہ بالکل ظاہر ہے پس مبادلہ از قسم ولایت ہے جسمیں دونوں کی رائے مجتمع ہونا چاہیے علاوہ بریں وہ دونوں کی امانت

Marfat.com

پر لکر راضی ہو پس تنہا تصرف جائز ہوگا - ولو اوصی الی کل واحد علی الانفراد قیل یتفرد کل واحد منہما بالتصرف بمنزلۃ الوکیلین اذا وکل کل واحد علی الانفراد وہذا لانہ لما افرد فقد رضی برای الواحد وقیل الخلاف فی الفصلین واحد لان وجوب الوصیۃ عند الموت بخلاف الوکیلین لان الوکالۃ تتعاقب - اور اگر موصی سنے ہر وصی کو علحدہ منفرد کرکے وصی کیا تو بعض مشائخ (و شیخ ابوالقاسم الصفار) سنے کہا کہ ہر وصی کو تنہا تصرف کا اختیار ہے جیسے دو وکیلون مین ہوتا ہے جبکہ ہر وکیل کو علحدہ مقرر کرے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب اسنے ہر وصی کو علحدہ کیا تو وہ ایک وصی کی راے پر راضی ہوگیا - اور بعض مشائخ (و شیخ ابوبکر الاسکاف رح) سنے کہا کہ خواہ مجتمع وکیل کرے یا علحدہ وکیل کرے دونون صورتون مین اختلاف واحد ہے اسواسطے کہ وصی ہونے کا وجوب تو موصی کی موت کے وقت ہوتا ہے (پس دونون کا حکم ساتھ ثابت ہوگا) برخلاف زندگی کے دو وکیلون کے کیونکہ وکالت تو آگے پیچھے واقع ہوگی ف - کیونکہ ایک وکیل جسکو پہلے مقرر کیا وہ وکیل ہوگیا پھر دوسرا وکیل کیا تو اسکا حکم بھی ثبوت ہوا تو اسمین البتہ یہ کہتے ہین کہ پہلے جس وکالت کا حکم ثبوت ہوگیا تو فقط اسی کی تنہا راے پر راضی ہوگیا اور وصایت مین تنہائی کسی وقت ثابت نہین ہوئی - اور مترجم نے دونون قول کو سابق مین عینی رح سے نقل کیا ہے - بالجملہ اگر دونون کو ساتھ ہی وصی کرے تو مشائخ متفق ہین کہ امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک تنہا ایک کو تصرف کا اختیار نہین ہے اور امام ابویوسف رح کے نزدیک مختار ہے - اور خوف نہین کہ معدودات مذکورہ بالا مستثنی ہین - صرف ان تصرفات مین خلاف ہے جو از قسم ولایت ہین - فان مات احدہما جعل القاضی مکانہ وصیا اخر اما عندہما فلان الباقی عاجز عن التفرد بالتصرف فیضم القاضی الیہ وصیا آخر لنظر للمیت عند عجزہ وعند ابی یوسف رح الحی منہما وان کان یقدر علی التصرف فالموصی قصد ان یخلفہ متصرفان فی حقوقہ وذلک ممکن التحقق بنصب وصی آخر مکان المیت - پھر اگر دونون وصی مین سے ایک مرگیا تو (بالاتفاق) قاضی بجاے مردہ کے دوسرا وصی مقرر کریگا - امام ابوحنیفہ رح و محمد رح کے نزدیک اسوجہ سے دوسرا مقرر کرے کہ اکیلا وصی بوجہ تنہائی کے تصرف سے عاجز ہے تو میت کی عاجزی کی حالت مین (کہ وہ مرچکا ہے) قاضی اسکی بہتری پر نظر کرکے دوسرا وصی مقرر کرے - اور ابویوسف رح کے نزدیک اسوجہ سے کہ اکیلا وصی اگرچہ تصرف کرسکتا ہے لیکن موصی نے قصد کیا تھا کہ اسکے خلاف مین دو وصی اسکے حقوق مین کام کرین اور یہ بات ممکن ہے باین طور کہ قاضی بجاے مردہ وصی کے دوسرا مقرر کرے - ولو ان المیت منہما اوصی الی الحی فللحی ان یتصرف وحدہ فی ظاہر الروایۃ بمنزلۃ ما اذا اوصی الی شخص آخر ولا یحتاج القاضی الی نصب وصی آخر لان رای المیت باق حکما برای من یخلفہ وعن ابی حنیفۃ رح انہ لا ینفرد بالتصرف لان الموصی ما رضی بتصرفہ وحدہ بخلاف ما اذا اوصی الی غیرہ لانہ ینفذ تصرفہ برای المثنی کما رضیہ المتوفی - اور اگر ایسا ہوا کہ دونون وصیون مین سے جو مرا ہے وہ مرتے وقت اپنی طرف سے بھی زندہ وصی کو وصی مقرر کرگیا تو ظاہر الروایۃ مین زندہ کو اختیار رہیگا کہ تنہا تصرف کرے - جیسے اگر مرتے وقت وہ کسی دوسرے کو وصی کرجاتا تو وہ زندہ کے ساتھ وصی ہوجاتا - اور ضرورت نہین رہی کہ قاضی دوسرا وصی مقرر کرے کیونکہ موصی میت کے خلیفہ کی راے سے میت کی گویا راے باقی ہے جسکو وصی سنے وصی مقرر کیا تھا اسکی راے گویا میت کی راے ہے تو ایسا ہوگیا کہ میت نے زندہ کو اکیلا وصی مقرر کیا - یہ تو ابوحنیفہ رح کی ظاہر الروایۃ ہے اور نوادر حسن رح مین ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ زندہ کو تنہا تصرف کا اختیار نہین ہے کیونکہ موصی اپنی حیات مین تنہا اسکے تصرف پر راضی نہین ہوا تھا - تو اسکی راے معلوم ہوچکا برخلاف اسکے اگر وصی نے مرتے وقت دوسرے شخص کو وصی کردیا تو یہ جائز اسواسطے ہوتا ہے کہ زندہ کا تصرف دو راے سے

سے نافذ ہوا جیسے موصی میت کے پسند تھی - واذا مات الوصی واوصی الی آخر فھو وصیہ فی ترکتہ و ترکۃ
المیت الاول عندنا وقال الشافعی رح لایکون وصیا فی ترکۃ المیت الاول اعتبارا بالتوکیل فی حالۃ
الحیات - اگر وصی مرگیا اور مرتے وقت اپنے دوسرے کو وصی کیا تو یہ اس میت کے ترکہ میں اور میت اول کے ترکہ میں
وصی ہو جائیگا اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ وہ میت اول کے ترکہ میں وصی نہ ہوگا بقیاس حالت حیات
کی توکیل کے ف - یعنی اگر زید نے بکر کو وکیل کیا اور بکر نے خالد کو وکیل کیا تو خالد فقط بکر کا وکیل ہے اور زید کا وکیل نہ ہوگا
کیونکہ زید صرف بکر کی رائے پر راضی ہوا نہ خالد کی رائے پر - پس اسی پر قیاس وصی ہے - والجامع بینھما انہ رضی برایہ
لا برای غیرہ - اور دونوں میں عدم جواز کی علت جامعہ یہ کہ اول صرف اسکی رائے پر راضی ہوا تھا اور غیر کی
رائے پر راضی نہیں ہوا ف - یعنی وصایت میں بھی یہی علت موجود ہے کہ موصی اول صرف وصی میت کی رائے پر
راضی ہوا تھا اور وصی کے وصی کی رائے پر راضی نہیں ہوا پس یہ بھی نہیں جائز ہے لیکن جامع ہو کہ یتیموں کے دادا کو
باتفاق وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے - ولنا ان الوصی یتصرف بولایۃ منتقلۃ الیہ فیملک الایصاء الی غیرہ
کالجد الا تری ان الولایۃ التی کانت ثابتۃ للموصی تنتقل الی الوصی فی المال والی الجد فی النفس ثم
الجد قائم مقام الاب فیما انتقل الیہ فکذا الوصی وھذا لان الایصاء اقامۃ غیرہ مقامہ فیما لہ ولایۃ
وعند الموت کانت لہ ولایۃ فی الترکتین فینزل الثانی منزلتہ فیھما ولانہ لما استعان بہ فی ذلک
مع علمہ انہ قد تعتریہ المنیۃ قبل تتمیم مقصودہ بنفسہ وھو تلافی ما فرط منہ صار راضیا بالایصاء الی غیرہ
بخلاف الوکیل لان الموکل حی یمکنہ ان یحصل مقصودہ بنفسہ فلا یرضی بتوکیل غیرہ والایصاء الیہ -
ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی بذریعہ اس ولایت کے تصرف کرتا ہے جو موصی کی طرف سے اسکی جانب منتقل ہوئی ہے تو
وصی کو بھی بجائے اپنے دوسرا وصی مقرر کرنے کا اختیار ہوگا جیسے یتیموں کے دادا کو اختیار ہوتا ہے - کیا نہیں دیکھتے
ہو کہ موصی کو جو ولایت حاصل تھی وہ وصی کی جانب صرف مال میں منتقل ہوئی اور دادا کی جانب یعنی موصی کے باپ
کی جانب نفس وجان میں منتقل ہوئی پھر دیکھو کہ دادا کی جانب جو ولایت منتقل ہوئی اسمیں وہ باپ یعنی موصی کا
قائم مقام ہے (حتی کہ دادا کو صغیر بچوں کے نکاح کرنے اور حقوق قصاص وصول کرنے کا اختیار ہے) پس اسی طرح وصی
کو بھی مال میں وصی کرنے کا اختیار ہے - اور اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وصی بنانے کے معنی یہ ہیں کہ جس باب میں موصی
کو ولایت حاصل ہے اسمیں اپنی موت پر دوسرے کو اپنا قائم مقام کرے اور ہم وصی کو دیکھتے ہیں کہ اسکو اپنی موت کے
وقت موصی اول کے ترکہ میں اور اپنے مال میں ولایت حاصل تھی پس اسنے جس شخص کو وصی بنایا وہ بھی دونوں
ترکوں میں بجائے اسکے قائم ہوگا (تو معلوم ہو گیا کہ وصی نے جسکو وصی کیا وہ دونوں ترکوں میں وصی ہے) اور دوسری
دلیل اس مسئلہ پر یہ ہے کہ موصی اول نے جب اپنے قصور کے تدارک میں اس وصی سے مدد لی حالانکہ اسکو معلوم ہے کہ
شاید اصلی مقصود پورا ہونے یعنی میرے قصور کی تلافی کرنے سے پہلے اس شخص کو موت آجاوے تو وہ اس
امر پر راضی ہو چکا کہ یہ ہر وقت اپنی رائے سے دوسرا وصی مقرر کر دے - رہا وکیل پر اسکا قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ
موکل خود زندہ موجود ہے تو وہ اس امر پر راضی نہ ہوگا کہ یہ وکیل کسی دوسرے کو وکیل کرے یا اسکو وصی کرے ف
بلکہ جب وکیل مر جائیگا تو وہ بذات خود اپنا وکیل دیگر مقرر کر لیگا - پس معلوم ہوا کہ امام شافعی رح کی طرف سے جو
احتجاج نقل کیا کہ موصی اول سوائے وصی میت کے دوسرے پر راضی نہیں ہوا تھا ہمنے ثابت کر دیا کہ نہیں بلکہ
اسکے راضی ہونے کی دلالت موجود ہے کیونکہ وہ جانتا تھا کہ شاید جن امور کے واسطے میں نے اسکو وصی کیا ہے انکے

Marfat.com

پورا ہونے سے پہلے یہ خود مر جاوے تو مثلاً جو نمازیں قضا ہوئیں انکے فدیہ یا زکوٰۃ وغیرہ کی ادائی کیونکر ہوگی پس وہ راضی تھا کہ یہ بجائے اپنے دوسرا وصی مقرر کریگا اور موکل اس امر پر راضی نہیں کیونکہ کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ فافہم قال ومقاسمة الوصی الموصی لہ عن الورثة جائزة ومقاسمتہ الورثة عن الموصی لہ باطلة۔ واضح ہو کہ وصی کا وارثوں کی طرف سے موصی لہ سے بٹوارہ کرنا جائز ہے اور موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے اسکا بٹوارہ کرنا باطل ہے ف۔ یعنی مثلاً میت نے ورثہ چھوڑے اور تہائی کی وصیت زید کے نام کی اور وصی مقرر کیا پس وصی نے وارثوں کی طرف سے نائب ہوکر موصی لہ سے بٹوارہ کیا تو یہ جائز ہے اور اگر اسنے موصی لہ کی طرف سے نائب ہوکر وارثوں سے بٹوارہ کیا تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ وارث کی طرف سے نائب ہو سکتا ہے اور موصی لہ کی طرف سے نائب نہیں ہو سکتا ہے۔ لان الوارث خلیفة المیت حتی یرد بالعیب ویرد علیہ بہ ویصیر مغرورا بشراء المورث اسواسطے کہ وارث تو خلیفہ میت ہے حتی کہ وہ عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور اسپر عیب کی وجہ سے واپسی واقع ہوتی ہے اور مورث کی خرید سے وہ مغرور ہو جاتا ہے ف۔ یعنی ہمارے نزدیک خیار العیب میراث نہیں ہوتا لیکن وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہے حتی کہ اگر مثلاً مورث نے ایک باندی خریدی بدون اسکے کہ عیوب سے برارت کی ہو پھر وہ مرگیا پھر وارث نے اسمین ایسا عیب پایا جو بائع کے پاس سے ہے تو وہ عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے کیونکہ مورث کو صحیح سالم باندی کا استحقاق ہوا تھا حالانکہ وہ معیوب ہے تو اسکے قائم مقام کو اختیار ہے کہ واپس کرے۔ اسی طرح اگر مورث نے ایسی باندی فروخت کی ہو تو مشتری کو اختیار ہے کہ وارث کو جو اسکا قائم مقام ہے واپس کرے اور اسی طرح اگر مورث نے باندی خریدی جو موت کے بعد اسکے وارث کو ملی اور وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لایا جس سے اولاد ہوئی پھر زید آیا اور اسنے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور بائع نے ناحق اسکو فروخت کیا تھا تو وہ باندی لے لیگا لیکن اولاد نہیں پاویگا بلکہ یہ اولاد بقیمت آزاد ہے یعنے زید کو انکی قیمت ملیگی کیونکہ وارث بوجہ اپنے مورث کے مغرور یعنی فریب خوردہ ہے جیسے مورث ایسی صورت میں خود فریب خوردہ ہوتا تو یہ سب اسی وجہ سے کہ وارث اپنے مورث کا خلیفہ ہوتا ہے۔ والوصی خلیفة المیت ایضاً۔ اور میت کا وصی بھی میت کا خلیفہ ہے ف۔ غایت یہ کہ وارث بسبب ایسی خلیفہ ہے اور وصی بوجہ میت کے بنانے کے خلیفہ ہے۔ بہرحال یہ دونوں آدمی میت کے خلیفہ ہیں۔ فیکون خصما عن الوارث اذا کان غائبا فصحت قسمتہ علیہ۔ تو وصی مذکور اس وارث کی طرف سے خصم ہوگا یعنی جیسے مدعی کو وارث پر دعوی کا اختیار تھا اسی طرح وصی کو مدعا علیہ بنا سکتا ہے جبکہ وارث خود غائب ہو تو وصی کا بٹوارہ کرنا وارث پر نافذ صحیح ہوگا ف۔ یعنی بٹوارہ صحیح واقع ہو جائیگا جبکہ وارث کی طرف سے میت کا وصی موجود ہو پس جو کچھ موصی لہ کے حصہ میں آیا وہ اسکی ملکیت بغیر شرکت ہوگئی اور جو وارث کے حصہ میں آیا اسپر وصی مذکور قبضہ کرے اور بٹوارہ صحیح ہوگیا۔ حتی لو حضر وقد ہلک ما فی ید الوصی لیس لہ ان یشارک الموصی لہ۔ حتی کہ اگر (بعد بٹوارہ کے) وارث حاضر ہوا (جو غائب تھا) اور حال یہ گذرا کہ وارث کا حصہ جو وصی کے قبضہ میں تھا وہ تلف ہوگیا (بدون فعل وصی کے) تو وارث کو یہ اختیار نہوگا کہ موصی لہ کے مقبوضہ میں شریک ہو جاوے ف۔ اسواسطے کہ بٹوارہ صحیح ونافذ ہو چکا تھا۔ لہذا ہمنے کہا کہ اگر وصی نے وارث کی طرف سے موصی لہ کے ساتھ بٹوارہ کیا تو صحیح ہے۔ رہا یہ امر کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارث کے ساتھ بٹوارہ کیا تو باطل ہے۔ اما الموصی لہ فلیس بخلیفة عن المیت من کل وجہ لانہ ملک بسبب جدید۔ رہا موصی لہ تو وہ ہر وجہ سے میت کا خلیفہ نہیں (بلکہ مرف تہائی میں جب حاصل ہو جاوے تو خلیفہ ہو جاوے) اسواسطے کہ میت نے اسکو جدید سبب سے مالک کیا ہے ف۔ تو اول سے وہ کوئی خلیفہ

Marfat.com

ہونے کا سبب نہین رکھتا ہو۔ ولہذا لا یرد علیہ ولا یرد بالعیب ولا یصیر مغرورا بشراء الموصی فلا یکون الوصی خلیفۃ عنہ عند غیبتہ۔ اور اسی جہت سے موصی لہ کو بوجہ عیب کے واپس کرنے کا یا اسپر بوجہ عیب کے واپس کئے جانے کا اختیار نہین ہوتا اور نہ وہ موصی کی خرید سے مغرور ہوتا ہو پس موصی لہ کے غیر حاضر ہونے کی صورت مین وصی اسکا خلیفہ نہوگا ف۔ کہ وارث کے ساتھ بٹوارہ کرے اور اگر موصی لہ کی طرف سے وارث نے خود خلیفہ ہوکر وارثون کے ساتھ بٹوارہ کیا تو بٹوارہ باطل ہو۔ حتی لو ہلک ما افرز لہ عند الوصی کان لہ ثلث ما بقی لان القسمۃ لم تنفذ علیہ غیر ان الوصی لا یضمن لانہ امین فیہ ولہ ولایۃ الحفظ فی الترکۃ فصار کما اذا ہلک بعض الترکۃ قبل القسمۃ فیکون لہ ثلث الباقی لان الموصی لہ شریک الوارث فیتوی ما توی من المال المشترک علی الشرکۃ ویبقی ما بقی علی الشرکۃ۔ حتی کہ جو کچھ موصی لہ کے واسطے جدا کیا گیا تھا اگر وہ وصی کے قبضہ مین تلف ہوگیا تو موصی لہ کو باقی مال کی تہائی ملیگی اسواسطے کہ بٹوارہ مذکور موصی لہ پر نافذ نہین ہوا تھا لیکن اتنی بات ہو کہ وصی اسکا ضامن نہوگا کیونکہ وہ اسکی حفاظت مین امین ہو اور وصی کو ترکہ مین حفاظت کی ولایت حاصل ہو تو ایسا ہوگیا جیسے بٹوارہ سے پہلے کچھ ترکہ تلف ہوجاوے کہ موصی لہ کے واسطے باقی کا تہائی ملتا ہو اسواسطے کہ موصی لہ تو وارث کے ساتھ شریک ہو تو مال مشترک مین سے جو کچھ تلف ہو وہ شرکت پر تلف شدہ ہوگا اور جو کچھ باقی رہے وہ شرکت پر باقی رہیگا ف۔ اور خلاصہ دلیل یہ کہ موصی لہ از جانب میت خلیفہ نہین ہو لیکن جب میت نے اسکے واسطے اپنی تہائی ترکہ کی وصیت کی تو بٹوارہ صحیحہ کے بعد جو کچھ موصی لہ کے قبضہ مین آوے اب اسمین وہ میت کا خلیفہ ہوجائیگا اور چونکہ یہ جدید سبب یعنی وصیت کے ذریعہ سے خلیفہ ہوا ہو تو اسکو یہ اختیار نہین کہ اگر مثلاً میت نے باندی خریدی تھی وہ موصی لہ کے حصہ مین آئی حالانکہ اسمین بائع کے پاس سے عیب قدیم ہو تو موصی لہ اسکو واپس نہین کرسکتا کیونکہ اسنے جدید سبب سے اسمین خلافت پائی ہو تو ایسا ہوا جیسے میت نے اس باندی کو کسی مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو مشتری کو اختیار نہین ہوتا کہ میت کے بائع کو بوجہ عیب کے واپس کرے اور اسی طرح اگر میت سے خریدنے والے نے مبیع مین عیب پایا اور اسکو میت کا وارث یا وصی نہین ملا بلکہ یہ موصی لہ ملا تو وہ موصی لہ کو واپس نہین کرسکتا کیونکہ یہ میت کا خلیفہ مطلق نہین ہو اور اسی طرح اگر میت کی خریدی ہوئی باندی موصی لہ کو تہائی کی وصیت مین ملی جس سے موصی لہ کی اولاد ہوئی پھر کسی نے آکر اس باندی پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو وہ باندی کو مع اولاد کے لیگا اور موصی لہ مغرور یعنی فریب خوردہ نہین ہوسکتا ہو تو جب موصی لہ میت کا خلیفہ نہوا تو میت کا وصی اسکی طرف سے خصم و نائب نہین ہوسکتا ہو کہ اگر وصی نے خود خلیفہ بنکر موصی لہ کی طرف سے وارثون کے ساتھ بٹوارہ کیا یعنی مثلاً موصی لہ کے واسطے تہائی ترکہ کی وصیت ہو پس اسنے موصی لہ کی طرف سے نائب ہوکر بٹوارہ کرکے تہائی پر قبضہ کیا تو یہ بٹوارہ صحیح نہین ہو چنانچہ کتاب مین فرمایا۔ فان قاسم الورثۃ واخذ نصیب الموصی لہ فضاع رجع الموصی لہ بثلث ما بقی لما بینا۔ کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارثون سے بٹوارہ کرکے موصی لہ کا حصہ وصول کرلیا پھر یہ مال ضائع ہوگیا تو موصی لہ باقی ترکہ کی تہائی وصول کریگا (جبکہ تہائی ترکہ کی وصیت ہو) بدلیل مذکورۂ بالا ف۔ کہ بٹوارہ صحیح نہین ہوا تو یہ مال مشترک ضائع ہوا اور جو باقی رہا وہ مشترک باقی رہا۔ قال وان کان المیت اوصی بحجۃ فقاسم الورثۃ فہلک ما فی یدہ حج عن المیت من ثلث ما بقی وکذلک ان دفعہ الی رجل لیحج عنہ فضاع فی یدہ۔ جامع صغیر مین ہو کہ اگر میت نے وصی کو وصیت کی ہو کہ میری طرف سے حج کرادے پس وصی نے

وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا پھر جو کچھ وصی کے قبضہ میں تھا تلف ہوگیا تو باقی کی تہائی سے میت کی طرف سے حج کرایا جاوے اور اسی طرح اگر وصی نے یہ مال کسی مرد کو دیا ہو کہ وہ میت کی طرف سے حج کرے پس اسکے پاس سے ضائع ہوا تو بھی باقی کی تہائی سے حج کرایا جاوے ف اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف رح ان کان مستغرقا للثلث لم یرجع بشئی والا یرجع بتمام الثلث۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ اگر یہ بٹوارہ ترکہ کی پوری تہائی تک مستغرق ہو تو وصی اب کچھ نہیں لے سکتا ورنہ تہائی کے پورے کرنے تک وصول کریگا ف مثال مسئلہ یہ ہے کہ میت بارہ ہزار روپیہ کا مالک ہے اور اسنے وصی مقرر کیا جسکو وصیت کی کہ میری طرف سے حج کراوے اور حج میں تین ہزار روپیہ لیا وہ وصی کے پاس تلف ہوا یا حج کرنے والے کے پاس تلف ہوا تو باقی نو ہزار روپیہ میں سے پھر تین ہزار روپیہ لیکر حج کراوے جبکہ اسی قدر سے حج ہوتا ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک بارہ ہزار میں سے مستقل تہائی صرف چار ہزار روپیہ ہے جسمیں سے تین ہزار لے چکا پس باقی ایک ہزار لے سکتا ہے اور اگر پہلے چار ہزار لیا ہو تو اب کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ وقال محمد رح لا یرجع بشئی لان القسمۃ حق الموصی ولو افرز الموصی بنفسہ مالا لیحج عنہ فہلک لا یلزمہ لشئی وبطلت الوصیۃ فکذا اذا افرزہ وصیۃ الذی قام مقامہ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ باقی مال سے وصی کچھ نہیں لے سکتا ہے اسواسطے کہ بٹوارہ تو موصی کا حق ہے اور موصی اگر بذات خود اسقدر مال جدا کرکے رکھ جاتا کہ اسکی طرف سے حج کیا جاوے پھر تلف ہوتا تو کچھ لازم نہوتا اور وصیت باطل ہوجاتی پس اسی طرح جب اسکے قائم مقام وصی نے مال جدا کیا اور وہ تلف ہوا تو بھی کچھ واجب نہیں ف اور وصیت باطل ہوگئی۔ ولابی یوسف رح ان محل الوصیۃ الثلث فیجب تنفیذہا ما بقی محلہا واذا لم یبق بطلت لفوات محلہا۔ اور امام ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا محل صرف تہائی ترکہ تک ہے تو جب تک وصیت کا محل یعنی تہائی باقی رہے جب تک وصیت کا نافذ کرنا واجب ہے اور جب تہائی میں سے کچھ باقی نہ رہے تو محل وصیت نہ رہنے سے وصیت باطل ہوجائیگی۔ ولابی حنیفۃ رح ان القسمۃ لا تراد لذاتہا بل لمقصودہا وہی تادیۃ الحج فلم تعتبر دونہ۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ بٹوارہ ایسی چیز نہیں جسکی ذات مقصود ہو بلکہ بٹوارہ کا قصد اس مطلب سے ہوتا ہے جو بٹوارہ سے مقصود ہے اور وہ حصول ادائے حج ہے تو بدون اس مقصد حاصل ہونے کے بٹوارہ معتبر نہیں ہے ف یعنی جب بٹوارہ سے یہ غرض حاصل نہوئی کہ میت کی جانب سے حج ادا ہوجاوے تو اس بٹوارہ کا کچھ اعتبار نہوا۔ فصار کما اذا ہلک قبل القسمۃ فیحج بثلث ما بقی۔ تو ایسا ہوگیا جیسے بٹوارہ سے پہلے اسقدر مال تلف ہوجاوے تو بالاتفاق باقی کی تہائی سے حج کرایا جاتا ہے ف اسی طرح اس بٹوارہ کے بعد تلف ہونے سے بھی یہی حکم ہوگا کہ باقی کی تہائی سے حج کرایا جاوے۔ ولان تمامہا بالتسلیم الی الجہۃ المسماۃ اذ لا قابض لہا فاذا لم یصرف الی ذلک الوجہ لم یتم فصار کہلاکہ قبلہا۔ اور نیز اس دلیل سے کہ اس بٹوارہ کا پورا ہونا بذریعہ سپردگی اس راہ کے ہے جو اسنے بیان کی ہے کیونکہ اس مال کا قبضہ کرلے والا کوئی شخص نہیں ہے پس جب یہ حصہ اس راہ میں صرف نہیں ہوا تو پورا نہیں ہوگیا جیسے بٹوارہ سے پہلے تلف ہوگیا ف اس دلیل کا پورا ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ یہ نہ کہے قائم مقام وصی قبضہ کرلے سے یہ بٹوارہ نہیں پورا ہوگا بلکہ میت نے جس راہ میں صرف ہونا قرار دیا ہے یعنے حج کرایا جانا جب اس راہ میں صرف ہوجاوے تو بٹوارہ کے حصہ پر قبضہ پورا ہو حالانکہ حج پورے ہونے کو قبضہ حصہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور ممکن ہے کہ یوں کہا جاوے کہ جیسے وصی کا بٹوارہ از جانب موصی لہ صحیح نہیں جب تک کہ موصی لہ کو تہائی ترکہ نہ پہونچے اسی طرح وصی کا بٹوارہ ادائے حج کے صرف میں صحیح نہیں جب تک حج پورا نہوجاوے کیونکہ دونوں میں موصی کا حصول ثواب

Marfat.com

یکسان ہی نہایت یہ کہ موصی لہ ایک شخص بٹوارہ پر قادر ہی اور واسطے حج اس قابل نہیں تو وصی میت کا بٹوارہ بطور نیابت مخصوص نہیں بلکہ وصی مع ورثہ کے ذمہ دار ہین پس جب تک حج ادا نہوا انکا بٹوارہ جائز نہوگا اور یہ باریک مضمون ہی کہ غور نظر چاہتا ہی۔ فتامل فیہ۔ م۔ قال ومن اوصی بثلث الف درہم فدفعہا الورثۃ الی القاضی فقسمہا والموصی لہ غائب فقسمتہ جائزۃ لان الوصیۃ صحیحۃ ولہذا لو مات الموصی لہ قبل القبول تصیر الوصیۃ لورثتہ۔ جامع صغیر مین ہی کہ ایک شخص نے ہزار درم کی تہائی بنام فلان وصیت کی (اور مر گیا حالانکہ فلان مذکور غائب ہی) پس موصی کے وارثون نے یہ ہزار درم قاضی کے سپرد کیے پس قاضی نے ہزار کو وارثون و موصی لہ کے درمیان بٹوارہ کر دیا حالانکہ موصی لہ غائب ہی تو قاضی کا بٹوارہ جائز ہی (اور قاضی کو سبب پر ولایت شرعی حاصل ہی بدین معنی کہ جسکے حق مین بنظر خاص یا بنظر معاملات مشترک جو بہتر ہو شرعًا عملدرامد کرے تو بٹوارہ جائز ہوا) اسواسطے کہ وصیت مذکورہ صحیح واقع ہوئی ہی اسی وجہ سے اگر موصی لہ قبول سے پہلے مر جاوے تو یہ حصہ اسکے وارثون کی میراث ہو جائیگا ف۔ اور وصیت صحیحہ مین یہی حکم ہی کہ خواہ موصی لہ صریح قبول کرے یا مر جاوے بدون انکار کے تو یہ بھی قبول ہی اسی وجہ سے یہ وصیت موصی لہ کے وارثون کی میراث ہو جاتی ہی پس یہ امر تو ثابت ہوا کہ یہ وصیت صحیح ہی۔ والقاضی نصب ناظرا لاسیما فی حق الموتی والغیب۔ اور قاضی کو شرع نے حقوق کا نگہداشت رکھنے والا مقرر کیا ہی خصوص ایسے لوگون کے حق مین جو مر گئے یا غائب ہین ف۔ کیونکہ حاضر اور زندہ تو خود بھی اپنی نگہداشت کر سکتے ہین اور مردہ و غائب اس سے معذور ہی تو قاضی انکی حفاظت کرے۔ ومن النظر افراز نصیب الغائب وقبضہ فنفذ ذلک وصح حتی لو حضر الغائب وقد ہلک المقبوض لم یکن لہ علی الورثۃ سبیل۔ اور منجملہ نظر بہبود کے یہ بھی ہی کہ موصی لہ غائب کا حصہ جدا کر لے تو بٹوارہ مذکورہ نافذ ہوگا اور صحیح ہوا حتی کہ اگر موصی لہ جو غائب ہی ایسے وقت حاضر ہوا کہ اسکا حصہ مقبوضہ قاضی کے پاس تلف ہو چکا تو موصی لہ کو وارثون کے ساتھ شرکت کی کوئی راہ نہوگی ف۔ کیونکہ اسکا حصہ جدا ہو جانے کے بعد کچھ شرکت باقی نہین رہی۔ پھر مال خواہ قاضی کے پاس تلف ہو گیا ہو یا اسکے امین کے پاس سے تلف ہوا ہو ہر حال کوئی ضامن نہوگا اسواسطے کہ وہ امین ہی اور امین ضامن نہین ہوتا ہی۔ اور واضح ہو کہ وصی میت کا بٹوارہ اسواسطے جائز نہین تھا کہ وصی کو موصی لہ پر کوئی ولایت نہیں ہی حتی کہ اگر ولایت ہو مثلًا موصی نے وصی کے غلام کے واسطے وصیت کی ہو پس بقول جواز وصیت کے وصی اپنے غلام کی طرف سے بٹوارہ کا بولایت شرعی مجاز ہو خصوص جبکہ یہ وصیت درحقیقت بحق وصی ہی۔ فافہم۔ قال واذا باع الوصی عبدا من الترکۃ بغیر محضر من الغرماء فہو جائز۔ جامع صغیر مین ہی کہ (ایک شخص مقروض ہی اگرچہ قرضہ اسکے ترکہ کو محیط ہو پس اسنے موت کے وقت ایک شخص کو وصی مقرر کیا پس) جب اس وصی نے ترکہ مین سے کسی غلام کو بغیر موجودگی قرضخواہون کے فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہی ف۔ اور جسنے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی حتی کہ غلام مذکور پر قرضہ مستغرق ہو گیا تو مولی اسکو بغیر حاضری قرضخواہون کے فروخت نہین کر سکتا ہی تو مسئلہ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ دونون مین فرق ہی اور وصی کی بیع جائز ہی۔ لان الوصی قائم مقام الموصی ولو تولاہ حیا بنفسہ یجوز بیعہ بغیر محضر من الغرماء وان کان فی مرض موتہ فکذا اذا تولاہ من قام مقامہ وہذا لان حق الغرماء متعلق بالمالیۃ لا بالصورۃ والبیع لا یبطل المالیۃ لفواتہا الی خلف وہو الثمن۔ اس دلیل سے کہ قاضی مذکور اپنے موصی کا قائم مقام ہی (تو اسکو موصی کے مانند ولایت ہی) اور موصی اگر اپنی زندگی مین بذات خود فروخت کرتا تو بدون حاضری قرضخواہان کے اسکی بیع جائز ہوتی اگرچہ وہ مرض الموت مین فروخت کرتا (یعنے قیمت کے برابر ثمن پر فروخت کرتا کہ) پس اسی طرح جب اسکے قائم مقام نے بیع کی تو بھی جائز ہی اور اسکا بھید یہ ہی کہ قرضخواہون کا حق

اس غلام کی مالیت سے متعلق ہی اور اسکی صورت سے متعلق نہین ہو اور بیع سے اسکی مالیت باطل ہنوگی کیونکہ اسکی مالیت جب ہاتھ سے گئی تو اسنے اپنا خلیفہ یعنی ثمن چھوڑا ف ــــ بس گویا ہاتھ سے زائل ہی نہین ہوئی کیونکہ عوض موجود ہو تو ابطلان نہین ہی۔ **بخلاف العبد المدیون لان للغرماء حق الاستسعاء اما ہہنا فبخلافہ۔** بخلاف مسئلہ غلام مقروض کے کیونکہ اسکے قرضخواہون کو اس سے کمائی کرالینے کا حق حاصل ہی اور یہان تو اسکے خلاف ہی ف ــــ یعنی ماذون مقروض کے قرضخواہون کو اختیار ہی کہ اسکے فروخت سے ثمن نہ لین بلکہ اس سے مزدوری کراوین اور وصول کرتے جاوین یہان تک کہ قرضہ پورا ہو جاوے تو بغیر انکی موجودگی کے مولی فروخت نہین کر سکتا کہ انکا حق مٹانا لازم آتا ہی اور یہان اس شخص کے قرضخواہون کو یہ اختیار نہین ہی کہ اسکے غلام سے مزدوری کراوین تو فروخت سے انکا کچھ حق نہین مٹا پس بیع جائز ہی۔ **قال ومن اوصی بان یباع عبدہ ویتصدق بثمنہ علی المساکین فباعہ الوصی وقبض الثمن فضاع فی یدہ فاستحق العبد ضمن الوصی لانہ ہو العاقد فیکون العہدۃ علیہ وہذہ عہدۃ لان المشتری منہ مارضی ببذل الثمن الا لیسلم لہ المبیع ولم یسلم فقد اخذ الوصی البائع مال الغیر بغیر رضاہ فیجب علیہ ردہ ویرجع فیما ترک المیت لانہ عامل لہ فیرجع علیہ کالوکیل۔** جامع صغیر مین ہی کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام فروخت کرکے اسکا ثمن مسکینون مین صدقہ کر دیا جاوے پس اسکے وصی نے یہ غلام فروخت کرکے ثمن وصول کیا پھر یہ ثمن وصی کے قبضہ مین ضائع ہو گیا پھر غلام مذکور پر کسی نے اپنا استحقاق ثابت کرکے مشتری سے لے لیا تو وصی مذکور مشتری کے مال کا ضامن ہوگا۔ دلیل یہ ہی کہ عقد کرنے والا یہی وصی ہی تو عہدہ اسی پر ہوگا اور یہ بھی منجملہ عہدہ کے ہی کہ مشتری کو مبیع مسلم ہو یا ثمن واپس ہو مراد یہ ہے کہ مشتری اپنا ثمن دینے پر فقط اسی طور پر راضی ہوا تھا کہ مبیع اسکو مسلم ہو حالانکہ مسلم نہین ہوئی تو وصی مذکور نے مشتری کا مال بغیر اسکی رضامندی کے لیا تو اسپر واپس کرنا واجب ہوا۔ پھر جامع صغیر مین فرمایا کہ۔ بعد اسکے وصی مذکور نے جو تاوان دیا وہ میت کے ترکہ سے واپس لے۔ دلیل یہ ہی کہ وصی نے میت ہی کے واسطے یہ کام کیا تھا جس مین تاوان اٹھایا تو تاوان اسی سے واپس لے جیسے وکیل مین ہوتا ہی ف ــــ کہ مثلاً زید کے وکیل نے زید کا غلام فروخت کیا اور ثمن وصول کیا جو ناگہانی تلف ہوگیا پھر مشتری سے یہ غلام کسی نے استحقاق ثابت کرکے لے لیا اور مشتری نے وکیل سے اپنا ثمن واپس لیا تو وکیل اس تاوان کو موکل سے واپس لیگا اسواسطے کہ اسی کے کام مین یہ تاوان اٹھایا ہی اسی طرح وصی بھی میت کے ترکہ سے واپس لے۔ **وکان ابو حنیفۃ رح اولا یقول لا یرجع لانہ ضمن بالقبض ثم رجع الی ما ذکرنا۔** اور امام ابو حنیفہ رح پہلے فرماتے تھے کہ وصی کو ترکہ میت سے رجوع کا اختیار نہین ہی اسواسطے کہ وہ اپنے وصول کرنے سے ضامن ہوا ہی پھر اس قول سے رجوع کیا بجانب اس قول دیگر کے جو ہم نے بیان کیا ف ــــ کہ وصی کو ترکہ میت سے واپس لینے کا اختیار ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ شاید قول اول کا سبب یہ ہو کہ وصی کا وصول اسوقت صحیح ہو کہ جب مساکین کو پہنچ جاوے جو جہت اسنے معین کی جیسے حج کے مسئلہ مین گذرا کیونکہ وصی کو مساکین کی خلافت نہین ہی لیکن آخر مین یہ فرق کیا کہ اس مسئلہ مین میت نے وصی کو مبیع فروخت کرکے ثمن صدقہ کرنے کا حکم دیا ہی تو فروخت مین وہ بمنزلہ وکیل ہی حتی کہ میت کے ترکہ سے واپس لیگا۔ **ویرجع فی جمیع الترکۃ وعن محمد رح انہ یرجع فی الثلث لان الرجوع بحکم الوصیۃ فاخذ حکمہا ومحل الوصیۃ الثلث۔** پھر وصی کو میت کے پورے ترکہ سے یہ تاوان واپس پانے کا استحقاق ہی (یہی ظاہر الروایۃ ہی) اور امام محمد رح سے روایت نوادر ہی کہ وہ صرف تہائی ترکہ سے واپس لے سکتا ہی (حتی کہ اگر تہائی ثمن غلام سے کم ہو تو اسی قدر پاویگا)

Marfat.com

اسواسطے کہ واپس پاتا بحکم وصیت ہے تو اسنے وصیت ہی کا حکم پایا اور وصیت کا محل صرف تہائی ترکہ ہوتا ہے ف۔ لیکن اسمین تامل یہ کہ بحکم وصیت واپس پانے کا جزم بلا دلیل ہے۔ ووجہ الظاہر انہ یرجع علیہ بحکم الغرور وذلک دین علیہ والدین یقضی من جمیع الترکۃ۔ اور ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ وہ دھوکا پانے کی جہت سے واپس پانے کا مستحق ہوا ہے اور یہ میت پر قرضہ ہے اور قرضہ پورے ترکہ سے ادا کیا جاتا ہے ف۔ تو وصی کا یہ قرضہ بھی پورے ترکہ سے ادا کیا جائیگا۔ پھر اوپر اشارہ کیا کہ وصی سے مشتری بعد استحقاق کے اسوجہ سے ثمن واپس لیگا کہ وصی ہی اس بیع کا ذمہ دار ہے کہ اسی پر بیع کا عہدہ ہے۔ بخلاف القاضی او امینہ اذا تولی البیع حیث لا عہدۃ علیہما لان فی الزامہا القاضی تعطیل القضاء اذ یتحامی عن تقلد ہذہ الامانۃ حذرا عن لزوم الغرامۃ فتتعطل مصلحۃ العامۃ وامینہ سفیر عنہ کالرسول۔ برخلاف قاضی یا اسکے امین کے کہ جب امین سے کوئی بذات خود بیع کا متولی ہو تو اسپر عہدہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ قاضی پر اس بیع کا عہدہ لازم کرنے مین منصب قضاء کا معطل کرنا لازم آویگا کیونکہ (قاضی کو میت مدیون کے ترکہ فروخت کرنے کی ضرورت ہے خصوص جبکہ اسکا وصی نہو اور مانند اسکے مسائل ہین جو کتاب القضاء مین گذرے ہیں) ایسے تاوان کے خوف سے امانت قضاء برداشت کرنے سے ہر شخص پرہیز کریگا تو مصلحت عامہ معطل ہو جائیگی (حالانکہ یہ شرعاً باطل ہے تو معلوم ہوگیا کہ شرع نے قاضی پر تاوان وعہدہ واجب نہیں کیا ہے) رہا امین قاضی تو وہ قاضی کی جانب سے محض سفیر ہے جیسے ایلچی ہوتا ہے ف۔ یعنی امین قاضی نے صرف قاضی کے الفاظ بیع کو ادا کر دیا جیسے وکیل نکاح ہوتا ہے پس وہ ذمہ دار نہین ہے۔ ولا کذلک الوصی لانہ بمنزلۃ الوکیل وقد مر فی کتاب القضاء۔ اور وصی کا یہ حال نہین ہے (لہذا وہ ذمہ دار ہوتا ہے) اسواسطے کہ وہ بمنزلہ وکیل البیع کے ہے اور کتاب القضاء مین یہ بیان ہو چکا ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ وصی اپنا تاوان پورے ترکہ سے اسوقت واپس لے کہ ترکہ موجود کافی ہو۔ فان کانت الترکۃ قد ہلکت او لم یکن بہا وفاء لم یرجع بشئ کما اذا کان علی المیت دین آخر۔ اور اگر ترکہ تلف ہو چکا ہو یا ترکہ موجودہ مین تاوان وصی ادا کرنے کی گنجایش نہو مثلاً میت پر دوسرا قرضہ محیط ترکہ موجود ہو تو وصی کچھ واپس نہیں پاویگا ف۔ یعنی وارثون سے یا مساکین جنکو ثمن صدقہ کر چکا ہو انسے کچھ واپس نہین لے سکتا ہے اور یہی روایت جامع صغیر ہے۔ اور ذخیرہ مین منتقی سے نقل کیا کہ وہ مساکین سے واپس لے سکتا ہے جبکہ ثمن انکو صدقہ دے چکا ہو کیونکہ بیع سے انھین نے نفع پایا تو وہی تاوان دین لیکن اصح روایت جامع صغیر ہے اسواسطے کہ نفع کا اعتبار اسوقت ہو کہ بیع کا حکم دہندہ نہو اور یہان میت نے حکم دیا اور بیع سے اسی نے ثواب عظیم بوجہ صدقہ کے حاصل کیا تو میت ہی تاوان اٹھاوے لیکن جب ترکہ ہی نہین تو وصی کو کچھ نہین مل سکتا ہے م ع۔ قال وان قسم الوصی المیراث فاصاب صغیرا من الورثۃ عبد فباعہ وقبض الثمن فہلک واستحق العبد رجع فی مال الصغیر لانہ عامل لہ ویرجع الصغیر علی الورثۃ بحصتہ لانتقاض القسمۃ باستحقاق ما اصابہ۔ اور جامع صغیر مین ہے کہ اگر وصی نے میراث کا بٹوارہ کیا پس وارثون مین سے ایک صغیر کو ایک غلام ملا پس وصی نے یہ غلام فروخت کر کے اسکا ثمن وصول کیا پس ثمن تلف ہو گیا اور غلام مبیع بھی مشتری کے پاس سے کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو (مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے اور وصی) تاوان کو صغیر کے مال سے واپس پاویگا اسواسطے کہ وصی نے اسی صغیر کے واسطے بیع کی تھی پھر صغیر مذکور اپنا حصہ دیگر وارثون سے واپس لیگا کیونکہ صغیر نے جو غلام پایا تھا وہ استحقاق مین لیے جانے کی وجہ سے بٹوارہ ٹوٹ گیا ف۔ کیونکہ کتاب القسمۃ کا کلیہ ہے

Marfat.com

کہ بٹوارہ مین اگر کسی کے حصہ مین استحقاق ثابت ہو تو بٹوارہ ٹوٹ جاتا ہی- قال واذا احتال الوصی بمال الیتیم فان کان خیرا للیتیم جاز- جامع صغیر مین ہی کہ اگر وصی نے مال یتیم کا حوالہ کسی شخص پر قبول کیا پس اگر یتیم کے واسطے بہتر ہو تو جائز ہی ف- صورت یہ کہ زید نے اپنی صغیر اولاد وغیرہ کے واسطے کسی کو وصی مقرر کیا اور مر گیا پھر زید کا قرضہ خالد پر دو سو روپیہ ثابت ہوا اسطرح کہ زید کا خالد پر دو سو روپیہ قرضہ تھا جو اسکے یتیم اولاد کی جانب منتقل ہوا پھر خالد نے شعیب پر اس روپیہ کی اترائی کرائی اور وصی نے یہ اترائی قبول کر لی پس خالد محیل ہی اور شعیب محتال علیہ ہے چنانچہ کتاب الحوالہ مین بیان ہوا- پس اگر یہ حوالہ اس صغیر کے حق مین بہتر ہو تو جائز ہی کیونکہ وصی کو یتیم پر ولایت نظری ہی یعنے جسمین بہتری کی نظر ہو وہ جائز ہی- پھر یہان بہتری کیونکر ہوگی- جواب دیا کہ- وہو ان یکون الملاء اذ الولایۃ نظریۃ- بہتری یہ کہ جس پر اترائی کرائی ہی وہ قرضدار سے زیادہ تونگر ہو تو جائز ہی اسواسطے کہ وصی کو ولایت نظری حاصل ہوتی ہی- وان کان الاول املأ لایجوز لان فیہ تضییع مال الیتیم علی بعض الوجوہ- اور اگر شخص اول یعنے قرضدار ہی زیادہ تونگر ہو تو وصی کا حوالہ قبول کرنا جائز نہین ہی اسواسطے کہ اسمین بعض وجوہ سے مال یتیم برباد کرنا لازم آتا ہی ف- اور مکتہ یہ کہ قرضدار تونگر کی نسبت دیر مین وصول ہوگا- حتی کہ اگر وہ بہ نسبت قرضدار کے جلد ادا کرنے والا معروف ہو اور مانند اسکے بہتری نظر آوے تو جواز ہی- قال ولا یجوز بیع الوصی و لا شراؤہ الا بما یتغابن الناس فی مثلہ- جامع صغیر مین ہی کہ وصی کی خرید و فروخت نہین جائز مگر ایسے دام کے عوض جسکے برابر خسارہ لوگ برداشت کرتے ہین ف- یعنی خرید مین اگر دامون کی زیادتی ہو تو صرف اسقدر ہو کہ دو اندازہ کرنے والون کے اندازہ مین داخل ہو مثلاً ایک نے آٹھ روپیہ کو اندازہ کی اور دوسرے نے سوا آٹھ روپیہ کو اندازہ کی حالانکہ وصی نے بھی سوا آٹھ یا کم کو خریدی ہی یا اگر فروخت کی تو بھی یہی کیفیت ہو پس یہ عین حقیقت ہی اور اگر ہر اندازہ سے زائد خرید ہو تو وہ غبن فاحش ہی یا ہر اندازہ سے کم فروخت ہو تو غبن فاحش ہی- پس معلوم ہوا کہ وصی کے خرید یا فروخت بغبن خفیف جائز ہی اور بغبن فاحش نہین جائز ہی- لانہ لا نظر فی الغبن الفاحش بخلاف الیسیر لانہ لا یمکن التحرز عنہ ففی اعتبارہ انسداد بابہ- اسواسطے کہ غبن فاحش مین کوئی بہتری کی نگہداشت نہین ہی (حالانکہ وصی کی ولایت مشروط بنظر بہتری ہی)- برخلاف غبن خفیف کے کیونکہ خفیف غبن سے بچاؤ ممکن نہین ہی تو خفیف غبن بھی اعتبار کرنے مین تصرف وصی کا دروازہ بند ہو جائیگا ف- اور یہ حکم وصی کی صورت مین ہی- والصبی الماذون والعبد الماذون والمکاتب یجوز بیعہم وشراؤہم بالغبن الفاحش عند ابی حنیفۃ رح لانہم یتصرفون بحکم المالکیۃ والاذن فک الحجر بخلاف الوصی لانہ یتصرف بحکم النیابۃ الشرعیۃ نظرا فیتقید بموضع النظر وعندہما لا یملکونہ لان التصرف بالفاحش منہ تبرع لا ضرورۃ فیہ وہم لیسوا من اہلہ- اور طفل ماذون التجارۃ و غلام ماذون و مکاتب کی خرید فروخت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ جائز ہی اسواسطے کہ یہ لوگ مالکانہ تصرف کرتے ہین (تو جیسے جسطرح تصرف کرین کوئی قید نہین ہی) اور اجازت دینا ممانعت دور کرنے کا نام ہی برخلاف وصی کے کہ وہ بہتری کی نظر کے ساتھ بولایت شرعیہ تصرف کرتا ہی تو اسکے تصرف مین بھلائی کی نظر کی قید معتبر ہی ف- یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول مذکور ہوا اور صاحبین کے نزدیک ان لوگون کو بھی غبن فاحش کے ساتھ تصرف کا اختیار نہین ہی کیونکہ انمین سے ہر ایک کی طرف سے غبن فاحش بطور تبرع ہی اور اسمین لاچاری و ضرورت بھی نہین ہی اور یہ لوگ تبرع کی لیاقت والون مین نہین ہین ف- پس اگر طفل ماذون یا غلام ماذون یا مکاتب نے غلام فاحش سے خرید یا فروخت کی تو صاحبین کے نزدیک

باطل ہی- واذا کتب کتاب الشراء علی وصی کتب کتاب الوصیۃ علی حدۃ وکتاب الشراء علی حدۃ
لان ذلک احوط- اور اگر وصی پر خرید کا بیعنامہ لکھا گیا تو وصیت نامہ علیحدہ لکھے اور بیعنامہ علیحدہ لکھے اسواسطے
کہ اسمین زیادہ احتیاط ہی ف- کیونکہ لامحالہ گواہی کی ضرورت ہوگی- ولو کتب جملۃ عسی ان یکتب الشاہد
شہادتہ فی آخرہ من غیر تفصیل فیصیر ذلک حملالہ علی الکذب- اور اگر وصیت و خرید کی تحریر ایک ہی
مین لکھی گئی تو شاید کہ آخر مین گواہ اپنی گواہی بغیر تفصیل کے لکھے تو یہ امر اسکو دروغ پر باعث ہو جائیگا ف- کہ
آخر مین دونون باتون پر اسکی گواہی دیکھی جائیگی- ثم قیل یکتب اشتری من فلان بن فلان ولا یکتب
من فلان وصی فلان لما بینا- پھر کہا گیا کہ عنوان اسطرح لکھے کہ فلان بن فلان سے خریدا اور یون نہ لکھے کہ فلان
سے جو فلان کا وصی ہی خریدا بوجہ مذکورہ بالا ف- کہ یہ امر متضمن ہوگا کہ گواہ اس امر کا گواہ ہی کہ یہ شخص وصی بھی
ہی جبکہ گواہ نے آخر مین تفصیل نہ کی کہ مین صرف تحریر پر گواہ ہون لہذا صرف فلان بن فلان سے خرید لکھے- وقیل
لا باس بذلک لان الوصایۃ تعلم ظاہرا- اور بعض نے کہا کہ وصی فلان لکھنے مین مضائقہ نہین اسواسطے
کہ وصایت ایسی چیز ہی جو ظاہر مین معلوم ہوتی ہی ف- تو گواہ کے دروغ کی دلیل نہوگا جبکہ اسکی نسبت گمان ہی
کہ اسنے امر ظاہر معروف کے موافق گواہی لکھی- قال وبیع الوصی علی الکبیر الغائب جائز فی کل شیء الا فی
العقار لان الاب یلی ماسواہ ولا یلیہ فکذا وصیہ فیہ- جامع صغیر مین ہی کہ بالغ وارث غائب پر وصی کی
بیع ہر چیز مین جائز ہوگی سوائے عقار کے اسواسطے کہ باپ کو بھی بالغ فرزند کے مال مین سوائے عقار کے فروخت
کی ولایت ہی اور بیع عقار کی ولایت نہین ہی تو عقار مین باپ کے وصی کا بھی یہی حکم ہی ف- کیونکہ وصی کو صرف
باپ کی ولایت اموالی حاصل ہوئی ہی- خلاصہ یہ کہ اگر وصی نے بحسب مصلحت و ضرورت ترکہ مین سے چیزین فروخت
کین پس اگر سوائے عقار کے دیگر اموال و اسباب فروخت کیے تو وصی کی بیع جیسے صغار ورثہ پر جائز ہی اسی طرح
بالغون پر بھی جب غائب ہون تو جائز ہی سوائے عقار کے- اور یہ جواز بھی استحسان ہی- وکان القیاس ان لا
یملک الوصی غیر العقار ایضا لانہ لا یملکہ الاب علی الکبیر الا انا استحسناہ لما انہ حفظ لتسارع الفساد
الیہ- وحفظ الثمن ایسر وہو یملک الحفظ اما العقار فمحصن بنفسہ- اور قیاس چاہتا تھا کہ سوائے عقار
کے دیگر اموال مین بھی وصی کی بیع جائز نہو کیونکہ باپ کو بالغ پر اسکا اختیار نہین ہی (یعنے بنظر ولایت نہین ہی اگرچہ
بنظر حفاظت باپ کو اختیار ہی) لیکن ہمنے قیاس کو چھوڑ کر استحسان اختیار کیا کیونکہ سوائے عقار کے دیگر اموال فروخت
کرنے مین حفاظت ہی اسلیے کہ ان چیزون مین جلد خرابی دوڑ جاتی ہی اور ثمن کی حفاظت آسان ہی اور وصی کو حفاظت کی
ولایت حاصل ہی- رہا عقار تو بذات خود محفوظ ہی ف- لیکن واضح ہو کہ متاخرین مشائخ کے نزدیک اسوائے عقار
کے دیگر اموال مین وصی کو فروخت کا اختیار منجملہ تین شرطون کے کسی ایک کے پائے جانے کے وقت حاصل ہوتا ہی
ایک یہ کہ خریدار اس مال کی دوچند قیمت دیتا ہو- دوم یہ کہ وارث صغیر کو اس مال کے ثمن کی احتیاج ہو مثلا وہ بغیر
اسکے کھانے کپڑے سے محتاج ہون- سوم یہ کہ میت پر اسقدر قرضہ ہو کہ بدون اسکے ثمن کے ادائی ممکن نہو- صدر الشہید
نے فرمایا کہ اسی پر فتوی دیا جائیگا- ک- قال ولا یتجر فی المال لان المفوض الیہ الحفظ دون التجارۃ
مال ترکہ مین وصی کو تجارت کا اختیار نہین ہی اسواسطے کہ وصی کی سپردگی مین حفاظت ہی نہ تجارت ف- یعنی وصی
اسواسطے مقرر کیا کہ مال کی حفاظت کرے مع تنفیذ امور وصایت کے اور اسکے سپرد تجارت نہین ہی- قال ابوحنیفۃ
ومحمد رح وصی الاخ فی الصغیر والکبیر الغائب بمنزلۃ وصی الاب فی الکبیر الغائب وکذا وصی الام

Marfat.com

ووصی العم - امام ابو یوسف و محمد رح نے کہا (اور یہی قول امام ابو حنیفہ رح ہی - ع ن -) کہ باپ کے وصی کو فرزند بالغ غائب کے مال میں اختیار ہے وہی بھائی کے وصی کو اسکے زندہ صغیر و کبیر غائب کے حق میں اختیار ہو اور یہی حکم ماں کے وصی اور چچا کے وصی کا ہی ف - یعنی اگر ایک شخص مرا اور اسنے اپنے صغیر و کبیر غائب بھائی بہن چھوڑے تو اس وصی کو میت کی موجودہ بھائی بہنوں کی میراث میں وہ اختیار ہی جو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے مال میں اختیار تھا اور یہی ماں و چچا کے وصی کی صورت ہی - چنانچہ فرمایا - وہذا الجواب فی ترکۃ ہولاء - اور یہ حکم بھائی و ماں و چچا کے وصیوں کا ان لوگوں کے ترکہ میں ہی ف - یعنی اگر یہ لوگ اپنا ترکہ چھوڑیں اور وصی مقرر کریں تو انکے ترکہ میں وصی کو وہ اختیار ہی جو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے ترکہ میں اختیار تھا - لان وصیہم قائم مقامہم وہم یملکون مایکون من باب الحفظ فکذا وصیہم - اسواسطے کہ انکا وصی خود انکا قائم مقام ہی اور خود ان لوگوں کو ہر ایسے امر کا اختیار ہی جو حفاظت سے متعلق ہی تو انکے وصی کو بھی یہی اختیار ہی - مسئلہ زید مرا اور اسنے اپنا باپ چھوڑا اور اپنی صغیر اولاد چھوڑی اور وصی بھی مقرر کیا پس آیا صغیر اولاد کے دادا کو تقدیم ہوگی یا باپ کے وصی کو تقدیم ہوگی - اسمیں علماء رح کے درمیان اختلاف ہی - قال والوصی احق بمال الصغیر من الجد - جامع صغیر میں ہی کہ دادا سے باپ کا وصی مال صغیر میں احق ہی ف - یعنی صغیر کے مال میں حفاظت وغیرہ کے تصرفات کا اختیار بہ نسبت دادا کے وصی کو اولے و اقدم ہی - وقال الشافعی رح الجد احق لان الشرع اقامہ مقام الاب حال عدمہ حتی احرز المیراث فیقدم علی وصیہ - اور امام شافعی رح (و مالک و احمد رح - ع) نے کہا کہ دادا مقدم ہی اسواسطے کہ شرع نے باپ کے نہونے کی حالت میں دادا کو باپ کا قائم مقام کیا حتی کہ دادا سب میراث لے لیتا ہی تو وہ باپ کے وصی پر مقدم ہوگا ف - خلاصہ یہ کہ وصی کو ولایت صرف باپ کے قائم مقامی سے ہی اور یہ باپ کے مقرر کرنے سے ہوا وہ بھی صرف مال میں ہی اور نفس میں ندارد ہی حتی کہ وصی کو صغیر دختر کے نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور شرع نے دادا کو باپ کا قائم مقام درصورت باپ کی وفات کے جان و مال دونوں میں قرار دیا حتی کہ اگر کسی نے باپ کے بعد وفات پائی اور دادا زندہ ہی تو دادا بجائے باپ کے میراث کا مستحق ہی حتی کہ بحد عصبہ کے باپ کی طرح کل میراث لے سکتا ہی جبکہ یہی عصبہ ہو - تو دادا بہ نسبت وصی کے مقدم ہی - ولنا ان بالایصاء تنتقل ولایۃ الاب الیہ فکانت ولایتہ قائمۃ معنی فیقدم علیہ کالاب نفسہ وہذا لان اختیار الموصی مع علمہ بقیام الجد یدل علی ان تصرفہ انظر لبنیہ من تصرف ابیہ - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ وصی مقرر کرنے کی وجہ سے باپ کی ولایت بجانب وصی منتقل ہوئی تو باپ کی ولایت از راہ معنی کے قائم ہی (اگرچہ ظاہر میں باپ مرگیا) تو وصی کو دادا پر تقدیم ہوگی جیسے خود باپ کو دادا پر تقدیم تھی ف - خلاصہ یہ کہ ہمنے کہا کہ باپ کے ندارد ہونے کے وقت دادا بالکل مقدم ہی لیکن یہاں باپ کی ولایت ندارد ہونا دو طرح ایک یہ کہ صورت و معنی دونوں طرح ندارد ہو - دوم یہ کہ صورت میں ندارد ہو اور معنی میں موجود ہو جیسے باپ نے بجائے اپنے اپنا وصی مقرر کر دیا تو وصی کی ولایت یعنی باپ کی ولایت موجود ہی اور شرع نے جو دادا کو قائم کیا تو باپ کی ولایت دونوں طرح ندارد ہونے کے وقت ہی اور یہاں جب ایک طرح باپ کی ولایت موجود ہی تو جیسے باپ مقدم تھا اسی طرح وصی مقدم ہی - م ع ن - اور اسمیں بھید یہ ہی کہ دادا موجود ہونے کے باوجود جب موصی نے وصی کو اختیار کیا تو یہ دلیل ہی کہ وصی کا تصرف اسکی اولاد کے حق میں بہ نسبت اسکے باپ کے زیادہ بہتر جانتا ہی ف - گویا اپنے تصرف کو باقی رکھنا چاہتا ہی حالانکہ اسکی ولایت ہوتے ہوئے دادا کی تقدیم نہوگی - فان لم یوص الاب فالجد

Marfat.com

بمنزلة الاب لانه اقرب الناس اليه واشفقهم عليه حتى ملك الانكاح دون الوصي غير انه يقدم عليه وصي الاب في التصرف لما بيناه۔ پھر اگر باپ نے کوئی وصی مقرر نکیا ہو تو صغیر اولاد کے واسطے دادا بمنزلہ باپ کے ہے اسواسطے کہ موصی کی جانب سب سے اقرب یہی اسکا باپ ہے اور یہی سب سے زیادہ شفقت والا ہے حتے کہ دادا کو اسکی صغیر اولاد کے نکاح کر دینے کا اختیار ہے اور وصی کو یہ اختیار نہیں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ تصرف مالی میں دادا پر باپ کے وصی کو تقدیم ہوگی بدلیل مذکورہ بالا ف کہ موصی نے اپنا قائم مقام کر دیا ہے۔

فصل في الشهادة

یہ فصل گواہی کے بیان میں ہے

واذا شهد الوصيان ان الميت اوصى الى فلان معهما فالشهادة باطلة لانهما متهمان فيها لاثباتهما معينا لانفسهما۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر دو وصیون نے گواہی دی کہ میت نے اس شخص ثالث کو ہمارے ساتھ میں وصی مقرر کیا ہے تو یہ گواہی باطل ہے یعنے قبول نہوگی کیونکہ دونون اسمین متہم ہین اسواسطے کہ یہ دونون اپنی گواہی سے اپنے واسطے مددگار ثابت کرتے ہین ف تو اپنے نفع کے واسطے گواہی دیتے ہین اور ایسی گواہی قبول نہین ہوتی ہے خصوص جبکہ فلان مذکور اسکا مدعی نہین ہے۔ الا ان يدعيها فلان المشهود له۔ لیکن اگر فلان مذکور جسکے وصی ہونے کی گواہی دیتے ہین وہ وصی ہونے کا مدعی ہو تو گواہی قبول ہوگی۔ وهذا استحسان وهو في القياس كالاول لما بينا من التهمة۔ اور یہ حکم استحسانی ہے حالانکہ قیاس مین یہ بھی مثل صورت اول کے ہے کیونکہ تہمت مذکورہ بالا موجود ہے ف کہ اسکے وصی ہونے سے انکا معین و مددگار پیدا ہوگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر دو وصیون نے گواہی دی کہ فلان میت نے زید کو بھی ہمارے ساتھ وصی مقرر کیا ہے پس اگر زید مدعی نہو تو گواہی باطل ہے اور اگر مدعی ہو تو بھی قیاساً باطل ہے لیکن استحساناً قبول ہوگی۔ وجه الاستحسان ان للقاضي ولاية نصب الوصي ابتداء او ضم آخر اليهما برضائه بدون شهادتهما فتسقط بشهادتهما مؤنة التعيين عنه اما الوصاية تثبت بنصب القاضي۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو ابتدا مین اختیار تھا کہ وصی مقرر کرے یا دو وصیون موجودہ کے ساتھ مین تیسرا وصی ملا دے جبکہ تیسرا شخص راضی ہو بدون اسکے کہ دونون وصی اسکی گواہی دین پس ان دونون کی گواہی سے تیسرا وصی تلاش و معین کرنے کی مشقت ہی جاتی رہی اور رہا وصی مقرر ہونا تو یہ قاضی ہی کی تقرری سے ثبوت ہوگیا ف خلاصہ یہ کہ استحساناً تیسرا شخص مدعی اسوجہ سے وصی ہوگیا کہ قاضی کا مقرر کرنا اسکے وصی ہو جانے کے واسطے کافی ہے اور انکی گواہی سے صرف قاضی کی رائے قائم ہوئی کہ میت کی طرف سے تیسرا وصی مقرر کرنا چاہیے اور وہ یہی شخص ہے تو تیسرا تلاش کرنے کی محنت کچھ ضرور نہین ہے۔ قال وكذلك الابنان معناه اذا شهدا ان الميت اوصى الى رجل وهو ينكر لم تقبل لانهما يجران الى انفسهما نفعا بنصب حافظ للتركة پھر جامع صغیر مین فرمایا کہ یہی دو بیٹون کا حکم ہے۔ اسکے معنے یہ ہین کہ اگر میت کے دو بیٹون نے ایک شخص پر گواہی دی کہ میت نے اس شخص کو وصی مقرر کیا ہے حالانکہ یہ شخص مدعی نہین بلکہ منکر ہے تو گواہی باطل ہے اسواسطے کہ یہ دونون چاہتے ہین کہ اس گواہی سے اپنے واسطے یہ نفع لیجاوین کہ انکے ترکہ کا ایک محافظ مقرر ہو جاوے ف پس تہمت سے انکی گواہی بھی باطل ہے جیسے دونون وصیون کی گواہی باطل تھی۔ ولو شهد الوصيان لوارث صغير بشيء من مال الميت او غيره فشهادتهما باطلة لانهما يظهران ولاية التصرف لانفسهما في المشهود به۔ اور اگر دو

وصیون نے کسی وارث صغیر کے واسطے کچھ مال کی میت کے مال سے گواہی دی یعنی میت کے مال سے یہ مال یا متعدد مال اس صغیر کی ملک ہے یا کسی دیگر مال سے سوائے مال میت کے یہ گواہی دی تو دونون کی گواہی بوجہ اس تہمت کے باطل ہے کہ یہ دونون چاہتے ہین کہ اس مال مین اپنے تصرف کی ولایت ثابت کرین ف کیونکہ صغیر کے مال مین انھین کو تصرف کی ولایت ہوگی۔ بخلاف کبیر بالغ کے **قال وان شہد الوارث کبیر فی مال المیت لم یجز وان کان فی غیر مال المیت جاز وہذا عند ابی حنیفۃ رح**۔ جامع صغیر مین ہے اور اگر دونون وصیون نے وارث بالغ کے واسطے میت کے مال مین گواہی دی تو نہین جائز ہے اور اگر میت کے مال کے سوائے کسی مال مین گواہی دی تو جائز ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے **وقالا ان شہد الوارث کبیر تجوز فی الوجہین لانہ لا یثبت لہما ولایۃ التصرف فی الترکۃ اذا کانت الورثۃ کبارا فعریت عن التہمۃ**۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر دونون وصیون نے وارث بالغ کے واسطے گواہی دی تو دونون صورتون مین جائز ہے یعنے خواہ میت کے مال مین اس بالغ کے واسطے گواہی دین یا غیر مال میت مین گواہی دین بہرصورت جائز ہے اسواسطے کہ جب ورثہ بالغ ہون تو وصیون کو ترکہ مین تصرف کی ولایت نہین ہوتی ہے (پس اس وارث بالغ کے ہوتے ہوئے تصرف نہین کرسکتے ہین حتی کہ اگر صغیر وارث بھی ہو جسکا بٹوارہ کر لیا تو بھی بالغ کے حصہ مین تصرف نہین کرسکتا) پس گواہی مذکورہ تہمت سے خالی ہو گئی۔ **ولہ انہ ثبت لہما ولایۃ الحفظ وولایۃ بیع المنقول عند غیبۃ الوارث فتحققت التہمۃ**۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ دونون وصیون کے واسطے ایک تو حفاظت ترکہ کی ولایت ہے اور دوم جب وارث بالغ غائب ہو تو مال منقول فروخت کرنے کی ولایت ہے پس تہمت ثابت ہو گئی ف کہ جس مال کی نسبت گواہی دی وہ شاید اسی وجہ سے ہو۔ **بخلاف شہادتہما فی غیر الترکۃ لانقطاع ولایۃ وصی الاب عنہ لان المیت اقامہ مقام نفسہ فی ترکتہ لا فی غیرہا**۔ برخلاف اسکے جب دونون وصیون نے ترکہ کے سوائے کسی مال مین وارث بالغ کے لیے گواہی دی تو تہمت نہین کیونکہ وصی مذکور کی ولایت اس مال سے بالکلیہ منقطع ہے کیونکہ میت نے اپنے ترکہ مین اسکو اپنا قائم مقام کیا ہے نہ غیر مال مین ف پس غیر مال جو کچھ کسی وارث کے پاس ہو اسمین وصی کو کچھ بھی ولایت نہین ہے۔ **قال واذا شہد رجلان لرجلین علی میت بدین الف درہم وشہد الآخران للاولین بمثل ذلک جازت شہادتہما وان کانت شہادۃ کل فریق للآخرین بوصیۃ الف درہم لم یجز وہذا قول ابی حنیفۃ ومحمد رح**۔ اگر زید و بکر نے خالد و عمرو کے واسطے میت پر ہزار درم قرضہ ہونے کی گواہی دی اور خالد و عمرو نے بھی زید و بکر کے واسطے میت پر ہزار درم قرضہ کی گواہی دی تو دونون فریق کی گواہی جائز ہے اور اگر ہر فریق نے دوسرے کے واسطے یہ گواہی دی کہ میت نے انکے واسطے ہزار درم کی وصیت کی ہے تو گواہی جائز نہین ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کا قول ہے۔ **وقال ابو یوسف رح لا تقبل فی الدین ایضا وابو حنیفۃ رح فیما ذکر الخصاف رح مع ابی یوسف رح وعن ابی یوسف رح مثل قول محمد رح**۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ قرضہ کی صورت مین بھی گواہی نہین قبول ہے اور خصاف رح نے جو روایت ذکر کی اسمین ابو حنیفہ رح کا قول ابو یوسف رح کے ساتھ ہے ف یعنی خصاف رح نے ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رح و ابو یوسف رح کے نزدیک وصیت و قرضہ دونون مین فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے غیر مقبول ہے۔م۔ اور امام ابو یوسف رح سے مثل قول محمد رح کے بھی روایت آئی ہے۔ یعنے قرضہ مین فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے مقبول ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ وصیت مین فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے بالاجماع نہین قبول ہے اور قرضہ مین امام محمد رح کے قول مین قبول ہے بروایت واحدہ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح سے دو روایتین ہین ایک مین قبول اور دوم مین نہین قبول ہے

Marfat.com

بالجملہ اختلاف روایت صرف قرضہ میں ہے کہ قبول ہو یا نہیں۔ وجہ القبول ان الدین یجب فی الذمۃ وہی
قابلۃ لحقوق شتی فلا شرکۃ ولہذا لو تبرع اجنبی بقضاء دین احدہما لیس للآخر حق المشارکۃ۔ گواہی
قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ تو مقروض کے ذمہ واجب ہوتا ہے اور ذمہ ایسی چیز ہے کہ وہ متفرق حقوق کو قبول کرتا ہے
تو شرکت نہیں رہی (حتی کہ ہر فریق کی گواہی صرف دوسرے فریق کے واسطے ہوئی کیونکہ دوسرے کے وصول شدہ
مال میں اسکو شرکت کا اختیار نہیں ہے) ولہذا اگر کسی اجنبی نے بطور احسان کے ان دونوں فریق میں سے ایک
میت کی طرف سے قرضہ ادا کیا تو دوسرے فریق کو مقبوضہ میں شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے ف۔ بخلاف
اسکے وصیت میں اگر ہزار درم میت کی تہائی ہو تو دونوں اسمیں شریک ہو جاوینگے۔ وجہ الرد ان الدین
بالموت یتعلق بالترکۃ اذ الذمۃ خربت بالموت ولہذا لو استوفی احدہما حقہ من الترکۃ لشارکہ
الآخر فیہ فکانت الشہادۃ مثبتۃ حق الشرکۃ فتحققت التہمۃ بخلاف حال حیاۃ المدیون لانہ
فی الذمۃ لبقائہا لا فی المال فلا تتحقق الشرکۃ۔ گواہی رد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ موت کی وجہ سے قرضہ کا
تعلق ترکہ سے ہو گیا (ذمہ نہیں رہا) اسواسطے کہ ذمہ تو موت کی وجہ سے منہدم و برباد ہو گیا اور اسی جہت سے اگر ایک
فریق نے ترکہ سے اپنا حق وصول کیا تو دوسرے فریق قرضخواہ کو اسمیں مشارکت کا اختیار ہوتا ہے تو یہ گواہی اس حق
مشارکت کی ثابت کرنے والی ہوئی پس گواہی میں تہمت متحقق ہو گئی ف۔ کہ اپنے نفع کے واسطے گواہی دی ہے
م۔ برخلاف اس حالت کے جب مدیون زندہ ہو اسواسطے کہ اسوقت قرضہ متعلق بذمہ ہے کیونکہ ذمہ باقی ہے تو وہ مال
سے متعلق نہیں ہوا ہے پس شرکت متحقق نہیں ہوگی ف۔ لہذا اگر مدیون کی زندگی میں اسطرح قرضخواہ ہوں کہ ایک فریق
نے دوسرے فریق کی گواہی دی تو قبول ہوتی ہے اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ وجہ یہی قول ہے کہ گواہی مردود ہوگی

قال ولو شہدا انہ اوصی لہذین الرجلین بجاریۃ وشہد المشہود لہما ان المیت اوصی للشاہدین بعبدہ جازت الشہادۃ بالاتفاق لانہ لا شرکۃ فلا تہمۃ۔ جامع میں ہے کہ اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ
میت نے خالد و شعیب کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی ہے اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے واسطے گواہی دی
کہ میت نے ان دونوں کے لیے اپنے غلام کی وصیت کی ہے تو گواہی بالاتفاق جائز ہے اسواسطے کہ شرکت نہیں تو
تہمت بھی ندارد ہے ف۔ یعنی ایک فریق کے واسطے باندی معینہ ہے اور دوسرے کے واسطے غلام معین ہے تو
کسی کو دوسرے کے ساتھ شرکت نہیں ہے برخلاف ہزار درم وغیرہ کے جو مال غیر معین ہوتا ہے کہ اسمیں حق مشارکت
بوجہ عدم تعین کے ثابت ہوتا ہے۔ **ولو شہدا انہ اوصی لہذین الرجلین بثلث مالہ وشہد المشہود لہما انہ اوصی للشاہدین بثلث مالہ فالشہادۃ باطلۃ وکذا اذا شہد الاولان ان المیت اوصی لہذین الرجلین بالعبد وشہد المشہود لہما انہ اوصی للاولین بثلث مالہ فہی باطلۃ لان الشہادۃ فی ہذہ الصورۃ مثبتۃ للشرکۃ**۔ اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت ان دونوں خالد و معمر کے واسطے اپنے تہائی مال
کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو
فریقین کی گواہی باطل ہے اور اسی طرح اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے خالد و معمر کے واسطے اپنے غلام کی وصیت
کی ہے اور خالد و معمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو بھی باطل ہے اسواسطے
کہ اس صورت میں گواہی مثبت شرکت ہے ف۔ کہ تہائی میں دونوں شریک ہوا چاہتے ہیں اور اسی طرح غلام
مذکور بھی تہائی میں داخل ہے یا خود تہائی ہے تو بہر صورت شرکت کی تہمت موجود ہے لہذا گواہی مردود ہے واللہ تعالیٰ اعلم

Marfat.com

کتاب الخنثیٰ

یہ کتاب خنثیٰ کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ اس دیار میں مخنث و خنثیٰ کا لفظ ہیجڑوں پر ایسا شائع ہو گیا کہ عوام کے اذہان اس سے منتقل نہیں ہوتے ہیں یعنے کچھ خبیث لوگ جو اپنے آلہ کو ترکیب سے کاٹ ڈالتے اور مذموم دنیا و آخرت خبیث ہو جاتے ہیں معاذ اللہ من ذلک۔ پس یہ لوگ لفظ خنثیٰ سے مراد نہیں ہیں بلکہ وہ آدمی جسکے پیدائشی آلہ مرد و عورت دونوں ہوں بخلاف خوجہ سرا کے۔ جسکے آلہ مردی نہایت صغیر و حقیر ہوتا ہے تو وہ بھی عورت سے مشتبہ نہیں ہے لہذا شیخ مصنف نے فرمایا

فصل فی بیانہ

فصل اوّل خنثیٰ کی ماہیت و اسکے اقسام کے بیان میں۔

قال واذا کان للمولود فرج وذکر فھو خنثیٰ۔ مختصر میں ہے کہ اگر مولود بچہ کے فرج و ذکر دونوں ہوں تو وہ خنثیٰ ہے **فان کان یبول من الذکر فھو غلام وان کان یبول من الفرج فھو انثیٰ**۔ پس دیکھا جاوے کہ اگر وہ ذکر سے پیشاب کرتا ہے تو لڑکا ہے (اور شگاف فرج بمنزلہ زخم قرار دیا جاوے) اور اگر وہ فرج سے پیشاب کرتا ہو تو لڑکی ہے ف۔ اور ذکر بمنزلہ زائد انگلی کے عیب ہے جیسے بعض عورتوں کی داڑھی ہوتی ہے۔ اور اس تفتیش کی ضرورت بہت سے ابواب فقہ میں ظاہر ہے از انجملہ یہ کہ پردہ و نماز کا ستر اور وہ مردوں کی صف میں ہو یا عورتوں میں۔ و ختنہ۔ و نکاح و اسکو میراث کیونکر دی جاوے وغیر ذلک پس بچپن کی حالت میں اسکی یہی شناخت ہے **لان النبی علیہ السلام سئل عنہ کیف یورث فقال من حیث یبول**۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ خنثیٰ بچہ کو کیونکر ورثہ دیا جاوے تو فرمایا کہ جس راہ سے پیشاب کرے ف۔ یعنی فرج سے تو لڑکی کا حصہ دو ورنہ لڑکا ہے۔ رواہ ابن عدی ومن طریقہ البیہقی من روایۃ ابی یوسف القاضی عن الکلبی الخ الکلبی متہم بکذب ہے اور دوسری اسناد میں سلیمان بن عمرو ہے کہ اسکے متروک و کذاب و وضاع ہونے کی روایات امام احمد و یحییٰ و بخاری و اسحٰق و یزید بن ہارون و قتیبہ وغیرہم سے میزان میں مذکور ہیں۔ اور کلبی کا حال معروف ہے یہ جو علامہ عینی رح وغیرہ نے کہا کہ ابو یوسف رح کے نزدیک ثقہ نہوتا تو اس سے روایت استدلالی نہ کرتے۔ یہ جواب صحیح ہے۔ کیونکہ امام ابو یوسف رح نے نصوص کے معارضہ میں اس سے اجتہاد نہیں کیا بلکہ یہ ایک روایت لی تھی واسکی خواہ ثبوت ہو یا نہو۔ اور سفیان الثوری رح لوگوں کو کلبی سے روایت لینے سے منع کرتے اور خود روایت کرتے پس پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں اسکے صدق کو کذب سے پہچانتا ہوں پس شاید کہ ابو یوسف رح نے بھی اسکے واسطے میزان رکھی ہو لیکن چونکہ تصریح نہیں کی لہذا افروقیاس بیان اصل ہوگا اور یہ روایت اسکے واسطے مؤید ہو جائیگی اگرچہ اسناد ٹھیک نہو۔ **وعن علی رضی اللہ عنہ مثلہ**۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اسکے مثل روایت ہے ف رواہ ابن ابی شیبہ من وجہین وعبدالرزاق۔ اور سعید بن المسیب رحمہ اللہ تعالے سے اسکے مانند ہے اور زائد یہ کہ اگر دونوں راہ سے پیشاب کرتا ہو تو جس راہ سے زائد ہو اسی پر مدار ہوگا۔ رواہ عبدالرزاق۔ ن۔ اور ابن المنذر رحمہ اللہ نے کہا کہ اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے ع۔ پس ثابت ہوا کہ حدیث مذکور آجاوے اجماع حجت ہے۔ ف **لان البول من ای عضو کان فھو دلالۃ علی انہ ھو العضو الاصلی الصحیح والآخر بمنزلۃ العیب**۔ ام

Marfat.com

اس دلیل سے کہ پیشاب جس عضو سے آتا ہو یہ دلالت ہو کہ یہی عضو اصلی صحیح ہو اور دوسرا بنزلہ عیب کے ہو۔ وان
بال منہما فالحکم للاسبق لان ذلک دلالۃ اخری علی انہ ہو العضو الاصلی۔ اور اگر اس بچہ نے دونوں
سوراخ سے پیشاب کیا تو اسبق کا اعتبار ہو یعنے جس سے پہل ہو کیونکہ یہ دوسری دلالت ہو کہ یہی عضو اصلی ہو۔ وان
کانا فی السبق سواء فلا معتبر بالکثرۃ عند ابی حنیفۃ رح وقالا ینسب الی اکثرہما بولا لانہ علامۃ قوۃ ذلک
العضو وکونہ عضوا اصلیا ولان للاکثر حکم الکل فی اصول الشرع فیترجح بالکثرۃ۔ اور اگر پہل میں دونوں
برابر ہوں یعنی دونوں راہ سے برابر نکلنا شروع ہوتا ہو کسی سے پہل نہیں ہوتی ہو لیکن ایک عضو سے زیادہ نکلتا ہو
تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک کثرت و زیادت کا کچھ اعتبار نہیں ہو اور صاحبین رح نے فرمایا کہ دونوں عضو میں سے جس سے
پیشاب زیادہ آتا ہو اُسی کی جانب منسوب کیا جاوے اسواسطے کہ یہ امر اس عضو کے قوی ہونے کی دلیل ہو اور اُس
عضو کے اصلی ہونے کی دلیل ہو اور اسواسطے کہ اصول الشرع میں اکثر کے واسطے کل کا حکم ہوتا ہو پس کثرت کی
جہت سے ترجیح دی جائیگی **ف** اور قول سعید بن المسیب رح بھی اسی کے موافق ہو۔ ولہ ان کثرۃ الخروج
لیس تدل علی القوۃ لانہ قد یکون للاتساع فی احدہما وضیق فی الآخر۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہو کہ
کسی سوراخ سے زیادہ پیشاب نکلنا اسکے قوی ہونے کی دلیل نہیں ہو کیونکہ کثرت کبھی ایک سوراخ کے چوڑے ہونے
اور دوسرے کے تنگ ہونے سے ہوتا ہو **ف** لیکن یہ توجیہ مقتضی تھی کہ اسطرح تفصیل ہو کہ اگر ذکر سے پیشاب
زیادہ آیا تو دلیل ہو کہ وہ لڑکا ہو اسواسطے کہ فرج کا منفذ چوڑا ہوتا ہو پس اگر لڑکی ہوتی تو وہی سے زیادہ پیشاب آتا اور
اگر برعکس ہو تو البتہ دلیل نہیں ہو۔ پس حاصل یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اگر دونوں سے پیشاب برابر نکلنا شروع
ہوتا ہو تو ترجیح نہیں بلکہ خنثیٰ مشکل ہو اگرچہ کم زیادہ نکلے اور صاحبین رح کے نزدیک جس سے زیادہ نکلے اسی کا حکم ہو
وان کان یخرج منہما علی السواء فہو مشکل بالاتفاق لانہ لا مرجح۔ اور اگر دونوں راہ سے پیشاب مساوی
مقدار نکلے تو وہ بالاتفاق خنثیٰ مشکل ہو اسواسطے کہ کوئی ترجیح دینے والا امر موجود نہیں ہو **ف** لیکن یہ ترجیح ہو سکتی
ہو کہ سوراخ فرج وسیع ہونے کے باوجود جب برابر پیشاب آیا تو ذکر کی جانب قوی ہو ورنہ فرج سے زیادہ نکلتا۔
حالانکہ اسوجہ کو اعتبار نہیں کیا گیا تو یہی وجہ ہو کہ تفصیل مذکورہ بالا بھی معتبر نہیں ہوئی۔ فافہم واللہ تعالے اعلم۔
پھر واضح ہو کہ خنثیٰ مشکل کے یہ معنی کہ وہ بدون ترجیح کے دونوں جانب مشتبہ ہو لیکن یہ اشتباہ صرف بالفعل تا زمانہ بلوغ
رہیگا لہذا اگر ایک شخص مرا اور اسنے دو پسر و ایک دختر و ایک خنثیٰ مشکل چھوڑے تو خنثیٰ کے واسطے بالفعل صرف دختر
کا حصہ دیا جاوے۔ قال واذا بلغ الخنثیٰ وخرجت لحیتہ او وصل الی النساء فہو رجل وکذا اذا احتلم کما
یحتلم الرجل او کان لہ ثدی مستو لان ہذہ من علامات الذکران۔ پھر اگر خنثیٰ بلوغ ہوا اور اسکی داڑھی
نکلی یا عورتوں تک پہونچا یعنے عورت سے جماع کرنے لگا یا کر سکتا ہو تو وہ مرد ہو اور اسی طرح اگر اسکو مردوں کی طرح احتلام
ہوا یعنے عورت کے ساتھ وطی کا خواب دیکھکر یا ذکر سے منزل ہو گیا) یا اسکی چھاتیاں برابر رہیں یعنی عورتوں کی طرح
نہیں اُبھریں تو بھی مرد ہو اسواسطے کہ یہ امور مردوں کے علامات سے ہیں۔ ولو ظہر لہ ثدی کثدی المرأۃ او
نزل لہ لبن فی ثدیہ او حاض او حبل او امکن الوصول الیہ من الفرج فہو امرأۃ لان ہذہ من علامات
النساء۔ اور اگر عورتوں کی طرح اسکی چھاتیاں ظاہر ہوئیں یا اسکی چھاتی میں دودھ اترآیا یا حیض آگیا یا حمل رہگیا یا فرج
کی راہ سے اسکے ساتھ جماع کرنا ممکن ہوا تو یہ عورت ہو اسواسطے کہ یہ امور عورتوں کی علامات سے ہیں **ف** یعنی
بعد بلوغ کے مردوں یا عورتوں کے علامات میں سے جو ظاہر ہو اسی پر حکم ہوگا۔ وان لم یظہر احدی ہذہ العلامات فہو

Marfat.com

خنثی مشکل - اور اگر اسمین ان علامات مین کوئی علامت خاص ظاہر نہوئی تو یہ خنثی مشکل ہو ف کہ نہ عورت پہچانا جاتا ہو اور نہ مرد معلوم ہوتا ہو - وکذا اذا تعارضت ہذہ المعالم - اور اسی طرح اگر اسمین یہ علامتین متعارض ہو مین ف تو بھی خنثی مشکل ہو مثلاً اسمین مرد کی علامت ہو اور عورت کی بھی علامت ہو مثلاً وطی کرنا اور اس سے وطی بھی کی جاتی ہو وما نند اسکے تو یہ خنثی مشکل ہو -

فصل فی احکامہ

یہ فصل خنثی کے احکام مین ہو -

ف پس اگر حکم مذکر ہو یا مونث ہو تو یہی حکم ہو صرف خنثی مشکل کا حکم چاہیے - الاصل فی الخنثی المشکل ان یوخذ فیہ بالاحوط والاوثق فی امور الدین وان لا یحکم بثبوت حکم وقع الشک فی ثبوتہ - واضح ہو کہ خنثی مشکل کے بارہ مین اصل یہ ہو کہ امور دین مین اسکے حق مین الاحوط واوثق لیا جاوے اور کسی ایسے حکم ثابت ہونے کا حکم نہ دیا جاوے جسکے ثبوت مین شک واقع ہوا ہو ف مثلاً اسکے لیے مذکر کا حصہ میراث ہوگا پس یہ اصل محفوظ رکھنا چاہیے - قال واذا وقف خلف الامام قام بین صف الرجال والنساء لاحتمال انہ امرأۃ فلا یتخلل الرجال کیلا تفسد صلاتہم ولا النساء لاحتمال انہ رجل فیفسد صلاتہ - مختصر مین ہو کہ جب جماعت نماز مین امام کے پیچھے کھڑا ہو تو مردو عورتون کے درمیان کھڑا ہو کیونکہ شاید وہ عورت ہو تو مردون کے درمیان نچاہیے تاکہ انکی نمازین خراب نکرے اور عورتون کے درمیان بھی کھڑا نہو کیونکہ شاید وہ مرد ہو تو اسکی نماز خراب ہوگی ف اور اصل مذکور مقتضی ہو کہ فساد کا حکم نہین دیا جائیگا - ہان احوط اعادہ ہو اور تفصیل یہ ہو کہ - فان قام فی صف النساء فاحب الی ان یعید صلاتہ لاحتمال انہ رجل - پس اگر وہ عورتون کی صف مین کھڑا ہو گیا تو مجھے زیادہ پسند یہ کہ وہ اپنی نماز اعادہ کرے کیونکہ شاید وہ مرد ہو ف اور ذخیرہ سے مفہوم ہوتا ہو کہ اسوقت کہ وہ بالغ نہو اور اگر بالغ ہو تو اسپر اعادہ واجب ہو - ک - وان قام فی صف الرجال فصلاتہ تامۃ ویعید الذی عن یمینہ وعن یسارہ والذی خلفہ بحذائہ صلاتہم احتیاطاً لاحتمال انہ امرأۃ - اور اگر وہ مردون کی صف مین کھڑا ہوا تو اسکی نماز پوری ہو اور البتہ وہ شخص جو اسکے داہنے ہو اور جو بائین ہو اور پیچھے اسکے محاذی ہو یہ لوگ احتیاطاً اپنی نمازین اعادہ کرین کیونکہ شاید وہ عورت ہو - قال واحب الینا ان یصلی بقناع لانہ یحتمل انہ امرأۃ - اور کہا کہ ہمارے نزدیک زیادہ پسند یہ کہ وہ قناع یعنی اوڑھنی کے ساتھ (جس سے سر گردن وکان سب ڈھک جاوین) نماز پڑھے کیونکہ شاید وہ عورت ہو ف کہا گیا کہ یہ اسوقت تک کہ بلوغ کو نہین پہونچا ورنہ جب سن بلوغ کو پہونچ چکا تو قناع سے نماز پڑھنا واجب ہو - ع - مترجم کہتا ہو کہ لیکن حکماً واجب نہین مگر احتیاطاً واجب ہو کیونکہ مشکوک پر حکم نہین ہوتا ہو کما ہو الاصل - م - ویجلس فی صلاتہ جلوس المرأۃ لانہ ان کان رجلاً فقد ترک سنۃ وہو جائز فی الجملۃ وان کان امرأۃ فقد ارتکب مکروہاً لان الستر علی النساء واجب ما امکن - اور تشہد مین عورتون کی بیٹھک بیٹھے - اسواسطے کہ وہ اگر مرد ہو تو اسنے ایک سنت ترک کی حالانکہ یہ ترک فی الجملہ جائز ہو (یعنی عذر وغیرہ بعض وجہ مین جائز ہو بلکہ بعض مجتہدون کے نزدیک یہ بھی سنت ہو) اور اگر وہ عورت ہو تو اسنے مردانہ بیٹھک مین مکروہ تحریمی کا ارتکاب کیا اسواسطے کہ جہان تک ممکن ہو عورتون پر پردہ پوشی واجب ہو - وان صلی بغیر قناع امرتہ ان یعید لاحتمال انہ امرأۃ وہو علی الاستحباب وان لم تعد اجزاہ - اور اگر اسنے بغیر قناع کے نماز پڑھی تو مین اسکو حکم دونگا کہ نماز اعادہ کرے کیونکہ شاید یہ عورت ہو اور یہ حکم اعادہ

Marfat.com

بطریق استحباب واقع ہوا ہی اور اگر اسنے اعادہ نکیا تو اسکو کافی ہوگیا ف — مین کہتا ہون کہ مطابق قول ذخیرہ و غایہ وغیرہ کے اعادہ واجب ہی جبکہ بالغ ہو لیکن عدم اعادہ مین انکے نزدیک بھی حکم یہی کہ کفایت ہوگئی لیکن احتیاطی فروگذاشت کا گنہگار ہوا اور اگر احتیاطاً اعادہ واجب نہو جیسے ظاہر کلام کتاب ہی تو گناہ بھی نہوگا اور یہ اوفق ہی م مسئلہ اس خنثیٰ مشکل کا ختنہ کیونکر کیا جاوے ۔ جواب ۔ ویبتاع لہ امۃ تختنہ ان کان لہ مال لانہ یباح لمملوکتہ النظر الیہ رجلا کان او امرأۃ ویکرہ ان یختنہ رجل لانہ عساہ انثی او تختنہ امرأۃ لانہ لعلہ رجل فکان الاحتیاط فیما قلنا ۔ اگر اسکے پاس مال ہو تو اسکے لیے ایک باندی خریدی جاوے جو اسکا ختنہ کرے کیونکہ اسکی باندی کو اسکی طرف نظر مباح ہی خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو اور یہ مکروہ ہی کہ مرد اسکو ختنہ کرے کیونکہ شاید یہ عورت ہو یا عورت اسکو ختنہ کرے کیونکہ شاید یہ مرد ہو تو اسی مین احتیاط ہی جو ہمنے بیان کیا ف کہ ایک باندی خریدی جاوے جو اسکا ختنہ کرے ۔ لیکن یہ اسوقت کہ خنثیٰ مذکور کے پاس مال ہو ۔ وان لم یکن لہ مال ابتاع لہ الامام امۃ من بیت المال لانہ اعد لنوائب المسلمین فاذا اختنتہ باعہا ورد ثمنہا فی بیت المال لوقوع الاستغناء عنہا ۔ اور اگر اسکے پاس مال نہو تو امام المسلمین اسکے واسطے بیت المال سے ایک باندی خریدے جو اسکا ختنہ کردے اسواسطے کہ بیت المال تو مسلمانوں کی حاجات ہی کے واسطے مہیا رہتا ہی پھر جب یہ باندی اسکا ختنہ کردے تو امام اسکو فروخت کرکے اسکا ثمن بیت المال مین واپس کرے کیونکہ اب اسکی حاجت نہین رہی ف — یہ اسوقت ہوا کہ مطلق باندی کو اسکی طرف نظر جائز ہوئی کیونکہ اسکی مملوکہ نہین ہی ورنہ امام اسکا ثمن کیونکر لے لیتا اور ہبہ کرکے رجوع کرنا بھی مکروہ ہی فتامل فیہ ۔ واضح ہو کہ خنثیٰ کے واسطے یہ نہین ہوسکتا کہ اسکو عورت بیاہی جاوے کیونکہ مرد معلوم نہین تو نکاح ہی نہوگا ۔ ہان اگر کوئی مرد قبل ختنہ کے بالغ ہوگیا تو اسکی زوجہ اسکا ختنہ کرے جیسے اسکی باندی اسکا ختنہ کرسکتی ہی ۔ م ۔ ویکرہ لہ فی حیاتہ لبس الحلی والحریر وان ینکشف قدام الرجال او قدام النساء وان یخلو بہ غیر محرم من رجل او امرأۃ او یسافر من غیر محرم من الرجال توقیا عن احتمال المحرم ۔ اور خنثیٰ مشکل کو اپنی زندگی مین زیور و حریر پہننا مکروہ ہی (جیسے بعد موت کے اسکو پہنانا عام مردہ کی طرح مکروہ ہی) اور اسکو مردون یا عورتون کے سامنے بدن کھولنا مکروہ ہی ۔ اور اسکو غیر محرم مرد یا عورت کے ساتھ خلوت کرنا مکروہ ہی ۔ اور اسکو غیر محرم مردون کے ساتھ سفر کرنا مکروہ ہی تاکہ حرام سے پرہیز ہو ۔ وان احرم وقد راہق قال ابو یوسف لا علم لی فی لباسہ لانہ ان کان ذکرا یکرہ لہ لبس المخیط وان کان انثی یکرہ لہ ترکہ وقال محمد رح یلبس لباس المرأۃ لان ترک لبس المخیط وہی امرأۃ افحش من لبسہ وہو رجل ولا شیء علیہ لانہ لم یبلغ ۔ اور اگر خنثیٰ مشکل نے احرام باندھا حالانکہ وہ بلوغ کے قریب ہی تو امام ابو یوسف رح نے کہا کہ مجھے اسکے لباس کا علم نہین ہی اسواسطے کہ اگر وہ مذکر لڑکا ہی تو اسکو سلا ہوا پہننا مکروہ ہی اور اگر وہ لڑکی ہی تو اسکو یہ لباس چھوڑنا مکروہ ہی ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ عورت کا لباس پہنے کیونکہ عورت ہونے کی صورت مین اسکو یہ لباس سلا ہوا ترک کرنا بہ نسبت اسکے زیادہ فاحش ہی کہ وہ مرد ہوکر یہ لباس پہنے اور واضح ہو کہ پہننے سے اسپر کچھ جرمانہ نہین واجب ہوگا اسواسطے کہ وہ بالغ نہین ہوا ہی ۔ مسئلہ ۔ من حلف بطلاق ۔ ایک شخص نے طلاق کی قسم کھائی ۔ او عتاق ۔ یا عتاق کی قسم کھائی اسطرح کہ ۔ ان کان اول ولد تلدینہ غلاما اگر اول فرزند جسکو تو جنی وہ لڑکا ہو ف — یعنی زوجہ سے کہا کہ اول فرزند جو تجھے اگر لڑکا ہو تو میرا غلام یا باندی

آزاد ہی یا کہا کہ تو تجھے طلاق ہی۔ فولدت خنثی لم یقع حتی یستبین امر الخنثی لان الحنث لا یثبت بالشک
پھر یہ عورت ایک بچہ جنی جو خنثی مشکل ہی تو ابھی کچھ طلاق یا عتاق واقع نہوگی یہان تک کہ خنثی کا حال ظاہر ہو
اسواسطے کہ قسم مین حانث ہونا شک کے ساتھ نہین ثابت ہوتا ہی ف۔ حتی کہ اگر بعد بلوغ کے بھی حال ظاہر نہو
تو بھی طلاق یا عتاق واقع نہوگا۔ ولو قال کل عبد لی حر وقال کل امۃ لی حرۃ ولہ مملوک خنثی لم یعتق
حتی یستبین امرہ لما قلنا۔ اور اگر اسنے کہا کہ میری ملک ہر غلام آزاد ہی یا کہا کہ میری ملک ہر باندی آزاد ہی اور
حال یہ کہ اسکی ملک مین ایک خنثی ہی تو وہ نہین آزاد ہوگا یہان تک کہ اسکا حال ظاہر ہو ف۔ پس اگر غلام
ظاہر ہوا تو قسم اول مین آزاد ہوگا نہ دوم مین۔ اور اگر باندی ظاہر ہوئی تو قسم دوم مین آزاد ہوگا نہ اول مین۔
وان قال القولین جمیعا۔ اور اگر اسنے دونون قول کہے یعنی میری ملک ہر غلام وہر باندی آزاد ہی حالانکہ
اسکی ملک مین خنثی ہی۔ عتق للتیقن باحد الوصفین لانہ لیس بمہمل۔ تو وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ دونون
وصف مین سے ایک کا یقین ہی اسلیے کہ خنثی ان دونون مین سے ایک سے خالی نہین ہی ف۔ تو وہ بہر حال
ایک قسم مین داخل ہوکر آزاد ہوگیا۔ وان قال الخنثی انا رجل او انا امرأۃ لم یقبل قولہ اذا کان
مشکلا لانہ دعوی یخالف قضیۃ الدلیل وان لم یکن مشکلا ینبغی ان یقبل قولہ لانہ اعلم بحالہ
من غیرہ۔ اور اگر خنثی نے کہا کہ مین مرد ہون یا کہا کہ مین عورت ہون تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ خنثی مشکل ہی تو اسکا
قول قبول نہوگا کیونکہ یہ دعوی خلاف تقتضائے دلیل ہی اور اگر وہ مشکل نہو تو اسکا قول قبول ہونا چاہیے اسواسطے
کہ وہ غیر کی نسبت خود اپنے حال سے زیادہ واقف ہی ف۔ تو غیر کی شناخت اسکے خلاف ہیکے حق مین قبول نہوگی
وان مات قبل ان یستبین امرہ لم یغسلہ رجل ولا امرأۃ لان حل الغسل غیر ثابت بین الرجال
والنساء فیتوقی لاحتمال الحرمۃ وییمم بالصعید لتعذر الغسل۔ اور اگر خنثی اپنا حال ظاہر ہونے کے پہلے
مر گیا تو اسکو مرد یا عورت کوئی غسل نہین دیگا اسواسطے کہ مردوں و عورتون مین باہم ایک دوسرے کو غسل دینے کی حلت
ثابت نہین ہی یعنے حلال نہین کہ مرد عورت مردہ کو یا عورت مرد میت کو غسل دے تو یہان بھی حرمت کے احتمال سے
اسکو کوئی غسل نہ دیگا اور وہ پاک مٹی سے تیمم کرا دیا جاوے کیونکہ غسل دینا متعذر ہی۔ ولا یحضر ان کان مراہقا
غسل رجل او امرأۃ لاحتمال انہ ذکر او انثی۔ اور خنثی اگر بلوغ کے قریب پہونچ گیا ہو تو وہ کسی مرد میت یا عورت
میت کے نہلانے مین حاضر نہو اس احتمال سے کہ شاید وہ مرد ہو یا عورت ہو ف۔ یعنی عورت کے احتمال سے وہ
مرد میت کے غسل مین نہ آوے اور مرد کے احتمال سے عورت میت کے غسل مین حاضر نہو۔ وان سجی قبرہ فہو احب لانہ
ان کان انثی یقیم واجبا وان کان ذکرا فالتسجیۃ لا تضرہ۔ اور اگر خنثی کو دفن کرنے مین اسکے قبر پر تسجیہ کیا جاوے
یعنی پردہ کر لیا جاوے تو زیادہ پسندیدہ ہی کیونکہ اگر وہ عورت ہوا تو ہمنے واجب ادا کیا اور اگر وہ لڑکا ہوا تو پردہ کرنا
اسکو مضر نہین ہی ف۔ اور بنابر قول ذخیرہ در باب پردہ نماز کے یہان بھی چاہیے کہ اگر بعد بلوغ کے مرا ہو تو پردہ
کرنا احتیاطاً واجب ہو م۔ واذا مات فصلی علیہ وعلی رجل وامرأۃ وضع الرجل مما یلی الامام والخنثی خلفہ
والمرأۃ خلف الخنثی فیؤخر عن الرجل لاحتمال انہ امرأۃ ویقدم علی المرأۃ لاحتمال انہ رجل۔ اور اگر خنثی
مشکل نے انتقال کیا اور اسپر اور ایک مرد کے جنازہ پر اور ایک عورت کے جنازہ پر نماز پڑھی گئی یعنے تینون جنازون
کو جمع کرکے سب پر ایکبارگی نماز جنازہ پڑھی گئی تو امام کے متصل مرد کا جنازہ رکھا جاوے اور اسکے بعد خنثی کا جنازہ رکھا
جاوے اور اسکے پیچھے عورت کا جنازہ رکھا جاوے پس خنثی کے جنازہ کو مرد سے اسواسطے پیچھے کیا گیا کہ شاید وہ عورت ہو الخ

اور اسکو عورت سے اسواسطے پہلے کیا گیا کہ شاید وہ مرد ہو۔ ف۔ پھر یہ مستحب ہے اور بنابر قول ذخیرہ در باب
صف نماز کے بیان بھی یہ ترتیب احتیاطاً واجب ہونا چاہیے جبکہ وہ بعد بلوغ کے مرا ہو اور مسئلہ اس بنا پر کہ
بیان بھی ترتیب واجب ہے۔ **ولو دفن مع رجل فی قبر واحد من عذر جعل الخنثی خلف الرجل لاحتمال انہ**
امرأة ويجعل بينهما حاجز من صعيد وان كان مع امرأة قدم الخنثى لاحتمال انه رجل۔ اور اگر خنثی کو
مرد کے ساتھ ایک ہی قبر مین کسی عذر کی وجہ سے دفن کیا جاوے یعنی کسی عذر کی وجہ سے مرد اور خنثی دونون کو
ایک ہی قبر مین دفن کرنا منظور ہے تو خنثی کو مرد کے پیچھے کیا جاوے یعنی مرد کو قبلہ کی طرف مقدم رکھا جاوے اور اسکے
پیچھے خنثی کو رکھا جاوے اور ان دونون کے درمیان مین تودۂ خاک سے آڑ کر دی جاوے کیونکہ شاید خنثی [illegible]
عورت ہو۔ اور اگر خنثی کو ایک عورت کے ساتھ مین کسی عذر سے ایک ہی قبر مین دفن کرنا منظور ہو تو خنثی کو قبر کے قبلہ
کی جانب مقدم کیا جاوے کیونکہ شاید وہ مرد ہو۔ ف۔ اور کتاب الجنائز مین معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے شہدائے احد مین چند کو ایک ہی قبر مین دفن فرمایا ہے اور تمام حدیث مع تقدیم نماز کے وہان مذکور ہے۔
وان کان يجعل على السرير نعش المرأة فهو احب الى لاحتمال انه عورة۔ اور اگر خنثی مشکل کے تخت
جنازہ پر عورتون کے مانند نعش ڈالی جاوے تو یہ مجھے زیادہ پسند ہے کیونکہ شاید وہ عورت ہو۔ ف۔ یعنی جیسے
عورت کے جنازہ پر محرابی طور پر کپڑا ڈالا جاتا ہے اور اسکو عربی مین نعش کہتے ہین وہ خنثی کے جنازہ پر بھی بنانا
بہتر ہے کہ شاید یہ بھی عورت ہو۔ **ویکفن کما تکفن الجاریۃ وهو احب الی یعنی یکفن فی خمسۃ اثواب لانہ**
اذا کان انثی فقد اقیمت سنۃ وان کان ذکرا فقد زادوا علی الثلاث ولا باس بذلک۔ اور
خنثی مشکل کو زنانہ لڑکی کا کفن دیا جاوے اور یہی مجھے زیادہ پسندیدہ معلوم ہوا یعنی مونث لڑکی کی طرح پانچ
کپڑون مین خنثی کو بھی کفن دیا جاوے تو بہتر ہے اسواسطے کہ خنثی اگر عورت ہے تو ایک سنت ادا کی گئی اور اگر وہ لڑکا ہے
تو لوگون نے اسکے کفن مین تین کپڑون سے زیادہ کیا حالانکہ زیادہ کرنے مین کچھ مضائقہ نہین ہے۔ **ولو مات ابوہ وخلف**
ابنا فالمال بينهما عند ابی حنیفۃ رح اثلاثا للابن سهمان وللخنثى سهم وهو انثى عنده فی المیراث الا
ان یتبین غیر ذلک۔ اور اگر خنثی کا باپ مرا اور اسنے سوائے خنثی کے ایک لڑکا بھی چھوڑا تو مال ترکہ امام ابو حنیفہ رح
کے نزدیک ان دونون مین تہائی تقسیم ہوگا از انجملہ پسر مذکور کو دو سہام اور خنثی کو ایک سہم دیا جاوے اور میراث
کے حق مین امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک خنثی مونث یعنی لڑکی ہے مگر اسکے سوائے دوسرا امر ظاہر ہو۔ ف۔ یعنی
دلیل سے ظاہر ہو جاوے کہ وہ لڑکا ہے تو وہ پسر کی میراث پاویگا۔ **وقالا للخنثی نصف میراث ذکر ونصف**
میراث انثی وهو قول الشعبي۔ اور صاحبین رح نے کہا کہ خنثی کے واسطے پسر کی نصف میراث اور دختر کی نصف
میراث ہے اور یہ شعبی رح کا قول ہے۔ ف۔ یعنی عامر بن شراحیل شعبی و علمائے تابعین سے ہین انکا بھی یہی قول ہے
اور اسی کو صاحبین نے لیا ہے اور کفایہ مین کہا کہ عامہ روایات کتب مین امام محمد رح کا قول امام ابو حنیفہ رح کے ساتھ
ہے حالانکہ قول مصنف اس سے مخالف ہے اور شاید یہ معنی ہون کہ صاحبین بقیاس قول شعبی رح اختیار کیا ہے۔ **و**
اختلفوا فی قیاس قولہ۔ اور شعبی رح کے قیاس قول پر انھون نے اختلاف کیا ہے۔ **قال محمد رح المال بینھما**
علی اثنی عشر سهما للابن سبعة وللخنثى خمسة۔ امام محمد رح نے کہا کہ خنثی و پسر کے درمیان اس قیاس پر مال
کے بارہ سہام کیے جاوین از انجملہ پسر کو سات سہام دیے جاوین اور خنثی کو پانچ سہام دیے جاوین۔ **وقال**
ابو یوسف رح المال بینهما علی سبعة للابن اربعة وللخنثى ثلثة لان الابن يستحق كل الميراث عند الانفراد

Marfat.com

والخنثی ثلثہا الاربع - اور ابو یوسف رح نے اس قیاس پر کہا کہ مال کے سات سہام کیے جاوین از انجملہ پسر کو
چار سہام دیے جاوین اور خنثی کو تین سہام دیے جاوین اسواسطے کہ تنہائی کی صورت مین پسر کل میراث کا مستحق تھا
اور خنثی فقط تین چوتھائی کا مستحق تھا ف - کیونکہ اسکو حصۂ دختر کا نصف اور حصۂ پسر کا نصف ملنا چاہیے اور دختر
کا حصہ تنہائی مین نصف مال ہے تو اسکا آدھا ایک چوتھائی مال ہوا اور پسر کا حصہ تنہائی مین کل مال ہے تو اسکا آدھا
نصف مال ہوا پس ملاکر تین چوتھائی ہوا الحاصل ہم دیکھتے ہین کہ اگر تنہا پسر ہو تو کل مال پاوے اور تنہا خنثی ہو تو تین چوتھائی
پاوے - فعند الاجتماع یقسم بینہما علی قدر حقیہما ہذا یضرب بثلثۃ وذلک یضرب باربعۃ فیکون سبعۃ
پس جب لڑکا و خنثی دونون جمع ہوگئے تو دونون مین مال کو دونون کے مقدار حق پر تقسیم کیا جاوے کہ خنثی کو
۳ - کے حساب سے اور پسر کو چار کے حساب سے شریک کیا جاوے تو کل مال کے سات سہام ہوئے ف
جسمین سے خنثی کو ۳ - سہام دیے جاوین پسر کو چار سہام دیے جاوین - اور یہ بھی شعبی رح کے قول پر تخریج کا قیاس
ہے اور امام محمد رح نے شعبی رح کے قول پر دوسرے لحاظ سے قیاس کیا چنانچہ شیخ مصنف رح نے ذکر کیا کہ - ولمحمد ان
الخنثی لو کان ذکرا یکون المال بینہما نصفین وان کان انثی یکون المال بینہما اثلاثا احتجنا الی
حساب لہ نصف وثلث واقل ذلک ستۃ - اور امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ یعنی امام محمد رح نے جو کل بارہ سہام
مین سے پسر کو ۷ - اور خنثی کو ۵ - دلائے تو اسکی دلیل یہ ہے کہ خنثی اگر مذکر ہو تو کل مال ان دونون مین نصفا نصف
ہوا اور اگر خنثی لڑکی ہو تو کل مال ان دونون مین تین تہائی ہو (جیسے شعبی رح کا قول ہے کہ خنثی کو نصف حصہ پسر اور
نصف حصہ دختر دینا چاہیے) پس ہمکو ایسے عدد کی حاجت پڑی جسکا نصف و تہائی مستقیم ہو اور کمتر ایسا عدد چھ ۶ - ہے - ففی
حال المال بینہما یکون نصفین لکل واحد منہما ثلثۃ - وفی حال اثلاثا للخنثی سہمان وللابن اربعۃ - پس خنثی
کو لڑکا فرض کرنے کی حالت مین مال دونون مین نصفا نصف ہوگا کہ دونون مین سے ہر ایک کے واسطے تین سہام ہونگے
اور ایک حال مین کہ جب خنثی کو لڑکی فرض کرین تو مال ان دونون مین تین تہائی ہوگا کہ خنثی کو دو سہام اور پسر کو چار سہام
ملینگے - فسہمان للخنثی ثابتان بیقین ووقع الشک فی السہم الزائد فینصف فیکون لہ سہمان ونصف
پس ثابت ہوا کہ خنثی کے لیے دو سہام تو یقینی ہین اور شک صرف ایک سہم زائد مین ہے (جو لڑکا فرض کرنے مین اسکو
ملتا تھا) تو اسی سہم کو دو حصہ کر دیا جاوے پس خنثی کے واسطے دو سہام و نصف سہم ہوا - فانکسر فاضعف لیزول
الکسر - لیکن کسر واقع ہوگئی تو ہمنے اصل مخرج یعنے چھ کو دوچند کر دیا تاکہ کسر جاتی رہے - فصار الحساب من اثنی
عشر - تو اب بارہ سے حساب ہوگیا ف - اور کسر واقع نہوگی - بیان یہ کہ خنثی کو لڑکا فرض کرنے مین - ۶ - خنثی کے
اور ۶ - پسر کے ہوتے ہین اور خنثی کو لڑکی فرض کرنے مین خنثی کے لیے ۴ - اور پسر کے لیے - ۸ - ہوے پس ۴ - مین
تو شک نہین ہے اور تردد صرف دو زائد مین ہے جو چھ مین ہین تو ان دو کو نصف کر کے چار مین ملا دیا - للخنثی خمسۃ وللابن
سبعۃ - تو خنثی کے واسطے پانچ سہام ہوئے اور پسر کے واسطے سات سہام ہوئے ف - اور مترجم کا نزدیک یہ ہے کہ
حضرت شعبی رح کے قول پر امام ابو یوسف رح کا قیاس اقرب واوجہ ہے - واللہ تعالے اعلم بالصواب - ولابی حنیفۃ رح
ان الحاجۃ ہہنا الی اثبات المال ابتداء والاقل وہو میراث الانثی متیقن بہ وفیما زاد علیہ شک
فاثبتنا المتیقن بہ قصرا علیہ لان المال لا یجب بالشک - اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ یہان ابتداء سے
مال ثابت کرنے کی حاجت ہے اور لڑکی کی میراث جو کمتر ہے یہان یقینی ہے یعنے بالیقین اسکو حصہ دختر سے کم نہین ہو سکتا
اور اس سے زائد مین شک ہے تو ہمنے یقینی حصہ کو اسکے لیے ثابت کر کے اسی پر مقصور کر دیا اسواسطے کہ شک کے ذریعہ

Marfat.com

سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے۔ ف۔ پس مال کے تین حصہ کرکے ایک حصہ یقینی خنثیٰ کے واسطے دیا اور باقی پسر کو دیا۔ لیکن اسپر وارد ہوتا ہے کہ خنثیٰ کے ساتھ میں پسر کو دو سہام ملنا یقینی نہیں ہے کیونکہ نصف سے زائد میں اسکے واسطے شک ہے تو تمنے اسکے واسطے کیون شک کے ساتھ ثابت کیا۔ واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ رح کے صرف اقوال توجسقدر صحیح اسناد سے ہم تک پہنچے وہ امام رح کے اقوال ہیں اور رہے اسکے دلائل اور وجوہ استنباط و اجتہاد تو وہ خود امام رح سے منقول نہیں ہیں الا بہت قلیل۔ پھر صاحبین میں سے زیادہ تر امام محمد رح نے امام رح کے محل استنباط اکثر آثار موطا وغیرہ میں بیان کیے اور باقی مشائخ رحمہم اللہ تعالے نے استنباط کیے ہیں۔ ولہذا امام رح کے دلائل کا انھیں بیانات پر منحصر ہونا ضروری نہیں ہو سکتا پس شاید کہ امام رح کے واسطے دلائل اجتہادی اور بھی ہوں جو معلوم نہیں ہوئے ہیں۔ اور مترجم کے نزدیک اس مقام پر تحریر دلیل یوں اولیٰ ہے کہ خنثیٰ بالیقین مانند پسر کے نہیں اسطرح کہ اسکے ساتھ سوائے ذکر کے دوسری علامت نہو اگرچہ وہ قوت ذکر کی وجہ سے مذکر کے حکم میں ہو جاوے پس اسکا نازل ہونا معلوم ہے اور تردد اس میں ہے کہ شاید وہ مرد کے حکم میں ہو جب یہ بات معلوم ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ خنثیٰ کے ساتھ میں پسر دو سہام کا اور خنثیٰ ایک کا مستحق بظن غالب ہے اور خنثیٰ نصفا نصف کا مستحق بگمان مغلوب و مشکوک ہے اور مال ایسی چیز ہے کہ ظن غالب کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے چنانچہ دو گواہوں کی گواہی یہ خبر احاد اور مظنون سے زیادہ نہیں ہے ثبوت ہو جاتا ہے چنانچہ [illegible] میں یہ مسئلہ مذکور ہو چکا ہے پس ہمنے پسر کے واسطے مال میں دو تہائی کا استحقاق پایا اور خنثیٰ کے واسطے بوجہ شک تہائی سے زائد کا استحقاق نہیں پایا کیونکہ شک سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے۔ **وصار کما اذا کان الشک فی وجوب المال لسبب آخر فانہ یوخذ فیہ بالمتیقن بہ کذا ہذا**۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی دوسرے سبب سے سوا سبب میراث کے) مال واجب ہونے میں شک ہو تو وہاں بھی متیقن کو لیا جاتا ہے (اور مشکوک چھوڑ دیا جاتا ہے) پس اسی طرح سبب میراث میں بھی یہی حکم ہوگا ف۔ کہ مقدار متیقن کو لیا جائیگا اور مشکوک نہیں ثابت ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اسباب دیگر کی مثالیں بہت ہیں از انجملہ دو مثال ذکر کرتا ہوں۔ اول یہ کہ زید نے اقرار کیا کہ مجھ پر بکر کے دراہم ہیں اور بیان سے پہلے بیمار ہو کر مر گیا تو دراہم لفظ جمع ہے پس اگر عربی میں اقرار ہو تو کمتر جمع ۳ ہے کہ اس سے کم میں بس اسی متیقن کا حکم ہوگا اور اردو و فارسی میں کمتر جمع دو عدد متیقن ہے پس اس سے زائد مشکوک ہے تو زائد کا حکم نہیں دیا جائیگا مگر آنکہ بکر گواہ قائم کرے ولیکن اقرار کے سبب سے متیقن سے زائد کا حکم نہوگا۔ مثال دوم یہ کہ دو گواہوں نے بکر کے واسطے زید پر دو ہزار درم کی گواہی میں اتفاق کیا یعنے ایک گواہ نے دو ہزار درم کی اور دوسرے نے دو ہزار پانچ سو درم کی گواہی دی اور زید بھی دو ہزار پانچ سو درم کا مدعی ہے تو جسقدر پر دونوں نے اتفاق کیا یعنی دو ہزار درم کا حکم دیا جائیگا کیونکہ گواہی غلبۃ الظن ہے تو مقدار متفقہ پر حکم ہوگا اور ایک گواہ کا قول مشکوک ہے تو شک سے کچھ نہ ثابت ہوگا اسی طرح یہاں بھی پسر کی میراث قدر دو تہائی میں ظن غالب ہے کیونکہ جب خنثیٰ کا مذکر ہونا مشکوک ہے تو یہ مستلزم ہے کہ اسکا مقدار ظن غالب ہے اور وہ پسر کے واسطے ہے اور خنثیٰ کو صرف تہائی ملیگا کیونکہ زائد مشکوک ہے۔ اور واضح ہو کہ یہ سب اس صورت میں ہے کہ حصص میراث میں خنثیٰ کے واسطے لڑکا فرض کرنے میں زیادہ حصہ نکلتا ہو اور لڑکی فرض کر لینے میں کم ہوتا ہو جیسے مثال مذکورہ میں کہ میت کا لڑکا و خنثیٰ ہے تو یہی حکم ہے جو مذکور ہوا کہ خنثیٰ کو دختری حصہ دیا جائیگا۔ **الا ان یکون نصیبہ الاقل لو قدرناہ ذکرا فحینئذ یعطی نصیب الابن فی تلک الصورۃ لکونہ متیقنا بہ**۔ لیکن اگر یہ صورت ہو کہ اگر ہم خنثیٰ کو لڑکا فرض کریں تو اسکو جسقدر ملتا ہے وہ کمتر حصہ ہو تو ایسی صورت میں خنثیٰ کو پسری حصہ دیدیا جائیگا کیونکہ یہی متیقن ہے ف۔ دیکھو کہ پسر فرض کرنے میں اسکے واسطے دختر کے برابر کمتر حصہ کیونکر ہوگا۔ اسکا بھید یہ ہوتا ہے کہ دختر کا

Marfat.com

کا حصہ قرآن مجید مین مفروض ہی جبکہ اسکے ساتھ مین پسر نہو یعنے وہ عصبہ نہو مثلاً ایک کے واسطے نصف ہی اور دو کے یا زیادہ کے واسطے دو تہائی ہی اور رہا پسر تو وہ ہر حال عصبہ ہی کہ مفروضہ حصہ وارن کو دیکر جو کچھ بچے وہ سب پسر کے واسطے ہی پس ممکن ہی کہ مفروضہ حصہ وارن کو دینے کے بعد حصہ دختر سے برابر یا کم بچے تو ایسی صورت مین ظاہر ہی کہ اس سے کم نہین ہو سکتا تو تیقن کی وجہ سے یہ دیدیا جاوے۔ وہو ان یکون الورثۃ زوجا واما واختا لاب وام ہی خنثیٰ اور اسکی صورت ایک یہ کہ میت عورت نے اپنا شوہر و مان و ایک بہن سگی جو مان و باپ کی طرف سے ہی اور یہی خنثیٰ ہی چھوڑی۔ او امرأۃ واخوین لام واختا لاب وام ہی خنثیٰ۔ یا دوسری صورت یہ کہ میت مرد نے اپنی زوجہ اور مان کی طرف سے دو بھائی اور مان و باپ کی طرف سے ایک بہن جو خنثیٰ ہی چھوڑی ف ان دونون صورتون مین خنثیٰ کو دونون حصص مین سے کمتر ملتا ہی۔ فعندنا فی الاولے للزوج النصف وللام الثلث والباقی للخنثیٰ وفی الثانیۃ للمرأۃ الربع وللاخوین لام الثلث والباقی للخنثیٰ۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اول مسئلہ مین شوہر کو نصف اور مان کو تہائی دیکر باقی خنثیٰ کے واسطے ہی اور دوسرے مسئلہ مین عورت کے واسطے چوتھائی اور دونون مادری بھائیون کے واسطے تہائی ہی اور باقی اس خنثیٰ کے واسطے ہی ف پس یہ کل اسکو دیدیا جاوے لانہ اقل النصیبین فیہما واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اسواسطے کہ دونون مسئلون مین یہی دونون حصہ مین سے کمتر ہی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف حالانکہ اگر اسکو دختر فرض کرین تو اسکے واسطے نصف ہو اور دونون مسئلون مین اسکو نصف سے کم ملا اور یہی پسر کو ملتا کیونکہ وہ عصبہ ہوتا ہی کہ اہل فرائض کے بعد جو بچے وہ پاتا ہی تو اسکو دونون مسئلون مین یہی دیا جائیگا پس خلاصہ حکم یہ نکلا کہ خنثیٰ اگر پسر کے ساتھ ہو تو اسکو دختری حصہ ملیگا اور اگر ایسے وارثون کے ساتھ ہو کہ اسکو دختر فرض کرنے مین زیادہ ملتا ہی اور پسر فرض کرنے مین کم ملتا ہی تو اسکو پسر فرض کرنے کا کمتر حصہ دیدیا جاوے کیونکہ اصل جب یہ قرار پائی کہ مفروض متیقن ہی تو خنثیٰ کو کسی حال مین قوی کے ہٹانے کی قوت نہوگی پس پسر کے ساتھ مین تو اسکا حال بیان ہو چکا اور بیان دیگر اصحاب فرائض کے ساتھ مین ہم دیکھتے ہین کہ انکا مفروضہ قطعی ہی اور خنثیٰ مین تردد ہی اسواسطے کہ دختر ہونا قطعی نہین حالانکہ دختر فرض کرنے مین وہ اصحاب فرائض کے مال مین کمی کرتا ہی تو ہمنے اسکو نازل کردیا اور اس سے مترجم کی تحریر استدلال کی تقریب ہوگئی واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

مسائل شتی۔ مسائل متفرقہ

واضح ہو کہ علمائے مصنفین خصوص فقہاء کی کتابون مین اکثر کتب کے بعد مسائل متفرقہ کا باب علٰحدہ لگایا گیا ہی اور اسمین ایسے مسائل بیان کرتے ہین جو کسی کتاب و باب خاص سے متعلق نہین اگرچہ انکو خصوصیت کسی باب سے زیادہ ہو اور بعض نے کہا بلکہ اپنے موقع سے چھوٹ گئے ہین پس امام مصنف رہ نے یہان جسقدر مسائل بیان فرمائے ہین چاہیے کہ انکے تعلقات کو کتب و ابواب سابقہ مین لحاظ رکھین اور مترجم بھی انشاء اللہ تعالیٰ مفید مسائل کو لاحق کریگا ومن اللہ تعالیٰ التوفیق وہو حسبی ونعم الوکیل۔ قال واذا قری علی الاخرس کتاب وصیتہ فقیل لہ انشہد علیک بمافی ہذا الکتاب فاومی برأسہ ای نعم او کتب۔ مسئلہ۔ اگر کسی گونگے کو اسکی وصیت کی تحریر سنائی گئی پھر کہا گیا کہ جو کچھ اس تحریر مین ہی کیا ہم تجھپر اسکی گواہی دین پس اسنے اپنا سر ہلایا کہ ہان یا اسنے لکھدیا کہ ہان ف تو اسکا حکم کیا ہی۔ جواب جامع صغیر یہ کہ۔ فاذا جاء من ذلک مایعرف انہ اقرار فہو جائز۔ جب گونگے کی طرف سے ایسی بات پائی جاوے جو معروف ہو کہ یہ اقرار ہی تو یہ جائز ہی ف پس حاصل یہ کہ جب گونگے

Marfat.com

کا سمجھ جانا اور جواب ایسے طور پر ہو کہ اسکے روزمرہ کے برتاو سے اسکے اشارات وغیرہ سے یہ امر معروف ہو کہ اُسنے
اقرار کیا تو گواہون کو جائز ہو کہ اسکے اقرار کی گواہی دین اور اس سے گونگے کی وصیت کا طریقہ معلوم ہو گیا اور یہ شرط نکلی
کہ گونگے کا اشارہ معروف و مفہوم ہونا چاہیے اور اُسکا لکھ دینا بھی معتبر ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ مین نے مطبع اردو اخبار مین
گونگا خوشنویس دیکھا جو برابر کتابت کرتا ہو اور تحریری ذریعہ سے جواب و سوال کرتا ہو۔ پس یہ فرضی مسئلہ نہین جیسا
بعضے لوگون نے زعم کیا ہو۔ م۔ بالجملہ گونگے مین اشارہ معروفہ کے اقرار پر مدار حکم جائز ہو بشرطیکہ معاملات مین ہو نہ حدود
مین۔ ولا یجوز ذلک فی الذی یعتقل لسانہ۔ اور جس شخص کی زبان بند ہو گئی اسکے حق مین یہ بات نہین جائز ہو ف یعنی
پہلے وہ باتین کرتا تھا پھر کسی وجہ سے اسکی زبان بند ہو گئی تو اسکے اشارہ پر مدار نہوگا جبکہ امتداد سے اشارہ معروفہ نہو جاوے
اور یہی قول سفیان ثوری و احمد و اوزاعی رح ہو۔ مع۔ وقال الشافعی رح یجوز فی الوجہین لان المجوز انما ہو العجز
وقد شمل الفصلین۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ دونون صورتون مین اشارہ معروفہ پر مدار جائز ہو کیونکہ اسی عاجزی
کی وجہ سے یہ جواز ہوا ہو اور وہ دونون صورتون کو شامل ہو ف کہ جیسے گونگا عاجز ہو اسی طرح جسکی زبان بند ہو گئی ہو وہ
کلام سے عاجز ہو۔ اگر کہا جاوے کہ گونگا اصلی عاجز ہو اور جسکی زبان بند ہوئی وہ عارضی ہو۔ جواب دیا کہ۔ ولا فرق بین الاصلی
والعارضی کالوحشی والمتوحش من الاہلی فی حق الذکاۃ۔ عاجزی اصلی مین اور عاجزی عارضی مین کچھ فرق حکم نہوگا
جیسے ذکاۃ اضطراری کے بارہ مین شکار اصلی وحشی مین اور پالو کے متوحش ہو جانے مین فرق نہین ہوتا ہو ف یعنی قیاس کیا گیا
اضطراری ذکاۃ اسوقت جائز ہوتی ہو کہ اختیاری طور پر حلق پر ذبح کرنے سے عاجزی ہو جیسے وحشی ہرن کو تیر کے ذریعہ سے جہان لگے
ذبح حلال ہونے کا حکم ہو اور ہرن اصلی وحشی مخلوق ہو اسی طرح جو پالو اونٹ مثلاً متوحش ہو جاوے تو اسمین بھی بالاتفاق ذکوۃ
اضطراری جائز ہو حالانکہ توحش عارضی ہو اسی طرح عاجزی کلام خواہ اصلی گنگ ہو یا عارضی زبان بند ہو دونون مین یکسان
حکم ہو کہ انکے اشارہ معروفہ یا کتابت وغیرہ سے جس طرح معروف ہو جاوے جواز کا حکم ہوگا۔ لیکن ہمارے علماء رح نے
دونون مین فرق کیا ہو۔ والفرق لاصحابنا رحمہم اللہ تعالے ان الاشارۃ انما تعتبر اذا صارت
معہودۃ معلومۃ۔ اور ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالے کے واسطے فرق اخرس و معتقل مین یہ وجہ ہو کہ اشارہ وہی
معتبر ہوتا ہو کہ وہ معہودہ معلومہ ہو جاوے ف یعنی ایک مدت دراز تک تجربہ خویش و اقارب و احباب و اغیار
سے معہود ہو جاوے کہ جب یہ گونگا یون حرکت کرتا ہو تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہو۔ وذلک فی الاخرس دون المعتقل
لسانہ۔ اور ایسا تجربہ صرف گونگے مین ہوا ہو نہ اس شخص مین جسکی زبان بند ہو گئی ف کیونکہ وہ بیچارہ ابھی اس
بلا مین مبتلا ہوا ہو۔ حتی لو امتد ذلک وصارت لہ اشارات معلومۃ قالوا ہو بمنزلۃ الاخرس۔ حتی کہ اگر
اسکی زبان بند ہوئے بھی زمانہ دراز ہو گیا اور اسکے اشارات بھی معلوم ہو گئے تو مشائخ نے کہا کہ وہ بھی اخرس کے
مانند ہو گیا ف پس محل اختلاف یہ کہ قریب العہد معتقل ہو تو ہمارے نزدیک اشارہ پر مدار نہوگا اور شافعی رح
کے نزدیک جائز ہو۔ اور ہر جب کہ اصل اسمین یہی کہ اسکا اشارہ معہود مفہوم ہو اور کبھی فی الحال بوجہ قریب المرگ ہونے
کے ضرورت ہوتی ہو لیکن اگر یہ بات عوام کے حوالہ ہو تو وہ افراط و تفریط کرینگے۔ لہٰذا کہا گیا کہ ایک سال تک زبان
بند ہونے کا زمانہ دراز ہو۔ التمرتاشی۔ اور کہا گیا کہ نہین بلکہ موت تک بند رہے اور متاخرین نے کہا کہ اسی پر فتوی ہو
کما فی الکفایہ۔ مترجم کہتا ہو کہ دونون روایتون مین توفیق یہ ہو کہ ایک سال تک زبان بند ہو تو اسکے اشارہ پر حکم ہوگا
لیکن یہ وصیت جبھی جائز رہیگی کہ وہ موت تک زبان بند رہے ورنہ جب بولنے لگا تو اشارہ کا حکم جو بوجہ عاجزی کے تھا
باطل ہو گیا اور اب صریح زبان سے اقرار ضرور ہو۔ وہذا ہو الصحیح واللہ تعالے اعلم۔ م۔ بالجملہ فرق کی ایک وجہ تو یہ ہو کہ

اشارہ جب تک سال کی مدت کثر مین معہود نہو تو مثل اخرس کے ہوگا پس معتقل کا اشارہ اس سے کم مین معتبر ہوا
ولان التفریط جاء من قبلہ حیث اخر الوصیۃ الی ہذا الوقت اما الاخرس فلا تفریط منہ۔ اور اسوجہ سے
بھی فرق کیا گیا کہ معتقل ہی کی جانب سے یہ قصور ہوا کہ اسنے وصیت کو اسوقت تک تاخیر کیا کہ زبان بند ہوگئی (تو
شرع نے بھی اسکا لحاظ نہین رکھا) اور رہا اخرس تو اسکی جانب سے کوئی تقصیر نہین ہی ف۔ پس اسکا اشارہ
معتبر ہوا۔ نتائج الافکار مین اعتراض کیا کہ اس دلیل سے تو نکلا کہ جسکی زبان بند ہوئی اسکی تقصیر کی وجہ سے اسکا اشارہ
کبھی قبول نہوگا حالانکہ اوپر لکھا کہ امتداد مین قبول ہی تو دونون کلامون مین مخالفت ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ اعتراض
ساقط ہی اور جواب یہ کہ جسکی زبان بند ہوئی جب وہ ایک زمانہ دراز تک اسکے بعد زندہ رہا تو اسکی طرف سے کچھ تقصیر
نہین کیونکہ اسقدر دراز زمانہ سے وصیت لازم نہ تھی پس تقصیر اسی حالت مین کہ جب اتنا زمانہ دراز نہونے پاوے کہ جبکہ
پھر امام شافعی رح کے قیاس فرق کرنے کا تیسرا جواب دیا کہ۔ ولان العارضی علی شرف الزوال دون الاصلی
فلا یتقایسان۔ فرق اس دلیل سے کہ عارضی عاجزی زائل ہونے کے کنارے لگی ہوتی ہی نہ اصلی تو دونون کو
باہم قیاس نہین کرسکتے ہین ف۔ یعنی کلام کرنے سے اگر عارضی طور پر عاجز ہوا تو ممکن ہی کہ پھر اصلی حالت پر عود کرے
بخلاف اصلی کے جب پیدائشی گنگ ہو تو امید زوال نہین ہی پس گویا دونون مین ضد ہی کیونکہ ایک مین اصلی گویائی ہی اور
دوم مین اصلی گنگ ہی اور اول مین عارضی زبان بند ہوئی تو جب یہ اصلی نہین تو زوال پذیر ہی۔ اگر کہا جاوے کہ ذکوٰۃ
اضطراری کے لیے اصلی وحشی و عارضی متوحش مین جسکو آبدہ کہتے ہین اسی قیاس سے فرق نہین ہی حالانکہ تم کہتے ہو
کہ اصلی و عارضی مین قیاس جاری نہین ہوتا۔ جواب یہ کہ ہان بے شک عارضی و اصلی مین باہم قیاس کی مجال نہین
ہوسکتی ہی۔ و فی الآبدۃ عرفناہ بالنص۔ اور آبدہ مین ذکوٰۃ اضطراری جائز ہونے کو ہمنے نص سے جانا ہی ف۔
قیاس سے نہین جانا کیونکہ قیاس کو یہان دخل نہین ہی۔ مسئلہ دیگر۔ قال واذا کان الاخرس یکتب کتابا
او یومی ایماء یعرف بہ فانہ یجوز نکاحہ وطلاقہ وعتاقہ وبیعہ وشراءہ ویقتص لہ ومنہ ولا یحد ولا یحد لہ
جامع صغیر مین ہی کہ اخرس اگر کچھ لکھتا ہو یعنی مافی الضمیر ادا کرتا ہو یا ایسا اشارہ کرتا ہو جو اس سے معروف ہی یعنی لوگ اسکے
اس اشارہ کو اس معنی مین پہچانتے ہون تو اسکا نکاح و طلاق و عتاق و خرید و فروخت جائز ہی اور اسکے واسطے قصاص
لیا جائیگا اور اس سے بھی قصاص لیا جائیگا اور حد نہین مارا جائیگا اور نہ اسکے لیے دوسرے کو حد ماری جائیگی ف۔
مراد یہ کہ اگر اسنے بذریعہ تحریر کتابت کے کسی کو قتل عمد کرنے کا اقرار کیا یا اشارہ معروفہ سے ایسا اقرار کیا تو اس سے
قصاص لیا جائیگا اور اسی طرح اسکے دعوی و اثبات سے قاتل سے قصاص لیا جائیگا ولیکن اگر اسنے کسی کو قذف و تہمت
زنا کا اسطرح اقرار کیا یا اثبات کیا یا خود زنا یا سرقہ یا شراب خواری کا اقرار کیا تو حد نہین ماری جائیگی نہ اسکے لیے دوسرے
سے مثلاً حد قذف لیجائیگی کیونکہ یہ صریح اقرار نہین ہی۔ بالجملہ اسکے لکھنے و اشارہ معروفہ پر مدار احکام ہی۔ اما الکتابۃ فلان
ممن نای بمنزلۃ الخطاب ممن دنی۔ نوشتہ مین دلیل یہ کہ کتابت ایسے شخص سے جو دور رہی یعنی غائب ہی بمنزلہ
خطاب قریب کے ہی ف۔ یعنی تحریر کتابت بمنزلہ خطاب کے ہوتی ہی لیکن صریح خطاب نہین ہی پس جن امور مین صریح
خطاب شرط ہی اور وہ حدود مذکورہ ہین انمین کافی نہین ورنہ کافی ہی۔ الا تری ان النبی علیہ السلام ادی واجب
التبلیغ مرۃ بالعبارۃ وتارۃ بالکتابۃ الی الغیب۔ کیا نہین دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رسالت الٰہی
عزوجل پہونچانے کا فرض کبھی تو خطاب عبارت سے ادا کیا اور کبھی غائبون کو بذریعہ تحریر کتابت کے ادا فرمایا ف۔
چنانچہ ہرقل بادشاہ روم کو اور مقوقس شاہ مصر اور کسری فارس وغیرہم کو بذریعہ فرمان کے دعوت اسلام فرمائی لیکن

Marfat.com

آپ کی طرف سے اعتماد تھی کہ اپنی حیات شریف میں خود ہی انکو مرغوب کردیا ورنہ آپ کا فرض رسالت بذریعہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے تمام عالم میں ساری ہوگیا اسی وجہ سے انکی خلافت نبوت کہلائی اور بعد اسکے سلطنت اسلام کا نام ہوا اور جیسے آپ کی رسالت میں خلافت عمدہ ہونا فرض ہے اسی طرح ہر عاقل جانتا ہے کہ اسلام میں اول سلطنت بھی دیگر امتوں سے بہتر ہونا فرض ہے کیونکہ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیگر انبیاء علیہم السلام پر شرف ہے اسی طرح آپ کی امت کو اور آپ کی خلافت کو اور آپکے دین اسلام کی سلطنت کو بھی شرف منصوص ہے اور خلافت معروف ہے اور اول سلطان حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں۔ فافہم۔ م۔ پس معلوم ہوا کہ لکھنا غائب سے بمنزلہ خطاب ہے۔ و المجوز فی حق الغائب العجز۔ اور غائب کے حق میں جو امر کہ کتابت کو جائز کرنے والا ہے وہ یہی عاجزی ہے ف۔ یعنی خطاب کرنے سے وہ عاجز ہے اسی سے اسکی طرف سے کتابت نے خطاب کا کام دیا پس عاجزی خطاب اسکی علت ہے۔ و ہو فی الاخرس اظہر و الزم۔ اور خطاب سے عاجز ہونا اخرس کے حق میں زیادہ ظاہر و لازم ہے ف۔ یعنی خوب ظاہر ہے کہ اخرس اس سے عاجز ہے اگرچہ حاضر ہو اور یہ اسکو لازم ہے کہ کبھی اس سے یہ عاجزی دور نہیں ہوتی بخلاف غائب کے کہ وہ جب حاضر ہوا تو خطاب کر سکتا ہے پس جب اسکے حق میں کتابت جائز تو اخرس کے حق میں بدرجۂ اولیٰ جائز ہے تو یہ قیاس جلی ہے کہ منصوص سے اسمیں علت قوی موجود ہے۔ ثم الکتابۃ علی ثلث مراتب مستبین مرسوم و ہو بمنزلۃ النطق فی الغائب والحاضر علی ما قالوا و مستبین غیر مرسوم کالکتابۃ علی الجدار و اوراق الاشجار و ینوی فیہ لانہ بمنزلۃ صریح الکتابۃ فلا بد من النیۃ و غیر مستبین کالکتابۃ علی الہواء والماء و ہو بمنزلۃ کلام غیر مسموع فلا یثبت بہ الحکم۔ پھر واضح ہو کہ کتابت کے تین مرتبے ہیں (کیونکہ وہ مستبین ہوگی یا نہ ہوگی یعنے ظاہر ہوگی بذریعہ نقوش کے یا نہ ہوگی پھر جو ظاہر ہو وہ بطور رسم معہود ہوگی یا نہ ہوگی) اول وہ کتابت جو مستبین مرسوم ہو یعنی اسکے نقوش بھی ظاہر ہوں اور موافق رسم معہود کے ہو یعنی جیسے روشنائی سے کاغذ پر بعنوان از فلاں بجانب فلاں لکھنا اس زمانہ میں معہود ہے اور ایسی کتابت کا حکم یہ ہے کہ وہ غائب و حاضر کے حق میں بمنزلہ گفتگو کے ہے بنا بر قول مشائخ کے یعنے جبکہ یہ امر ثابت ہو جاوے کہ یہ فلاں غائب نے لکھی یا جو سامنے حاضر ہے اسنے سامنے لکھی اور مقصود بھی معلوم ہے تو یہ بمنزلہ خطاب زبانی و گفتگوے لسانی ہے پس گفتگو سے جو احکام ثبوت ہوتے ہیں وہ اس سے بھی ثابت ہونگے سوائے اسکے کہ صریح و کتابت کا فرق ہے)۔ دوم وہ کتابت کہ مستبین ہو مگر مرسوم نہ ہو یعنی موافق رسم معہود کے از فلاں بجانب فلاں معنون نہ جیسے دیوار پر یا درخت کے پتوں پر لکھے تو ایسی کتابت میں حکم یہ کہ لکھنے والے کی نیت پر مدار ہوتا ہے کیونکہ یہ بمنزلہ صریح کنایہ کے ہے (یعنے جیسے زوجہ کو کہا کہ مجھسے تجھسے کچھ علاقہ نہیں ہے تو نیت پر مدار ہے کہ اگر طلاق کی نیت ہو تو طلاق ہو جائیگی ورنہ نہیں) پس اسمیں نیت ضروری ہے۔ سوم ایسی کتابت جو مستبین نہو یعنی نقوش سے ظاہر ہی نہو جیسے ہوا یا پانی پر لکھا تو یہ بمنزلہ کلام غیر مسموع کے ہے یعنے ایسا کلام جسکو کہنے والے نے خود بھی نہیں سنا پس اس سے کوئی حکم نہیں ثابت ہوگا ف۔ اور اسی سے کہا گیا کہ قرارت نماز کے بارہ میں اختیار یہ کہ خود سنے اور یہی جمہور کا مختار ہے اگرچہ کرخی رح کے نزدیک کم تر اختیار یہ کہ حروف کی تصحیح ہو جاوے اور مترجم نے اپنے مقام پر اسکی تحقیق لکھی ہے اور تنبیہ یہ کہ قرارت میں جبکہ غیر مسموع ہو اور کتابت غیر مستبین میں فرق یہ کہ قرارت در حقیقت ہے اور کتابت در حقیقت نطق نہیں ہے فافہم۔ م۔ یہ سب کتابت کا بیان تھا۔ اما الاشارۃ فجعلت حجۃ فی حق الاخرس فی حق ہذہ الاحکام للحاجۃ الی ذلک لانہا من حقوق العباد

ولا تختص بلفظ دون لفظ وقد یثبت بدون اللفظ - رہا اشارہ معہودہ تو وہ اخرس کے بارہ مین ان احکام
مذکورہ مین اسواسطے حجت قرار دیا گیا کہ اسکی حاجت درپیش ہے (مثلاً نکاح وخرید وفروخت وغیرہ مین ثبوت کے لیے
اخرس کی جانب سے ایجاب قبول کی حاجت ہے) اسواسطے کہ یہ بندون کے حقوق مین سے ہین اور انکو کسی خاص لفظ
سے اختصاص بھی نہین کہ فلان الفاظ سے ہون اور فلان الفاظ سے نہون اور کبھی بدون لفظ کے بھی ثابت ہوجاتے
ہین ف — حتی کہ بیع تعاطی مین لین دین کے فعل سے بیع ہوجاتی ہے تو لفظ کی بھی ضرورت نہین ہے پس جن احکام مین
حقوق العباد ہونے سے ضرورت متعلق ہے تو انمین اشارہ معہود بمنزلہ عبارت کے قرار دیا گیا کیونکہ کسی خاص لفظ کی
خصوصیت نہین ہے بلکہ بعض مین لفظ ہی کی خصوصیت نہین ہے - والقصاص حق العبد ایضا - اور قصاص بھی بندہ کا حق
ف — تو اسمین بھی ضرورت کی وجہ سے اشارہ اخرس کو حجت ٹھہرایا گیا خلاصہ یہ کہ جن احکام مین حقوق العباد ہونے سے ضرورت
متعلق ہے حالانکہ اخرس سے لفظ معروف کی ناامیدی ہے تو ضرورت کی وجہ سے اسکے اشارہ معہودہ کو بجاے لفظ قرار دیا
ولا حاجۃ فی الحدود لانہا حق اللہ تعالے ولانہا تندری بالشبہات - اور حدود مین کوئی حاجت
ثابت نہین ہوتی ہے اسواسطے کہ حدود تو خالص حقوق الٰہی عز وجل ہین جو غنی حمید ہے اور اسواسطے کہ حدود ایسی چیز ہین
کہ وہ شبہات سے ساقط ہوجاتی ہین ف — حالانکہ صریح کلام کی بہ نسبت پھر بھی اسمین شبہہ موجود ہے - اور حد القذف
مین اگرچہ بندہ کا حق متعلق ہے لیکن اگر اخرس کو کسی نے زنا کی تہمت دی تو اخرس کے اشارہ سے اسپر مطالبہ قائم
نہوگا کیونکہ ایسی بداخلاقی پر کسی مسلمان کو حد مارنا فواحش کا شیوع ہے اور مطالبہ صریح متحقق نہین - ولعلہ کان مصدقا
للقاذف فلا یحد للشبہۃ - اور شاید کہ وہ اپنے اشارہ مین قذف کرنے والے کی تصدیق کرنے والا ہو (نہ مطالبہ
کرنے والا) تو شبہہ کی وجہ سے قاذف کو حد نہین ماری جائیگی - ولا یحد ایضا بالاشارۃ فی القذف
لانعدام القذف صریحا وہو الشرط - اور اخرس کو بھی اشارہ سے قذف کرنے کی وجہ سے حد نہین ماری جاتی
کیونکہ صریحاً قذف کرنا معدوم ہے حالانکہ شرط حد یہی کہ اسنے صریح قذف کیا ہو ف — یعنی قاذف کو حد قذف اسوقت
ماری جاتی ہے جب یہ ثبوت ہو کہ اسنے صریح طور پر زنا کے ساتھ بہتان لگایا حتی کہ اگر نطق کے الفاظ مین یہ معنی مرتب
نہون تو حد نہوگی حالانکہ یہان تو نطق ہی نہین ہے - پھر بیان مذکورہ سے ظاہر ہوا کہ جب قصاص لیا جاوے اور حد
نہین تو حدود اور قصاص مین فرق ہے - وللفرق بین الحدود والقصاص ان الحد لا یثبت ببیان فیہ
شبہۃ الا تری لو شہدوا بالوطی الحرام او اقر بالوطی الحرام لا یجب الحد - اور فرق درمیان حدود اور
قصاص کے یہ ہے کہ حد ایسے بیان سے نہین ثابت ہوتی جسمین شبہہ ہو (تو اشارہ وکتابت سے کیونکر ثابت ہوگی)
کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر زنا کے گواہون نے کسی پر وطی حرام کی گواہی دی یا اسنے خود وطی حرام کا اقرار کیا تو حد واجب
نہوگی ف — کیونکہ شبہہ ہے کہ اسنے آنکھون سے گھورا اور بوسہ لیا و چھوا ہو کہ یہ بھی بنظر معصیت آنکھ و ہاتھ وغیرہ کی
وطی سے حرام ہے اور اگر اجنبیہ کو پیرون سے روندا تو وطی حرام ہے کیونکہ لغت مین وطی یعنی روندنے و چڑھ کر چلنے
سے ثبوت ہوجاتی ہے اسی وجہ سے بستر پر چلنے سے وطی الفراش کا اطلاق ہوتا ہے اور کتاب الحدود مین تو تشریح
گذر چکی - پس حدود کی تو یہ کیفیت ہے پھر بدون بیان کے خالی اشارہ سے کیونکر ثبوت ہونگی - اور قصاص کا یہ حال
نہین ہے - ولو شہدوا بالقتل المطلق او اقر بمطلق القتل یجب القصاص وان لم یوجد لفظ التعمد - اور
اگر گواہون نے قتل مطلق کی گواہی دی (یعنے عمداً قتل نہین کہا) یا خود قاتل نے مطلق قتل کا اقرار کیا تو قصاص
واجب ہوجائیگا اگرچہ صریحاً لفظ تعمد نہین پایا گیا ف — حالانکہ قصاص کا واجب ہونا تو عمداً قتل کرنے مین ہوتا ہے

Marfat.com

تو شبہہ بیان معتبر ہوا۔ وہذا لان القصاص فیہ معنی العوضیۃ لانہ شرع جابرا فجاز ان یثبت مع الشبہۃ کسائر المعاوضات التی ہی حق العبد اما الحدود الخالصۃ للہ تعالی شرعت زواجر ولیس فیہا معنی العوضیۃ فلا تثبت مع الشبہۃ لعدم الحاجۃ۔ اور وجہ یہ ہے کہ قصاص میں عوض ہونے کے معنی ہیں اسواسطے کہ قصاص تو مقتول کے جبر نقصان کے لیے مشروع ہوا ہے تو شبہہ کے باوجود اسکا ثابت ہونا ممکن ہوا جیسے دیگر معاوضات جنمیں بندہ کا حق ہوتا ہے شبہہ کے ساتھ بھی ثابت ہوتے ہیں یعنی مثلاً بندہ نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا حالانکہ بدون قطعی خبر متواتر کے صرف دو گواہوں کی مظنون گواہی پر حکم دیا جاتا ہے اسی طرح قصاص میں ہوگا کہ باوجود شبہہ اخرس کے ثبوت ہو جائیگا۔ رہے وہ حدود جو خالص اللہ تعالی کے واسطے ہیں تو یہ زجر کے واسطے مشروع ہیں کہ یہ حدود زواجر ہیں اور انمیں عوض کے معنی نہیں ہیں تو بوجہ عدم ضرورت کے شبہہ کے ساتھ انکا ثبوت نہیں ہوگا ف۔ تو اخرس کے اشارہ میں شبہہ کی وجہ سے حدود نہیں ثابت ہونگے لیکن یہاں دغدغہ موجود ہے کہ حد قذف میں بھی بندہ کا حق غالب ہے اور نیز قصاص میں بھی تلف نفس کا امر اہم ہے حالانکہ بعض مواضع میں تصریح گزری کہ شبہہ سے قصاص ساقط ہوتا ہے اور یہاں باوجود شبہہ کے اثبات کیا گیا۔ اور غایت جواب یہ ہو سکتا ہے کہ قصاص میں عوض کے معنی ظاہر ہیں پس جہاں شبہہ ہو اور تصریح ممکن ہو وہاں شبہہ مسقط ہوگا بخلاف اخرس کے کہ بیان کلام سے تصریح ممکن نہیں ہے اور قتل کا ارتکاب امر شدید ہے پس عوض کی رعایت سے شبہہ کالعدم سمجھا گیا۔ وذکر فی کتاب الاقرار ان الکتاب من الغائب لیس بحجۃ فی قصاص یجب علیہ۔ اور مبسوط کی کتاب الاقرار میں بیان فرمایا کہ غائب کی طرف سے تحریر کتابت ایسے قصاص کے بارہ میں جو اسپر واجب آوے کچھ حجت نہیں ہے ف۔ یعنی اگر غائب نے خط لکھا اور اسمیں اپنے اوپر قصاص کا اقرار کیا تو یہ تحریر اسپر وجوب قصاص میں حجت نہوگی اور یہ امر ظاہر ہے کہ اخرس کا اشارہ بنسبت کتابت کے ضعیف یا مساوی ہے۔ ویحتمل ان یکون الجواب ہہنا کذلک۔ اور محتمل ہے کہ جواب یہاں بھی اسی کے مثل ہو ف۔ کہ اخرس کی تحریر اسپر قصاص واجب ہونے میں حجت نہیں ہے۔ فیکون فیہما روایتان۔ اخرس کے بارہ میں اور سوائے اخرس کے غیر کے بارہ میں دو روایتیں ہو جاوینگی ف۔ یعنی کتاب الاقرار کے موافق غائب کی تحریر سے قصاص نہوگا اور بیان اخرس کی روایت پر قیاس کرکے قصاص ہوگا اور اسی طرح اخرس کے حق میں تحریر سے قصاص ہوگا اور غائب پر قیاس کرکے نہیں ہوگا۔ ویحتمل ان یکون مفارقا لذلک۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اخرس کو غائب سے مفارقت ہو ف۔ یعنی غائب کے حق میں تحریری کتابت سے قصاص نہیں ہے اور اخرس میں غائب سے فرق ہے تو اخرس کے حق میں کتابت سے قصاص واجب ہے۔ لانہ یمکن الوصول الی نطق الغائب فی الجملۃ لقیام اہلیۃ النطق ولا کذلک الاخرس لتعذر الوصول الی النطق للآفۃ المانعۃ۔ اور فرق کی دلیل یہ ہے کہ غائب سے فی الجملہ نطق حاصل ہونا ممکن ہے (بایں طور کہ وہ حاضر ہو تو صریح اقرار دریافت ہو جاوے) کیونکہ اسمیں گویائی کی لیاقت قائم ہے (تو اسمیں کتابت سے قصاص نہیں ہوا) اور اخرس میں یہ امید نہیں ہے کیونکہ اسمیں جو آفت گویائی سے مانع ہے اسکی وجہ سے اسکے صریح نطق کا حاصل ہونا غیر ممکن ہے ف۔ تو اخرس سے کتابت معتبر ہو کر قصاص پایا گیا کیونکہ جبر نقصان کی ضرورت حق العبد کے لئے قائم ہے۔ ودلت المسألۃ علی ان الاشارۃ معتبرۃ وان کان قادرا علی الکتابۃ۔ اور واضح ہو کہ اخرس کا مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ اشارۂ اخرس مطلقاً معتبر ہے اگرچہ اخرس کو کتابت کی قدرت حاصل ہو۔ بخلاف ما توہمہ بعض

اصحابنا انہ لاتعتبر الاشارۃ مع القدرۃ علی الکتابۃ لانہ حجۃ ضروریۃ ولاضرورۃ- برخلاف اسکے ہمارے
بعض مشائخ نے توہم کیا کہ کتابت پر قدرت ہونے کے ساتھ مین اشارہ کچھ معتبر نہین ہی اسواسطے کہ اشارہ حجت ضروریہ
ہی اور بیان کچھ ضرورت نہین ف کیونکہ کتابت کے ذریعہ سے کام نکل جاتا ہی تو اشارہ بغیر ضرورت کے کارآمد
نہوگا- اور ہم کہتے ہین کہ یہ توہم غلط ہی کیونکہ امام محمد رح نے جیطرح اخرس کا مسئلہ بیان کیا یہ دلالت کرتا ہی کہ کتابت
کی قدرت ہونے کی حالت مین بھی اشارہ معتبر ہی- لانہ جمع ہہنا بینہما فقال اشار او کتب- اسواسطے کہ امام
محمد رح نے اشارہ وکتابت کو جمع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ اخرس نے اشارہ کیا یا لکھدیا" ف تو معلوم ہوا کہ دونون کی
قدرت کی حالت مین اسنے جس فعل کو کیا وہ کارآمد حجت ہی- وانما استویا لان کل واحد منہما حجۃ ضروریۃ و
فی الکتابۃ زیادۃ بیان لم یوجد فی الاشارۃ وفی الاشارۃ زیادۃ امر لم یوجد فی الکتابۃ لما انہ اقرب
الی النطق من آثار الاقلام فاستویا- اور واضح ہو کہ کتابت واشارہ کا مساوی متحد ہونا اسوجہ سے ہوا کہ
دونون مین سے ہر ایک خود ضروری حجت ہی (یعنے بضرورت اسکو حجت رکھا جاتا ہی تو نہین یہ دونون یکسان ہوئے)
اور کتابت مین ایک طرح کا ظہور زیادہ ہی جو اشارہ مین نہین پایا جاتا ہی ویسے ہی اشارہ مین ایک امر زائد ہی جو کتابت
مین نہین پایا جاتا ہی کہ اشارہ بہ نسبت نشان قلم کے نطق سے زیادہ قریب ہی تو دونون برابر ہوگئے ف کیونکہ
اگر کتابت مین ظہور زیادہ ہوا تو اشارہ مین اصل نطق سے قرب زیادہ ہوا کیونکہ جس شخص سے تکلم ہوتا اسی سے
اشارہ ہی برخلاف کتابت کے کہ وہ قلم سے نکلا ہی- بالجملہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اخرس نے اگر وصیت وغیرہ پر اشارہ
یا کتابت سے اقرار کیا تو اسکے اقرار سے گواہی جائز ہی اور اخرس کا اشارہ معہودہ مثل کتابت کے سوائے حدود
کے قصاص ونکاح وغیرہ حقوق العباد مین جائز ہوتا ہی اور رہا وہ شخص جسکی زبان بند ہوگئی ہو بدون زمانہ استداد کے
اسکے اشارہ پر گواہی دینا نہین جائز ہی- وکذلک الذی صمت یوما او یومین لعارض- اور اسی طرح جو شخص
کسی امر عارض کی وجہ سے ایک دو روز چپ ہوا تو اسکے اشارہ کے اقرار پر بھی گواہی دینا نہین جائز ہی لما بینا فی
المعتقل لسانہ ان آلۃ النطق قائمۃ- کیونکہ ہمنے زبان بستہ کے حق مین جو دلیل بیان کی بیان بھی جاری ہی
کہ اسکی گویائی کا آلہ درحقیقت قائم ہی ف اور امر عارضی سریع الزوال ہی تو کوئی مایوسی نہین اور نہ ضرورت
موجود ہی جبکہ اسکی گویائی سے اقرار ممکن ہی اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ زبان بستہ دیگر ہی اور جسکی زبان ایک
دو روز بند ہوئی یہ دیگر ہی- وقیل ہذا تفسیر لمعتقل اللسان- اور بعض مشائخ نے کہا کہ زبان بستہ کی یہی تفسیر ہی
ف کہ ایک دو روز اسکی زبان بند ہو لیکن یہ قول وجیہ نہین اسواسطے کہ گیارہ مہینہ تک زبان بند ہو تب بھی
زبان بستہ ہی اور اسوقت البتہ اسکا اشارہ معتبر ہو کہ سال گذر جاوے- (مسئلہ) قال واذا کان الغنم
مذبوحۃ وفیہا میتۃ فان کانت المذبوحۃ اکثر تحری فیہا واکل وان کانت المیتۃ اکثر او کانا نصفین
لم یوکل- جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر بکریان مذبوحہ ہون اور انمین خود مری ہوئی بکریان مردار بھی ہون تو کیا حکم ہی)
پس اگر انمین مذبوحہ بکریان زیادہ ہون (یعنے نصف سے زائد مذبوحہ معلوم ہون) تو انمین تحری کرکے کھایا جاوے
یعنی مذبوحہ کے دریافت پر دل جماوے پس جسپر جمے وہ کھاوے اور اگر مردار بکریان زیادہ ہون یا مذبوحہ و مردار برابر
ہون تو کوئی نہین کھائی جائیگی ف اگر کہا جاوے کہ اضطرار کی حالت مین مردار کھانا جائز ہوتا ہی تو یہ حکم کس حال
مین ہی- جواب دیا کہ- وہذا فی حالۃ الاختیار واما فی حالۃ الضرورۃ یحل لہ التناول فی جمیع ذلک
لان المیتۃ المتیقنۃ تحل لہ فی حالۃ الضرورۃ فالتی یحتمل ان یکون ذکیۃ اولی غیر انہ تحری لانہ طریق

Marfat.com

يوصله الى الذكوة في الجملة فلا يترك من غير ضرورة۔ یہ حکم جو مذکور ہوا حالت اختیاری میں ہے (جب بھوک
سے بیتاب نہو) اور رہی حالت اضطراری تو اس حالت میں اسکو ان سب بکریوں سے کھانا جائز ہے کیونکہ اضطرار کی حالت
میں تو اسکو یقینی مردار حلال ہو جاتی ہے تو جسمیں یہ احتمال ہے کہ شاید مذبوحہ ہو وہ بدرجۂ اولے حلال ہوگی لیکن اتنی بات
ہے کہ حالت اضطرار میں بھی وہ مذبوحہ کے لیے تحری کریگا اسواسطے کہ تحری بھی فی الجملہ ایسا طریقہ ہے جو اسکو مذبوحہ تک
پہونچاوے تو بغیر ضرورت کے تحری کو ترک نہیں کریگا ف۔ حاصل یہ کہ اضطرار کی حالت میں اسکو یقینی حلال
نہیں ملتی ہے لیکن ایسی بکری ملی جو مختلط ہے اور تحری کرنے میں اسکو اضطرار نہیں ہے پس تحری ایسی چیز ہے کہ
اس سے فی الجملہ ٹھیک بات حاصل ہوتی ہے جیسے جہت قبلہ میں ہے کہ کبھی تحری سے واقعی جہت قبلہ مل جاتی ہے
ورنہ اس سے کم نہیں کہ شرع اسکے لیے یہی جہت قبلہ قرار دیتی ہے پس جب تحری سے فی الجملہ مذبوحہ تک وصول
ممکن ہے اور تحری کرنا بھی ممکن ہے تو بے ضرورت کے اس واجب کو ترک نہیں کریگا۔ ہاں اگر تحری کسی پر واقع
نہو تو اضطراری حالت میں جس سے کھاوے جائز ہے کیونکہ اسنے تحری کی اگرچہ وہ کسی پر واقع نہوئی۔ واللہ
تعالے اعلم۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اختیاری حالت میں اور اضطراری حالت میں تحری سے
تناول جائز ہے لیکن فرق یہ کہ اختیاری حالت میں تحری اسوقت کہ مذبوحہ نعشت سے زیادہ ہوں اور اگر ایسا نہو
یا اسکی تحری کسی پر واقع نہو تو تناول نہیں جائز ہے اور اضطراری حالت میں بہر حال تحری کرے اور بہر حال
اسکو قدر ضرورت تناول جائز ہے۔ وقال الشافعي رح لا يجوز الاكل في حالة الاختيار وان كانت
المذبوحة اكثر لان التحري دليل ضروري فلا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة لان الحالة حالة
الاختيار۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ اختیاری حالت میں (بغیر مخمصہ کے) انمیں سے تناول نہیں جائز
ہے اگرچہ مذبوحہ نعشت سے زائد ہوں (اگرچہ تحری کرے) اسواسطے کہ تحری تو ضرورت کے وقت دلیل ہو جاتی ہے
پس بغیر ضرورت کے تحری کی جانب رجوع نہوگا اور یہاں ضرورت ندارد ہے اسواسطے کہ حالت تو اختیاری حالت
ہے ف۔ یعنی اضطرار سے مجبور نہیں ہے بلکہ حاجت نہیں یا دوسری چیز میسر ہے۔ ولنا ان الغلبة تنزل منزلة
الضرورة في افادة الاباحة۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذبوحہ کا غالب ہونا اباحت کا فائدہ دینے میں بمنزلہ
ضرورت کے قرار دیا جاتا ہے ف۔ گویا شرع نے بوجہ غلبہ مذبوحہ کے اس مال کو رائگان کرنا حرام کردیا اور غلبہ
مذبوحہ سے اسکو مال کے حکم میں مباح کیا تو جب اسکو رائگان نہیں کرسکتے ہیں تو ضرور ہوا کہ استعمال کریں تو یہی نکلا کہ
اباحت کو مفید ہونے میں مذبوحہ کی کثرت ہونا بمنزلہ ضرورت ہے یعنے جیسے ضرورت کی حالت میں تناول ضروری ہے اسی طرح
اب بھی تحری سے استعمال لازم ہوا اگرچہ اسمیں غیر ذبیحہ کا خلط ہے پس ایسے خلط سے ترک نہیں ہوتا ہے۔ الا ترى
ان اسواق المسلمين لا تخلو عن المحرم والمسروق والمغصوب ومع ذلك يباح التناول اعتمادا
على الغالب۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مسلمانوں کی بازاریں قلیل محرم و مال مسروقہ و مغصوبہ سے خالی نہیں
ہوتی ہیں اور باوجود اسکے غلبہ پر اعتماد کرکے تناول مباح کیا جاتا ہے۔ وهذا لان القليل لا يمكن الاحتراز عنه
ولا يستطاع الامتناع عنه فيسقط اعتباره دفعا للحرج كقليل النجاسة وقليل الانكشاف۔ اور
یہ حکم اسوجہ سے ہوا کہ قلیل محرم ایسی چیز ہے کہ جس سے احتراز نہیں ممکن ہے اور نہ اس سے باز رہنے کی استطاعت
ہے حالانکہ بندوں کو بقدر وسعت ہی مکلف کیا گیا ہے تو قلیل کا اعتبار ساقط کیا گیا تاکہ حرج دور ہو جیسے قلیل
نجاست عفو ہے اور قلیل بدن عورت کھل جانا عفو ہے ف۔ لیکن یہ سب قلیل ہی میں عفو ہے۔ بخلاف

Marfat.com

ما اذا کانا نصفین او کانت المیتۃ اغلب لانہ لا ضرورۃ فیہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔ برخلاف اسکے اگر مذبوحہ و مردار نصفا نصف معلوم ہوں یا مردار زیادہ ہوں تو قلیل نہیں ہیں اسواسطے بیان تناول میں کچھ ضرورت نہیں ہی تو اباحت نہوئی جبکہ حالت اضطرار نہو واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب ف — تم الکتاب بعون اللہ الملک الوہاب اللہم تقبلہ واجعلہ بفضلک ذخرا لی یا ارحم الراحمین —

(فروع) چوہے کی مینگنی بوجہ ضرورت کے تیل و پانی و گیہوں کو فاسد نہیں کرتی ہی مگر جبکہ تیل وغیرہ سیال چیز میں اسکا مزہ یا رنگ ظاہر ہو تو فاسد کریگی کیونکہ یہ جبھی ہوگا کہ بکثرت ہو اور اس سے احتراز ممکن ہی۔ الخانیہ۔ گیہوں میں پس گئی پس اگر مزہ یا رنگ ظاہر نہو تو آٹا کھایا جاوے۔ القاضیخان۔ (مسئلہ) نوافل میں ہر دوگانہ علیحدہ مع سبحانک اللہم۔ و آخر درود ہی لیکن ظہر کے اول چار رکعات سنت میں اور جمعہ سے اول و بعد چارگانہ میں اول دوگانہ کے التحیات کے بعد درود نہ پڑھے بلکہ اٹھکر بغیر سبحانک اللہم پڑھنے کے دوگانہ پڑھکر آخر میں درود پڑھے اور باقی چار رکعات نوافل میں ہر دوگانہ مع درود اور سبحانک اللہم پڑھنا چاہیے یعنی سبحانک سے شروع کرے اور بیچ کے قعدہ میں التحیات کے ساتھ درود پڑھے پھر تیسری رکعت میں سبحانک پڑھے اور ختم کرے (مسئلہ) جمعہ میں ایک ساعت ہی کہ بندہ حالت نماز یا انتظار نماز میں جو دعا مانگے وہ قبول ہوتی ہی اور یہ حدیث شریف سے ماخوذ ہی۔ پھر تاتارخانہ و اشباہ میں عامہ مشائخ حنفیہ کے نزدیک وہ ساعت بوقت عصر ہی۔ ت۔ مراد یہ کہ عصر سے غروب تک ہی اور مترجم کہتا ہی کہ ایک جماعت کے نزدیک وہ وقت خطبہ جمعہ سے ختم نماز تک ہی اور یہ بھی حدیث میں وارد ہی۔ اور مترجم کے نزدیک اظہر یہ کہ دونوں اوقات میں امید ہی کیونکہ ایک حدیث میں ہی کہ ہر روز ایک ساعت قبولیت ہی پس جمعہ کی خصوصیت جبھی کہ اس دن علاوہ معمولی کے ایک ساعت دیگر ہو تو جمعہ میں دو ساعتیں ہیں اور ممکن ہی کہ ہر روز کسی وقت کی تعیین نہو بلکہ رات دن میں کسی وقت ہو لیکن جمعہ میں وہ انھیں دو وقتوں میں ہو۔ فاحفظہم۔ مسئلہ نماز سے تحلیل میں اگر السلام کہا تو نکل گیا اور علیکم ورحمۃ اللہ کہنے پر توقف نہوگا حتی کہ بعد السلام کہنے کے کسی نے اقتدا کیا تو داخل نہوگا اور یہ نماز میں گزر چکا۔ مسئلہ۔ اگر نجس رسی خشک پر بھیگا کپڑا لٹکایا۔ یا۔ پاؤں دھوکر نجس خشک زمین یا فرش پر چلا یا نجس فرش پر سویا اور پسینا آیا حالانکہ ان سب صورتوں میں نجاست کا اثر ظاہر نہوا تو نجس نہوگا۔ الخانیہ۔ مسئلہ۔ دل میں زکوٰۃ کی نیت سے زکوٰۃ کا مال کسی کو قرض کہکر دیا تو بقول اصح جائز ہی کیونکہ نیت قلبی ہی نہ زبانی۔ مسئلہ۔ بیت المال کے اموال میں سے جس قسم کے مال کا مصرف کوئی شخص ہو حالانکہ اسکو نہیں دیا جاتا پھر اسنے ایسے مال پر قابو پایا تو ازراہ دیانت اسکو لینا جائز ہی۔ ت۔ اور اگر وہ اس مال کا مصرف نہو تو مصرف پر خرچ کرے کیونکہ اگر بیت المال میں داخل کریگا تو حاکم زمانہ اسوقت مصرف شرعی میں خرچ نکرینگے اور اگر کسی کے پاس ودیعت ہو اور مودع بغیر وارث مرگیا تو مستودع بیت المال میں داخل نکرے بلکہ خود محتاج ہو تو اپنے اوپر خرچ کرے ورنہ جو مصرف ہو اسپر صرف کرے اور بیت المال بوجہ مذکورہ داخل نکرے۔ قالہ الامام الحلوائی رح۔ ط۔ مسئلہ۔ رمضان کا ایک روزہ عمداً افطار کیا اور ہنوز کفارہ نہیں دیا تھا کہ دوسرا افطار عمداً کیا تو اسپر ایک ہی کفارہ ہوگا۔ ت۔ اگرچہ دو رمضانوں سے ہوا اور یہی صحیح ہی۔ د۔ مسئلہ۔ قضائے رمضان کی نیت کی اور دن معین نکیا تو صحیح ہی اگرچہ دو رمضانوں سے ہو جیسے قضائے نماز میں بھی یہی حکم ہی اگرچہ اول ظہر یا آخر ظہر وغیرہ کی نیت نہو۔ الکافی۔ لیکن زیلعی نے کہا کہ نمازوں میں اور دو رمضان کے روزوں میں اصح یہ کہ تعیین کرے۔ د۔ لیکن ظہیریہ میں قول اول کی تصحیح ہی۔ ط۔ اور

Marfat.com

بحر الرائق مین کہا کہ تعیین باعتبار واجب نہین بلکہ اسلیے کہ ترتیب کی رعایت واجب ہے۔ د۔ سلطان نے زمین کا خراج اسکے مالک کو معاف کیا تو جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ ت ط۔ اور اگر عشر معاف کیا تو نہین جائز ہے۔ ت مسئلہ۔ سفر حج مین بعضے حاجی مقتول ہوے تو یہ ترک حج کے واسطے عذر ہے۔ مسئلہ۔ عورت نے شوہر کو اپنے گھر مین ناحق اپنے پاس آنے سے روکا تو یہ عورت کی سرکشی ہے اور اگر اسواسطے روکے کہ مجھے اپنے گھر لیجل تو نہیں کیونکہ شوہر پر سکنی واجب ہے۔ مسئلہ۔ عورت نے اپنا مہر اپنے شوہر کو معاف کر کے مری اور اسکی موت کے بعد اسکے وارثون نے مہر کا مطالبہ کیا اور کہا کہ عورت بالغہ مرض الموت مین تجھے عفو کیا ہے (یعنے تہائی سے زائد جائز نہین ہے) اور شوہر نے کہا کہ نہین بلکہ صحت مین عفو کیا تھا تو وارثون کا قول قبول ہوگا۔ یہی معتمد ہے۔ الخانیہ۔ اور کنز مین جزم کیا کہ شوہر کا قول قبول ہے اور اسی کو ابن الہمام رح نے قوی کیا ہے۔ مسئلہ۔ زبردستی شوہر وغیرہ نے مار کے اکراہ سے عورت سے مہر معاف کرایا پس اگر مار کی قدرت ہو تو عفو باطل ہے۔ مسئلہ۔ بکری وغیرہ ایسے مثابہ گاہ، مقعد مینگنی وخصیہ وغدہ و مثانہ و پتہ وخون مسفوح مکروہ تحریمی ہین۔ ت د۔ مسئلہ۔ طفل کو دیکھنے سے گمان ہوتا ہے کہ اسکا ختنہ ہوچکا ہے یعنے حشفہ کھلا ہوا ہے اور کھال کاٹنے مین تکلیف شدید ہو تو چھوڑ دیا جاوے جیسے بوڑھا مسلمان ہوا اور معبرون نے کہا کہ اسکو ختنہ کی برداشت نہین تو چھوڑا جاتا ہے۔ مسئلہ۔ اگر ختنہ کرنا ایک شہر والون نے موقوف کیا تو امام انسے قتال کریگا اگر نہ مانین۔ کیونکہ یہ شعائر اسلام سے ہے کہ بغیر عذر کے ترک نہین ہوسکتا۔ بہر وقت مین اقوال ہین سات برس یا کم یا ۱۲۔ یا بلوغ تک وراشبہ یہ کہ اسکی طاقت معتبر ہے۔ مسئلہ۔ موذی جانور کا مار ڈالنا جائز ہے جیسے کٹھا کتا اور بلی کو ذبح کر دے۔ ٹیری وجون وبچھو کو جلانا مکروہ ہے۔ جس لکڑی مین گھن ہون اسکا جلانا مضائقہ نہین ہے۔ جون وچیلڑ کو پھینک دینا ادب سے خارج ہے۔ یعنی مار ڈالے۔ مسئلہ۔ اپنی زوجہ یا موطوءہ باندی کے لیے زینت کے طور پر خضاب لگایا تو اصح قول مین جائز ہے لیکن سیاہ خضاب مکروہ ہے اور بعض نے کہا کہ مکروہ نہین ہے۔ د۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ والیہ المرجع والمآب۔ واضح ہو کہ اصل کتاب مستطاب ہدایہ مین کتاب الحیل والفرائض نہین ہے اور یہ بھی ضروری چیز ہے لہذا مترجم نے اسکو ملتقط کر کے لاحق کیا۔ والحمد للہ رب العالمین۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الحیل

یہ کتاب حیل شرعیہ کے بیان مین ہے۔

اسمین چند فصول ہین۔

فصل اول

فصل اول۔ جواز حیل کے بیان مین۔ ہمارے علماء رح کے مذہب مین ہر حیلہ جس سے آدمی دوسرے کا حق شانے یا اسمین شبہہ ڈالنے یا امر باطل کو مشتبہ بصدق وصواب کرنے کا وسیلہ کرے تو وہ مکروہ تحریمی ہے اور ہر حیلہ جسکے ذریعے سے آدمی اپنے آپ کو حرام سے چھوڑا دے یا اس وسیلے سے حلال تک پہونچ جاوے تو وہ اچھا ہے۔ اور اس قسم کے حیل جائز ہونے کے لیے اصل شرعی یہ قول الٰہی عز وجل ہے۔ وخذ بیدک ضغثا فاضرب بہ ولا تحنث۔ اور علماے تفسیر نے اسکا واقعہ اسطرح روایت کیا کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے حالت ابتلا اپنی بالکل قسم

زوجہ کو غصہ مین سو چھڑین مارنے کی قسم کھائی تھی اور حق عز وجل عالم الغیب ہے پس قسم مین جھوٹا ہونے کے واسطے حضرت ایوب علیہ السلام کو حکم دیا کہ ایک گٹھا بنا جسمین سو شاخین ہون اور انکو اسطرح ایکبار مارکہ سب اسکے بدن سے لگ جاوین پس قسم مین حانث نہوگا۔ اور عامۂ مشائخ کے نزدیک یہ حکم برابر باقی رہا منسوخ نہین ہوا اور یہی صحیح مذہب ہے۔ الذخیرہ۔ اور کیونکر نسخ مانا جاوے حالانکہ کتاب الحدود کے باب الزنا مین ایک شخص ضعیف الخلقت کو زنا کے سو کوڑے مارنے مین خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کے مانند حکم فرمایا چنانچہ مترجم نے وہان ذکر کیا ہے پس اگر بلا دلیل مدعی نسخ ہو تو یہ حدیث تشریع کافی ہے۔ بالجملہ حیل سے بحسن نیت و صدق طویت یہی مقصود ہو کہ حرام و گناہ سے بچے یا حلال و ثواب کا وسیلہ ہو اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے حتی کہ بدنیتی سے تو فرائض و واجبات سے عذاب ہوتا ہے مثلاً سجدہ نمازی بریا ہو یا سلطان وغیرہ کے واسطے ہو۔ اعاذنا اللہ تعالیٰ ربنا وہو المولیٰ الحق المبین۔

فصل دوم۔ مسائل وضوء و نماز مین۔ ایک خندق کا طول دس ذراع سے زیادہ ہے لیکن اسکا عرض دس سے کم ہے اور اسمین پانی ہے۔ پس بعض مشائخ کے قول پر اس خندق سے وضوء جائز نہین ہے پس ان مشائخ کے قول پر یہان کیا صورت ہے جس سے وضوء جائز ہو جاوے اور آدمی تلاش کی مشقت سے بچ جاوے۔ جواب یہ کہ حیلہ ممکن ہے۔ صورت حیلہ۔ اس خندق سے قریب ایک گڑھا کھودے پھر خندق سے گڑھے تک ایک نالی کاٹ دے جس سے خندق کا پانی گڑھے کی طرف جاری ہو جاوے پس آب جاری کے حکم مین چاہے خندق سے وضوء کرے اور چاہے اس نالی سے وضوء کرے۔ المحیط۔ مترجم کہتا ہے کہ آب جاری کے واسطے مد شرط ہے یا نہین دو قول ہین اور کتاب الطہارات باب المیاہ مین تفصیل موضح ہے۔ اور اس جنس کے حیل دیگر وہان مذکور ہین۔ مسئلہ۔ آدمی نے وضوء کیا اور اسنے تری اپنے ذکر سے بہتے دیکھی اور شیطان اکثر اسکو یہ دکھلایا کرتا ہے تاکہ وسوسہ سے اسکا حضور قلبی پریشان کرے۔ حیلہ۔ پہلے پانی چھڑک لیا کرے تاکہ آیندہ وسوسہ زبدہ پانی کے منقطع ہو۔ لیکن یہ حیلہ جبھی مفید ہوگا کہ پانی چھڑکے تھوڑی دیر ہوئی ہو کہ ابھی تک پانی خشک نہین ہوا۔ اور اگر خشک ہو جانے کے بعد اسنے ذکر سے ایسی تری دیکھی تو اسپر وضوء کا اعادہ لازم ہے کیونکہ چھڑکے پانی پر محمول نہین ہو سکتی ہے۔ المحیط۔ اسمین اشارہ ہے کہ یہ حیلہ اسوقت اولیٰ ہے کہ اکثر ایسا اتفاق ہوتا تھا۔ اور واضح ہو کہ وسوسہ شیطانی دور کرنے مین حضرات سلف رضی اللہ عنہم و خلف رحمہم اللہ تعالیٰ سے آثار تاکیدی وارد ہین اور اغاثۃ اللہفان مین بتوضیح مذکور ہین اور اثر ابن عباس رض بعض سنن مین معروف ہے اور پانی چھڑکنا بعض مرفوع روایات مین وارد ہے۔ مسئلہ۔ موزہ یا جوتی کو پیشاب یا شراب سے نجاست لگی جسکے واسطے جرم نہین ہے تو دھونا واجب ہے لیکن حیلہ یہ کہ خاک باریک مین چلے کہ وہ یہان لتھڑ جاوے اور خشک ہو جاوے پھر اسکو رگڑ دے تو پاک ہو جائیگا۔ یہی ابو جعفر رح نے ابو حنیفہ رح سے ذکر کیا اور یہی ابو یوسف رح سے روایت ہے اور ابو یوسف رح نے خشک ہو جانا شرط نہین کیا۔ المحیط۔ مترجم نے تطہیر الانجاس مین بیان کیا ہے۔ م۔ مسئلہ۔ گھر مین مصلی نماز ظہر کی تین رکعات پڑھ چکا کہ اسنے مسجد مین موذن کی اقامت کہنے کی آواز سنی اور چاہا کہ امام کے ساتھ بجماعت ادا کرے اور یہی فرض ہوا اور جو پڑھی یہ بھی فاسد نہو۔ حیلہ۔ یہ کہ چوتھی رکعت پر قعدہ نکرے بلکہ کھڑا ہو کر پانچوین و چھٹی پڑھے تو امام ابو حنیفہ رح و ابو یوسف رح کے نزدیک یہ نماز نفل ہو جائیگی اور جاکر امام کے ساتھ فرض ادا کرے۔ کذا ذکرہ شمس الائمۃ الحلوانی۔ المحیط۔ اگر اسنے چار تمام کرکے امام کے ساتھ شرکت کی تو جماعت کا ثواب ملا لیکن فرض وہی اول ہے اور جماعتی نفل ہے

اگر عصر میں ہو تو جماعت کے لیے یہی حیلہ ہے کیونکہ بعد عصر کے جماعت میں شریک نہیں ہو سکتا ہے علی ما علیہ الحنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ۔ م۔ مسئلہ۔ چاہا کہ ایسی صورت نکلے کہ فرض فجر پڑھ کر سنت الفجر قبل طلوع آفتاب کے ادا کر سکے۔ حیلہ یہ کہ سنت فجر شروع کر کے فاسد کر دے پھر امام کے ساتھ فرض میں شریک ہو کر بعد فراغت کے قبل طلوع کے ادا کرے کیونکہ یہ اسکے ذمہ فرض واجب ہو گئی اور قضائے واجب اسوقت مکروہ نہیں ہے۔ یوں ہی شیخ ابو بکر محمد بن الفضل رح سے منقول ہے اور متاخرین نے کہا کہ اگر ایسی عادت کرے تو مکروہ ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اسمیں عمل شروع کر کے عمداً بگاڑنا لازم آتا ہے حالانکہ قولہ تعالیٰ لاتبطلوا اعمالکم۔ سے یہ منع ہے لہذا حیلہ خوب یہ کہ سنت کے لیے تکبیر تحریمہ کہکر دوبارہ فرض کے لیے تکبیر تحریمہ کہے تو سنت سے خارج ہو کر فرض میں داخل ہو جائیگا اور افساد نہیں بلکہ ایک عمل سے دوسرے عمل کی طرف متجاوز ہو گا۔ المحیط م۔ مترجم کہتا ہے کہ دونوں حیلہ فاسد ہیں چنانچہ باب ادراک الفریضہ و نوافل میں مترجم نے موضح بیان کیا ہے اور بعد الفجر ایسی قضا جائز ہے جسکا سبب وجوب اصلی ہو چنانچہ اوقات میں مصرح ہے پس وہاں رجوع کرو۔ م۔

فصل سوم۔ مسائل الزکوٰۃ۔ واضح ہو کہ علماء مختلف ہیں کہ زکوٰۃ میں حیلہ جائز ہے یا نہیں۔ کہا گیا کہ نہیں کیونکہ حقوق فقراء کا ابطال حرام ہے۔ اور کہا گیا کہ ہاں اور ابطال اسوقت ہو گا کہ زکوٰۃ واجب ہو کر مٹا دے حالانکہ حیلہ سے واجب ہی نہوئی۔ وسیاتی۔ م۔ مسئلہ۔ ایک شخص کے پاس صرف دو سو درم ہیں وہ چاہتا ہے کہ زکوٰۃ واجب نہو۔ حیلہ یہ کہ سال تمام ہونے سے ایک روز پہلے انمیں سے ایک درم صدقہ کر دے یا پسر صغیر کو ہبہ کر دے خواہ ایک درم یا کل مال۔ یا یہ اپنی اولاد پر صرف کر دے تو تمامی سال پر نصاب ناقص ہو گا۔ پس زکوٰۃ واجب نہوگی۔ امام خصاف رح نے فرمایا کہ ائمہ حنفیہ رح میں سے بعض نے زکوٰۃ ساقط کرنے میں حیلہ مکروہ رکھا اور بعض نے جائز سمجھا۔ حلوائی رح نے فرمایا کہ کارہ امام محمد رح ہیں اور مجوز ابو یوسف رح ہیں اور مراد یہ کہ زکوٰۃ لازم نہ آوے اور یہ مراد نہیں کہ لازم ہو کر دینا نہ پڑے۔ اور ہمارے مشائخ نے امام محمد رح کا قول اختیار کیا ہے تاکہ فقیروں سے ضرر دور ہو کیونکہ اگر یہی جائز ہو تو فقراء محروم رہ جاوینگے۔ بیان یہ کہ جنکے پاس چرائی کے جانور ہیں وہ عاجز نہیں کہ باہم اسکی جنس یا خلاف جنس سے تبدیل کر لیں حتی کہ سال کا حکم منقطع ہو گیا اور اب شروع ہو گا یا وہ ایک روز سال تمام ہونے سے پہلے ایسے شخص کو ہبہ کر دے جس پر اعتماد ہے پھر دوسرے روز گذرنے کے بعد واپس کر لے یعنی ہبہ سے رجوع کر لے تو رجوع کر لے و قبضہ کرنے کے بعد سے سال شروع ہو گا پھر وہ سال گذرنے سے ایک روز پہلے یہی فعل کرے تو فقراء کو کبھی کچھ نہیں ملیگا۔ شیخ حلوائی رح نے کہا کہ امام محمد رح نے دو مسئلے ایسے بیان کیے ہیں جنمیں حق شرعی ساقط کرنے کا حیلہ تبلایا ہے۔ ایک یہ کہ مثلاً زید پر قسم کا کفارہ لازم ہوا اور اسکے پاس ایک غلام یا باندی ہے تو اسکو روزہ رکھکر کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر اسنے خادم فروخت کیا یا کسی کو ہبہ کر دیا پھر روزہ رکھکر کفارہ دیا تو جائز ہوا اگرچہ بعد اسکے ہبہ سے رجوع کرے۔ دوم یہ کہ مثلاً زید پر کفارہ قسم ہے اور اسکے پاس طعام اسقدر موجود ہے جس سے کفارہ ادا ہو اور اسپر قرضہ بھی ہے تو اناج کی وجہ سے روزہ سے کفارہ ادا نہیں کر سکتا اور قرضہ کی وجہ سے اناج سے ادا نہیں کر سکتا اور اگر اسنے پہلے طعام مذکور کو قرضہ میں دیدیا پھر روزہ رکھکر کفارہ ادا کیا تو جائز ہے پس ان دونوں میں حیلہ تبلایا۔ پس اگر جواز حیلہ مقصود ہو تو زکوٰۃ کے بارہ میں امام محمد رح سے دو روایتیں ہو جاوینگی۔ الذخیرہ۔ مخفی نہیں کہ امام محمد رح مطلقاً جواز حیلہ سے منکر نہیں ہیں اور یہاں مسئلہ اول میں دلالت نہ در ہے اور مسئلہ دوم میں جسپر

Marfat.com

کفارہ ہو وہ خود مخمصہ مین گرفتار ہو اور یہی وجہ حیلہ کا موقع ہو بخلاف زکوٰۃ کے تونگر کے پس دو روایتون پر محمول کرنا بعید ہو کیونکہ دونون مین فرق بعید ہو پس صواب وہ ہو کہ جو مشائخ نے اختیار کیا واللہ تعالیٰ اعلم - م - مسئلہ ایک شخص کا دوسرے پر قرضہ ہو مثلاً زید کا بکر پر قرضہ ہو حالانکہ بکر مرد فقیر ہو اور زید کے پاس سوائے اس قرضہ کے دیگر اعیان اموال ہین پس اسنے چاہا کہ بکر کو یہ قرضہ اپنے مال کے زکوٰۃ مین دے حالانکہ ائمہ حنفیہ رح سے معروف یہ کہ اموال عین کی زکوٰۃ دیون یعنے قرضہ سے ادا نہین ہوتی ہو اور قرضہ دیگر کی بھی زکوٰۃ ایک قرضہ سے ادا نہین ہوتی ہو - حیلہ یہ ہو کہ بکر پر جسقدر قرضہ ہو اسی قدر زید مال نقدین سے بہ نیت زکوٰۃ مال عین کے دے پس جب بکر نے قبضہ کیا تو زید کی زکوٰۃ ادا ہو گئی پھر بکر اسکو ادائے قرضہ مین دیدے تو مقصود حاصل ہو گیا اور نوادر مین امام محمد رح سے روایت ہو کہ غیر کو دینے سے ایسا کرنا افضل ہو اور ہمارے مشائخ متقدمین اپنے مفلس قرضدارون کے ساتھ اس حیلہ کا برتاؤ کیا کرتے تھے اور اسمین کچھ مضائقہ نہین جانتے تھے - اور دفع ہو کہ زید کو یہ خوف نہ چاہیے کہ شاید قرضدار بعد قبضہ کے اسکو قرضہ مین ادا نہ کرے اسواسطے کہ قرضخواہ نے اپنے قرضہ کی جنس مال پر قابو پایا تو وہ ہاتھ بڑھا کر اس سے لے سکتا ہو اور اگر قرضدار نے مدافعہ کیا تو وہ قاضی سے اسی وقت مرافعہ کر کے وصول کرے - اور حیلہ دیگر یہ کہ قرضدار سے کہے کہ میرے خادمون مین سے تو کسی کو وکیل کر کہ وہ میرے مال کی زکوٰۃ کو تیرے واسطے مجھسے وصول کر کے اسکو تیرے قرضہ کی ادائی مین مجھے ادا کرے پس جب اسنے وکیل کیا تو قرضخواہ کا خادم پہلے اپنے موکل کے لیے وصول کریگا پھر وکالت کے حکم سے قرضخواہ کو ادا کریگا - شیخ حلوائی رح نے کہا کہ بہتر یہ کہ قرضخواہ اسکو زکوٰۃ عین مین سے مقدار قرضہ سے کچھ زیادہ دے تاکہ وہ خوشی خاطر سے بقدر قرضہ ادا کر دے اور اسکے پاس کچھ رہ جاوے جس سے نفع اٹھاوے

اگر اس مسئلہ مین یہ صورت ہو کہ دو شخصون کا مشترک قرضہ ایک شخص پر ہو مثلاً زید و خالد کے ہزار درم مشترک قرضہ بکر پر ہین اور زید نے یہ حیلہ کیا جو مذکور ہوا اور بکر نے ادائے قرضہ مین اسکو واپس دیا تو خالد کو اختیار ہوگا کہ مقبوضہ مین زید سے اپنا حصہ بانٹ لے - پس اگر زید نے چاہا کہ ایسا حیلہ نکلے کہ خالد کو بٹائی کا اختیار نہ ہو تو صورت یہ ہو کہ زید اپنے مال عین کی زکوٰۃ بکر کو دے اور بعد اسکے بکر اپنے حصہ قرضہ سے بری کر دے پھر بکر نے جو کچھ مال حاصل کیا ہو یعنے جسکی مقدار اسی قدر ہو جسقدر زید کا اسپر قرضہ تھا پس مال کو بکر بطور ہبہ کے زید کو دے تو ہبہ مین خالد کو حق شرکت نہوگا کیونکہ اسکو حق شرکت صرف وصول شدہ قرضہ مین ہو - اور دوسری صورت یہ ہو کہ مدیون کسی سے بقدر حصہ زید کے قرض لیکر زید کو ہبہ کر دے تو اسمین شریک دیگر یعنی خالد کو مشارکت کا حق نہین ہو پھر زید اس مال کو اپنی ادائے زکوٰۃ کی نیت سے صدقہ دیدے پھر زید اپنے حصہ قرضہ سے اسکو بری کر دے - الذخیرہ - مترجم کہتا ہو کہ زکوٰۃ دینے کے وقت خالد موجود نہو ورنہ وہ مدیون سے اپنے قرضہ مین اسکو وصول کریگا - فافہم - م - مسئلہ - ایک شخص پر زکوٰۃ کا مال واجب الادا ہو اور وہ چاہتا ہو کہ میری زکوٰۃ ادا ہو جاوے اور اسی سے فلان میت کا کفن ہو جاوے حالانکہ زکوٰۃ کو کفن میت مین صرف کرنا جائز نہین ہو حیلہ یہ کہ میت کے کسی قرابتی کو یہ مال زکوٰۃ دے پھر وہ قرابتی میت کا کفن دیدے - اور یہی طریقہ عمارت مسجد و پل و رباط وغیرہ مین ہو جنمین زکوٰۃ کا مال ابتداءً صرف کرنا نہین جائز ہو - الذخیرہ - مترجم کہتا ہو کہ یہ دراصل حیلۂ زکوٰۃ نہین بلکہ حصول مقصود کا حیلہ ہو کیونکہ جس فقیر نے کفن دیا ہو یا مسجد و رباط تعمیر کی اسکا ثواب اسی فقیر کے لیے ہو اور متصدق کو صرف ادائے فریضہ زکوٰۃ کا اجر عظیم ہو چنانچہ خود ذخیرہ مین مصرح ہو - اور مین کہتا ہون کہ تم مذکور

Marfat.com

کو اختیار ہے کہ چاہے ان وجوہ میں صرف کرے - م - اور اسی طرح اگر سلطان نے مال عشر کسی رباط کے واسطے دیا تو نہیں جائز ہے اور اسمیں بھی یہی حیلہ ہے کہ فقراء کے واسطے کرے پھر فقراء اسکو رباط کے لیے کریں - الذخیرہ - میں کہتا ہوں کہ یہ فقراء معلوم کی صورت میں کسی خاص وقت کے لیے ہوگا ورنہ ہمیشہ کے لیے یا غیر معین فقیروں کی صورت میں نہیں ہوسکتا ہے واللہ تعالے اعلم - م - (تذئیل) ایک خاندان سیدوں یا علوی لوگوں کا یعنے جنکو زکوۃ جائز نہیں ہے ایمیں شلاً پسر کو تونگری زکوۃ ہے اور والدین محتاج ہیں یا دیگر اقارب جنکا نفقہ اسپر فرض نہیں ہے محتاج ہیں اور وہ زائد ثروت نہیں رکھتا ہے پس چاہتا ہے کہ میرے مال زکوۃ سے انکو دیوے تو حیلہ یہ ہوسکتا ہے کہ اپنی زکوۃ اس محلہ میں کسی فقیر کو دے پھر وہ فقیر ان لوگوں کو ہدیہ کردے لیکن اس فقیر کو یہ اختیار باقی ہوگا کہ چاہے نہ دے اور اگر فقیر نے کسی کو وکیل کیا کہ میرے واسطے زکوۃ وصول کر کے اسمیں سے اسقدر مال فلاں وفلاں کو دیدے تو وکیل کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا - اور اس ہدیہ کا ثواب اسی فقیر کو ہوگا - بلکہ اب تو سید کو جائز ہے - م -

فصل چہارم - روزہ میں - (مسئلہ) ایکنے شوالی ساٹھ روزہ کا التزام کیا پس اسنے رجب وشعبان دونوں مہینہ روزہ میں برابر گذارے مگر آخر میں شعبان ۲۹ - ہی دن کا ہوا یعنے ایک روز گھٹ گیا اور آئندہ فرض رمضان ہے حتی کہ پھر اسپر شوالی دو ماہ بعد رمضان کے لازم ہونگے تو اسمیں حیلہ یہ ہے کہ اول رمضان میں رات سے مسافت سفر کی نیت کرکے صبح کو اپنے واجبی روزہ کی نیت سے روزہ رکھے اور اسی سفر کو چلا جاوے حتی کہ یہ روزہ اسی واجب کی طرف سے ہوگا اور اسپر رمضان کے واسطے ایک روزہ قضاء کرنا رہیگا پھر چاہیے بعد یہ دن تمام ہونے کے سفر سے رجوع کرے (مسئلہ عجیبہ ضروریہ) ایک مرد فقیر نے چاہا کہ اپنے باپ میت سے قضاء نمازوں وروزوں کا فدیہ ادا کرے حالانکہ وہ فقیر ہے تو وہ نصف صاع گیہوں حاصل کرکے ایک نماز کا فدیہ کسی محتاج کو دے پھر یہ گیہوں اس سے ہبہ لے لے پس جب محتاج نے اسکو ہبہ کیے تو اسکے باپ کا ایک نماز کا فدیہ ادا ہوگیا اور محتاج کو ہبہ کرنے کا ثواب ملا پھر یہی گیہوں دوسرے نماز کا فدیہ دے اور محتاج قبضہ لیوے تو دوسری نماز کا فدیہ اس فعل سے ادا ہوا پھر اسی سے یہ گیہوں ہبہ لے لے - اسی طرح برابر کرتا رہے یہاں تک کہ سب نمازوں اور سب روزوں کی فدیات ادا ہو جاویں اور محتاج کو بھی برابر حسنات کثیرہ کا ثواب ملتا رہیگا - السراجیہ - واضح ہو کہ یہ بہت غنیمت مسئلہ ہے اور اسپر بہت اہتمام سے عمل کرنا چاہیے لیکن یہ چاہیے کہ ہر بار صرف زبانی کلام نہو کر میں نے دیے اور محتاج کہے کہ میں نے تجھے ہبہ کیے بلکہ دینا ولینا تحقیقی فعل کے ساتھ ہو اگرچہ اسمیں ہاتھوں کو ذرا تکلیف ہے مگر اسی فعل ہی پر ثواب غنیمت عظیم ہے - کیونکہ ہبہ بدون قبضہ کے نا ہوگا - اور اعمال شرعیہ میں صرف نیات خیر پر مدار ہوتا ہے جبکہ فعل کو بھی پورا کرے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر آدمی لذت وتنعم کے طور پر کھاتا اور اولاد کو کھلاتا ہے اور نیت خیر نہیں رکھتا تو کچھ ثواب نہیں ہے اور اگر اللہ تعالی کی طرف دل متوجہ ہو اور نفس کو اندر سے دبا دے اور یہ نیت کرے کہ اللہ تعالی کے واسطے انکی پرورش زراعت کرتا ہوں تو بھی حلوا وملذائذ اسکے واسطے نعم البدل آخرت میں بھی ہو جاویں - ہاں یہ بے شک تجربہ ہوا کہ ایسی نیک نیت والے باوجود قدرت کے تن پروری نہیں کرتے ہیں لیکن کبھی ایسے نیک نیت کو بھی لذیذ دوی کی ضرورت بوجہ کمزوری دماغ وغیرہ کے پیش آتی ہے تو دکھو یہی لذیذ وقوی غذا وہ کھاتا ہے اور اللہ تعالے اسکو ثواب بھی جمیل عطا فرماتا ہے بخلاف بد باطن تن پرور کے جسکو آخرت کا یقین نہیں اور نا سمجھ اپنے نفس و

Marfat.com

آغاز و انجام سے غافل ہی۔ اسی طرح حیلہ مذکورہ مین خوبی نیت و فعل طاعت پر فی سبیل عطا فرمایا اور بفضلہ یہ قبول کیا۔ نیت خیر ایک ہی فعل مین صورت ثوابات کثیرہ ہوتی ہی مثلاً ایک شخص مسجد مین بیٹھا اور اسنے چند امور کی نیت کی - ۱- دوسری نماز کا انتظار - ۲- اتنی دیر تک اعتکاف - ۳- ذکر خیر - ۴- کوئی قرآن پڑھیگا یا حدیث تو اسکو پڑھا ۵- مسئلہ پوچھنے والے کو بتلاؤنگا - ۶- مسجد آباد کرنا - ۷- مسجد مین نجس آنے والے کو روکونگا - ۸- صاف کرونگا اگر ضرورت ہوگی - غرضکہ اللہ تعالے اسکو جملہ نیات کا ثواب عطا فرماویگا - اگرچہ اسکو پڑھانے و بتلانے وغیرہ کی نوبت نہ پہونچے اور جس فعل کی نوبت پہونچے اسکا دس گونہ ثواب علیحدہ ہی - فاحفظہ - واضح ہو کہ جسنے بغیر ضرورت دلی حاجت کے رمضان میں اس غرض سے مسہل لیا یا سفر کیا کہ روزہ ساقط کرے تو یہ مکروہ تحریمی ہی اگر یہ نیت ہو کہ ضرور سال مین متفرق طور پر قضا کرونگا تو خیر ورنہ عاصی ہی اور اللہ تعالی عالم الغیب ہی - م

فصل پنجم ۵ - حج مین - میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کا حیلہ یہ ہی کہ مکہ کا قصد نکرے بلکہ مثلاً بستان بنی عامر وغیرہ کسی مقام خارج حرم کا قصد کرے تو احرام کی ضرورت نہین ہی پھر وہان پہونچکر اسکو بغیر احرام کے مکہ مین داخل ہونے کا اختیار ہی - الذخیرہ وقد ذکرناہ فی الحج -

فصل ششم - نکاح مین - ہندہ نے زید پر نکاح کا دعوی کیا اور زید منکر ہی اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک عورت گواہ قائم کرے ورنہ باہمی قسم نہین ہوسکتی حالانکہ عورت کے گواہ نہین ہین اور وہ دیانت کی راہ سے دوسرے شوہر سے نکاح نہین کرسکتی ہی پس اسنے درخواست کی کہ قاضی اسکو حکم کرے کہ مجھے طلاق دیدے لیکن اگر شوہر طلاق دے تو نکاح کا مقر ہو جاوے پس حیلہ یہ ہی کہ قاضی اسکو حکم دے کہ کہے کہ اگر تو میری زوجہ ہی تو مین نے تجھے بائن طلاق دی - قالہ الشیخ علی البزدوی - الذخیرہ - اور اگر مرد مدعی و عورت منکرہ ہو ولیکن قاضی نے بقول صاحبین اس عورت سے قسم چاہی تو عورت کے لیے حیلہ یہ ہی کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو بعد اسکے قسم لینا بیفائدہ ہی حتی کہ بعد اسکے اگر یہ عورت صریح طور پر اول کے لیے نکاح کا اقرار کرے تو قبول نہین ہوتا تو قسم سے انکار کرنا ضمنی اقرار بدرجۂ اولی قبول نہوگا - (مسئلہ) عورت یا مرد ایک کی زبان سے ایسا کلمہ نکل گیا یا ایسا فعل سرزد ہوا جو کلمات کفر مین شمار ہی اور دوسرا اس سے پاک ہی حتی کہ نکاح ٹوٹ جانے کا حکم یا شبہہ ہوا اور بعد توبہ و استغفار کے نکاح کو نئے سرے باندھنا چاہا لیکن مہر جدید لازم آتا ہی تو کیا صورت ہی کہ بلا خلاف دوسرا مہر لازم نہ آوے - جواب یہ حیلہ ہی کہ بدون بیان مہر کے نکاح کی تجدید کرے تو بلا خلاف کوئی مہر دیگر لازم نہوگا - (مسئلہ) زید کے غلام نے درخواست کی کہ مجھے زوجہ باندی یا آزادہ بیاہ دے اور زید کو خطرہ ہوا کہ شاید بعد اسکے وہ کار متعلقہ مین سستی کریگا یا بعد اسکے اگر فروخت کی ضرورت ہو تو کوئی اسکو نہین خریدیگا پس حیلہ یہ ہی کہ زید کہے کہ مین نے یہ باندی یا یہ آزادہ اس شرط سے تیرے نکاح مین دی کہ مجھے اسکی طلاق کا اختیار ہی جب چاہون طلاق دیدون اور غلام نے قبول کیا تو مولی مختار ہو جائیگا کہ جب چاہے اسکی زوجہ کو طلاق دے سکتا ہی - اور اسی سے نکلا کہ اگر عورت کو خوف ہو کہ بعد نکاح کے یہ شوہر اسکو نفقہ نہین دیگا یا کہین غائب ہو جائیگا یا اسکے امور خطرناک کا خوف ہو تو عورت اسکے ساتھ قبول نکاح مین شرط کرے کہ مین نے اس شرط سے قبول کیا کہ وہ خطرناک پیش ہونے کے وقت جب کبھی اور جتنی مرتبہ پیش آوین ہر بار ہمیشہ مجھے اختیار ہی کہ مین اپنے محلہ کے چار مسلمانون کو گواہ کرکے اپنے آپ کو طلاق دیدون - غرضکہ جن امور سے خوف ہی انکے قطع پر طلاق اسکے اختیار مین رہے اور ہر بار ہمیشہ کہدے پس جب شوہر نے یہ امر قبول کیا تو ایسی حالت مین امر طلاق اسکے

Marfat.com

عورت کے اختیار میں دائمی ہو جائیگا- یہ مسئلہ اس زمانہ میں نہایت ضروری ہے کیونکہ اکثر لوگ اپنی زوجات کو
چھوڑ کر مفقود ہو جاتے ہیں حالانکہ عورت کے واسطے نہ نفقہ ہے اور نہ کوئی حیلہ ہے اور نہ اسلامی عمل کے طریقہ پر اسکو
بیت المال سے مل سکتا ہے اور نہ قاضی ہے جو شرعی طور پر بولایت حکم کر سکے اور چونکہ مفقود نے طلاق نہیں دی تو یہ دوسرے
شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی ہے اور مذہب حنفیہ میں میعاد ۹۰ یا ۱۲۰ برس وغیرہ ہے حالانکہ عورت کو یہ سینہ دیانت
سے بسر کرنا متعذر یا متعسر ہے لہذا ضرورت کے وقت علماء رح نے فتوی دیا کہ بمذہب امام مالک رح بعد چار برس کے
فسخ نکاح ہو سکتا ہے حالانکہ اسمین اکثر مقلدین حنفیہ کو تردد رہتا ہے علاوہ برین چار برس تک بھی دشواری و پریشانی
ظاہر ہے لہذا بہتر یہ کہ مذہب حنفیہ کے موافق درابر نکاح ہی اس شرط پر کیا جاوے کہ اگر اتنی مدت تک بغیر نفقہ دیئے کے
مفقود ہو تو عورت کو امر طلاق کا فورا اختیار ہے پس جب شوہر نے قبول کیا تو بلا تردد جب کبھی ایسا واقعہ ہو تو عورت
خود اپنے آپ کو خلاص کر کے دوسرا نکاح کر سکتی ہے اور دوسرا نکاح شعار ابرار اخیار ہے اور بغیر نکاح کے رسوائی
وذلت و خواری کے ساتھ عذاب قبر و عذاب النار ہے نعوذ باللہ تعالے ونسال اللہ تعالے العافیۃ- م- (مسئلہ)
عورت نے ایک مرد سے صحیح نکاح کیا اور وعدہ لیا کہ میرے شہر سے پردیس نہ لیجاوے مگر خوف کیا کہ شاید وعدہ خلافی
کرے اور باہر لیجاوے تو حیلہ یہ کہ شوہر سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر اسی شہر میں رکھے تو مہر میں ایک ہزار درم
پر مثلاً نکاح قبول کیا اور اگر باہر لیجاوے تو میرے واسطے پورا پورا مہر مثل ہے اور شوہر اسکے مہر مثل کی نسبت گواہوں
کے سامنے اقرار کرے کہ اس عورت کا مہر المثل دس ہزار درم ہے- غرضکہ اسقدر کثیر مہر المثل کا اقرار کرے جو شوہر
کے اوپر گراں و دشوار معلوم ہو-- اس حیلہ سے جب وہ باہر لیجانا چاہے تو عورت اس سے پورے مہر المثل اقراری
کا مطالبہ کر سکتی ہے پس اس خوف سے نہیں لیجائیگا- شیخ ابو علی نسفی رح فرماتے تھے کہ یہ اسوقت کہ اقراری مہر المثل
اسقدر ہونا ضرور ہے کہ محتمل ہو ورنہ باطل ہوگا- پھر بھی یہ حیلہ ان علماء رح کے نزدیک ہوگا جو خرط درم جائز کہتے ہیں
المحیط المبسوط- مترجم کہتا ہے کہ ہمارے دیار میں عرف ہو گیا کہ مہر فی الحال ادا نہیں کرتے ہیں پس احتیاطاً یہ شرط
کرے کہ اگر باہر لیجاوے تو اسقدر مہر المثل فی الحال ادا کرے- اور واضح ہوا نکاح کے وقوع سے پہلے لازم ہے
کہ شوہر سے مجمع گواہوں کے سامنے اقرار لیا جاوے کہ اس عورت کا مہر المثل اسقدر ہے پھر شرطیہ مذکورہ کے ساتھ
ایجاب و قبول کرے ورنہ بعد ایجاب و قبول کے شاید شوہر اقرار نہ کرے- م- پھر واضح ہو کہ اگر شوہر نے باہر جانا
چاہا اور اقراری مہر المثل دیا تو دیانت کی راہ سے عورت کو حقیقی مہر المثل سے زائد لینا حلال نہیں ہے- یہ سب اسوقت
ہے کہ نکاح ہی میں اپنی احتیاط کرے- اور اگر نکاح بغیر شرط مذکور ہو گیا پھر عورت کو خوف ہوا کہ شوہر اسکو باہر لیجائیگا تو
اسکا حیلہ یہ ہے کہ اپنے والد یا فرزند بالغ وغیرہ کے لیے جسپر اعتماد ہو قرضہ کثیر کا اقرار کر دے اور اسپر گواہ کرے کہ تم لوگ
گواہ رہو کہ مجھپر اس شخص کا اسقدر قرضہ ہے اور اولی یہ کہ مقرلہ اس عورت کے ہاتھ ایک رومال مثلاً اسقدر مال کثیر کے
عوض فروخت کرے جسکا وہ اقرار کرتی ہے تاکہ اگر شوہر اس سے قسم چاہے کہ تیرا اسپر یہ قرضہ ہے تو وہ قسم کھالے کہ یہ
مال کے دام ہیں- جب عورت نے ایسا کیا پھر شوہر نے چاہا کہ اسکو پردیس لے جاوے تو بقول ابو یوسف رح قرضخواہ
کو اختیار ہے کہ اس عورت مدیونہ کو باہر جانے سے مانع ہو یہانتک کہ اسکا قرضہ ادا کرے لیکن امام محمد رح کے نزدیک
سوائے بائع کے مقرلہ نہیں روک سکتا ہے لہذا ایسا حیلہ جسپر سب کا اتفاق ہو یہ ہے کہ عورت مذکورہ صرف اقراری قرض
نہ رکھے بلکہ جسپر اعتماد ہو مانند باپ و بھائی وغیرہ کے اس سے کوئی خفیف چیز بعوض اسقدر گران ثمن کے خریدے
یا اسکے واسطے گراں قرضہ کی کفالت کرے اگرچہ وہ مرد کے بغیر حکم ہو تو ایسی صورت میں بائع و مکفول لہ کو بالاتفاق

اس عورت کو باہر جانے سے روکنے کا اختیار ہو یہانتک کہ اسکا قرضہ یا مال کفالت ادا کرے - اسی طرح اگر
اسنے کفالت کا اقرار کیا تو بھی مکفول لہ بالاتفاق روک سکتا ہے پس اسکے باپ و بھائی وغیرہ معتمد علیہ کو جو بالغ باطلاع
بنایا گیا ہے اسوجہ سے روکنے کا اختیار ہوگا - اور حاصل یہ کہ جہاں اسنے مال اقراری کا سبب بیان کیا ہے وہاں یہ
اقرار سب کے حق مین نافذ ہوگا - یعنی شوہر کے واسطے بھی لیجانے کا اختیار نہین رہیگا - المحیط - زید نے ایک
عورت سے نکاح کی درخواست کی اور عورت کو یہ امر گوارا نہین کہ میرے اقارب اولیا اس سے واقف ہون
تو حیلہ یہ کہ عورت اپنی تزویج کا کام یعنی زید کے سپرد کرے پس جب زید نے اپنے دوستون کے سامنے اپنی طرف
سے اصالۃ اور عورت کی طرف سے وکالۃ ایجاب و قبول کر لیا تو یہ نکاح جائز ہوا - (مسئلہ) زید کو یہ امر گوارا
نہین کہ گواہون کے سامنے اس عورت کا نام بیان کرے جس سے نکاح کرتا ہے تو حیلہ یہ ہے کہ مہر پر اتفاق کرکے
اسکو حساب مہر مین کچھ مال دے یا موافقت ہو اور عورت نکاح کا کام اسی کے سپرد کردے پھر زید نکاح گواہون
سے کہے کہ مین نے ایک عورت سے منگنی کی اور اسقدر مہر پر وفاق کیا اور اسنے امر نکاح مجھے سپرد کیا پس مین
تمکو گواہ کرتا ہون کہ مین نے اس عورت سے جسنے اسقدر مہر پر اتفاق کرکے امر نکاح میرے سپرد کیا ہے اپنے نکاح
مین لیا تو نکاح منعقد ہو جائیگا جبکہ شوہر اسکا کفو ہو - یہ امام خصاف رح نے حیل مین بیان کیا ہے اور مشائخ بلخ
وغیرہم نے کلام کیا کہ اسقدر بیان سے عورت مذکورہ گواہون کے نزدیک معروفہ نہین ہوئی - شمس الائمہ حلوائی
نے کہا کہ امام خصاف رح خزانۂ علم اور ایسے علما سے ہے جنکی اقتدا جائز ہے - الذخیرہ - (مسئلہ) زید و بکر
دو بھائیون نے ہندہ و کریمہ دو بہنون سے اسطرح کہ زید نے ہندہ سے اور بکر نے کریمہ سے نکاح کیا لیکن
غلطی سے زید کے پاس کریمہ اور بکر کے پاس ہندہ بھیجی گئی پس رات کی زفاف کے بعد صبح کو معلوم ہوا کہ یہ غلطی
واقع ہوئی ہے تو سفیان الثوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسے واقعہ مین حکم دیا کہ ہر وطی
کنندہ پر مہر اور ہر عورت پر عدت ہے اور بعد عدت کے ہر عورت سے اسکا شوہر دخول کرے اور یہ واقعہ کوفہ
کے بعض شرفا مین واقع ہوا تھا پس ابو حنیفہ رح نے جو اسوقت جوانون مین گنے جاتے تھے فرمایا کہ ہر بھائی کے
دل مین بعد کو یہ خیال رہیگا کہ میری عورت سے میرے بھائی نے وطی کی ہے لہذا فورًا یہ اچھا دیکھا کہ ہر شوہر اپنی
منکوحہ کو طلاق دیدے اور چونکہ یہ طلاق قبل الدخول ہے تو عورت پر عدت واجب نہوگی پھر جس بھائی نے جس
عورت کے ساتھ دخول کیا تھا اسی سے اسکا نکاح کر دیا اور اسکو مجلس کے علماء رح نے پسند کیا - اور یہ جملہ مناقب
ابی حنیفہ رح ہے - کما فی المبسوط -

فصل ہفتم - طلاق مین - عورت کو تین طلاقین دین اور حلالہ فرض ہوا پھر شوہر اول نے چاہا کہ بعد حلالہ
کے اسکے ساتھ نکاح کرے اور عورت بھی راضی ہے لیکن خوف کرتی ہے کہ جس شوہر سے نکاح کرے شاید وہ طلاق
نہ دے تو ایسے شخص سے نکاح کرے جو نکاح سے پہلے کہے کہ جب مین نے تجھسے نکاح کیا اور ایک بار وطی کرلی
تو تجھے تین طلاق یا ایک طلاق بائنہ ہے پس بعد وطی کے اسپر طلاق بائنہ واقع ہو جائیگی - حیلہ دیگر - یہ کہ عورت
اس مرد سے کہے کہ مین نے تجھسے اس شرط پر نکاح کیا کہ امر طلاق میرے اختیار مین ہے جب کبھی چاہونگی طلاق
دونگی تو بھی مقصود حاصل ہو جائیگا - (مسئلہ) عورت کو حلالہ کرانے مین جاہل عورتین و مرد عیب لگاتے ہین
خصوص اس دیار کفرستان کے مشابہ جہالت مین یہ بہت شائع ہے حتی کہ بہت سے مطلقہ ثلثہ بغیر نکاح جدید کے
عمر بھر اسی طرح حرام مین مبتلا رہتی ہین تو کتاب مین امام خصاف رح سے اسکا حیلہ اسطرح مذکور ہے کہ عورت اپنے

Marfat.com

معتمد علیہ کو مال ہبہ کرے جس سے وہ ایک غلام جو بلوغ کے قریب اور عورت سے جماع پر قادر ہو خرید کرے
پس یہ اسکا غلام ہوا پھر عورت اس غلام کے مولی کی اجازت سے دو گواہون کے روبرو اس غلام سے نکاح
کرے اور بعد جماع کے مولی یہ غلام اسی عورت کو ہبہ کرے تو قبضہ ہوتے ہی نکاح ٹوٹ جائیگا پس شوہر اول
سے نکاح صحیح کرے پھر اس غلام کو کسی اور ملک مین بعید تے جہان فروخت کر دیا جاوے تو اس عورت کا پردہ
مخفی رہیگا - مترجم کہتا ہی کہ اس ملک مین یہ حیلہ اسوجہ سے نہین ہو سکتا کہ غلام کی خرید و فروخت ممنوع ہی - پس
میرے نزدیک حیلہ یہ ہی کہ عورت مع اپنے معتمد علیہ محارم کے اجنبی شہر مین ہو پھر کسی مرد صالح سے جو شرعی مسائل
سے فی الجملہ واقف ہو بشرط حیلہ خلاص کے نکاح کرکے اپنے آپ کو طلاق دیکر واپس آوے اور بعد عدت کے نکاح
کرے واللہ تعالی اعلم - م - (مسئلہ) عورت سے کہا کہ واللہ کل تجھے طلاق دونگا - پھر نادم ہوا اور چاہا
کہ قسم بھی جھوٹ نہو - حیلہ یہ کہ زوجہ کو کہے کہ ان شاء اللہ تعالے طالقہ ہی - یا کہے کہ مین نے تجھے ہزار درم
پر طلاق دی اور عورت اسکو قبول نکرے تو طلاق واقع نہوگی اور قسم مین بھی جھوٹا نہوگا - لیکن ہمارے مشائخ
نے کہا کہ ظاہر الروایہ مین وہ قسم مین سچا نہوگا - الذخیرہ - اول شاید اسوجہ سے کہ قسم سے ایقاع مقصود تھا
اور یہان طلاق ہی واقع نہوئی - اور میرے نزدیک طلاق کی قسم مین موافق ظاہر الروایہ کے حیلہ یہ ہی کہ ایک طلاق
رجعی دیدے پھر رجوع کرے لیکن تین طلاقون کی قسم مین یہ حیلہ نہین ہو سکتا ہی اور چونکہ طلاق ایک فعل مخصوص
ہی تو قسم کا کفارہ دیدے واللہ تعالے اعلم - م - اسی طرح اگر قسم کھائی کہ واللہ یہ چیز فروخت کرونگا پھر اسکو
بطور بیع فاسد فروخت کیا اور قبضہ نہین دیا تو قسم پوری ہو گئی - مترجم کہتا ہی کہ شاید یہان ایقاع بیع سے
سچا ہوگیا - واللہ تعالے اعلم - م - (مسئلہ) زوجہ سے کہا کہ اگر مین نے آج تجھے تین طلاقین نہ دین
تو تجھے تین طلاقین ہین - پھر جہالت کا غصہ فرو ہوا اور نادم ہوکر پریشان ہوا کہ اگر طلاقین نہین دیتا ہی تو بھی
تین طلاقین واقع ہوتی ہین - حیلہ یہ ہی کہ عورت کو ایک لاکھ درم پر تین طلاقین دے اور عورت قبول نکرے
پس قسم پوری ہو گئی - اور اسی پر فتوی ہی - (مسئلہ) مرد نے زوجہ کو تین طلاقین دین پھر منکر ہوگیا حالانکہ
عورت اگر اسکے ساتھ رہے تو حرام کار ہوگی - حیلہ یہ ہی کہ عورت کو کسی اجنبی مکان مین لیجا کر چھپا دیا جاوے
جہان اسکا شوہر بھی جاتا ہو پھر اس مرد سے کہا جاوے کہ تمنے یہان کسی عورت سے نکاح کیا ہی اور وہ انکار
کریگا پھر کہا جاوے کہ اچھا قسم تو کھاؤ کہ اس مکان مین جو کوئی میری منکوحہ ہو اسپر تین طلاقین ہین پس جب
وہ قسم کھا جاوے تو یہ عورت ظاہر ہو جاوے پس اسکی طلاقین ظاہر ہو جاوینگی - (مسئلہ) قسم کھائی کہ
اگر مین اپنے باپ سے کلام کرون تو میری زوجہ کو تین طلاقین ہین - حیلہ یہ ہی کہ اس عورت کو ایک طلاق بائن دیدے
اور جب اسکی عدت گذر جاوے تو باپ سے کلام کرلے اور اسوقت جزا نازل ہوگی تو لغو ہو جائیگی کیونکہ اسوقت
کوئی زوجہ نہین ہی پھر اس عورت سے جدید نکاح کرلے - السراجیہ -

فصل ہشتم - خلع مین - شوہر نے کہا کہ تجھے تین طلاقین ہین اگر تو نے خلع مانگا اگر مین نے تجھے خلع نہ دیا اور زوجہ نے
قسم کھائی کہ میری سب ملک آزاد ہین اگر مین نے آج رات ہونے سے پہلے تجھسے خلع نہ مانگا - بعد اسکے دونون پریشان ہوکر
ابو حنیفہ رح کے پاس آئے اور اپنا حال بیان کیا پس امام رح نے فرمایا کہ تو اپنے شوہر سے خلع کی درخواست کر پس عورت نے
مانگا پس آپ نے اسکے شوہر کو ارشاد کیا کہ تو اسکو اس شرط پر خلع دے کہ تو مجھے ایک لاکھ درم دے پس اسنے یہی کیا پھر
آپ نے زوجہ کو ارشاد فرمایا کہ تو کہہ کہ مین قبول نہین کرتی ہون پس اسنے کہا کہ مین نہین قبول کرتی ہون آپ نے

Marfat.com

فرمایا کہ تم دونوں شوہر و زوجہ جاؤ کہ تمہاری قسم سچی ہو گئی۔ بیان حیلہ دیگر یہ ہے کہ عورت اپنی مملوکوں وغیرہ کو جنکی قسم کھائی ہے کسی معتمد علیہ کے ہاتھ دن میں فروخت کردے اور رات آنے تک شوہر سے خلع نہ مانگے تو جزاء نازل ہوگی لیکن ایسے حال میں کہ عورت کی ملک میں کوئی مملوک نہیں ہے۔ پھر معتمد علیہ سے اپنی بیع کا اقالہ کر لے۔ المحیط۔

فصل نہم۔ قسم میں۔ قسم کھائی کہ کوفہ میں تزوج نہیں کرونگا۔ حیلہ یہ کہ باہر جاکر تزوج کرے کہ فرمن داخل ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں متبادر یہ کہ اس شہر کی عورت سے نکاح نہیں کرونگا پس یہاں وہ اختلاف آویگا کہ مجاز متعارف اولیٰ ہے یا حقیقت لغوی پس کتاب الایمان دیکھو۔ م (مسئلہ) اپنی زوجہ کو بخارا میں طلاق نہ دیگا۔ حیلہ بقیاس سابقہ یہ کہ باہر نکلکر طلاق دیدے۔ (مسئلہ) زید سفر کو جاتا ہے پس اسکی زوجہ نے قسم لی کہ جو باندی خریدے وہ آزاد ہے یعنے بخوف آنکہ اسپر باندی بٹھاوے۔ پس حیلہ یہ کہ شوہر کہے کہ ہاں اور اس (ہاں) کے لفظ کو کوئی گاؤں مراد لے یعنی گو یا جواب میں گاؤں کا نام لیا۔ حالانکہ عورت یہ سمجھی کہ میری قسم کے جواب میں ہاں کہا ہے تو اب باندی خریدے سے آزاد نہوگی۔ اس مسئلے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ اصلی معنی میں ہاں کہتا تو قسم ہوجاتی اور یہی صحیح ہے اگرچہ بعض مشائخ نے اختلاف کیا اور کہا کہ ہاں سے قسم نہیں ہوتی جب تک تصریح نکرے الذخیرہ۔ (مسئلہ) ایسا کام کروں تو میرا سب مال صدقہ ہے۔ حیلہ یہ کہ سب مال کسی کو جسپر اعتماد ہو ہبہ کردے پھر یہ کام کرے پھر اپنے مال کو رجوع کرے لیکن ہبہ سے رجوع مکروہ تحریمی ہے لہٰذا اس سے ہبہ مانگ لے (مسئلہ) قسم کھائی کہ فلان سے مال وصول نکریگا۔ تو حیلہ یہ کہ دوسرے کو وکیل کرے جو وصول کرے اسی طرح اگر قسم اس امر پر ہو کہ وصول قرضہ فلان کے ہاتھ سے نکرونگا تو اسکے وکیل سے وصول کرے۔ لیکن عیون سے معلوم ہوتا ہے کہ وکیل سے لینے میں حانث ہو جائیگا بلکہ حیلہ یہ کہ کوئی معتمد علیہ اسکو مدیون کی طرف سے خود دیدے پھر مدیون اس معتمد علیہ کو اسقدر مال دیدے۔ (مسئلہ) بائع نے قسم کھائی کہ یہ مال دس سے کم نہ دونگا اور مشتری نے قسم کھائی کہ نو درم سے زیادہ نہ لونگا۔ حیلہ قیاسی یہ کہ یہ مال مع ایک رومال کے دس میں دے یا مشتری نو درم یا چار پیسے یا زیادہ کے عوض لے لیکن پورا درم نہ دے۔ یہ قیاس ہے اور استحساناً حانث ہوجائیگا لیکن مشائخ نے کہا کہ اگر مشتری نے نو درم ... رومال کے عوض خریدا تو قیاساً و استحساناً حانث نہوگا۔ (مسئلہ) قسم کھائی کہ یہ مال فلان کے ہاتھ کبھی داموں کے عوض نہیں بیچونگا۔ حیلہ یہ کہ یہ مال فلان وغیرہ کے ہاتھ فروخت کرے۔ حیلہ دیگر یہ کہ یہ مال بعوض کسی اسباب کے فروخت کرے۔ (مسئلہ) قسم کھائی کہ خرید فروخت نہیں کرونگا۔ دیکھا جاوے کہ یہ شخص مثل سلطان کے ہے جو اپنے ہاتھوں خرید فروخت نہیں کرتا ہے یا ایسا شخص ہے جو خود یہ کام کرتا ہے۔ پس اگر سلطان کے وکیل نے خرید فروخت بحکم سلطان کی تو سلطان حانث ہوگا اور اگر سلطان نہیں تو حانث نہوگا۔ اور سوائے وکیل کے دوسرا حیلہ یہ کہ کوئی فضولی اسکے لیے خرید فروخت کرنے اور یہ اجازت دیدے۔ (مسئلہ) قسم کھائی کہ اگر اس عورت کو نفقہ دے تو اسکو طلاق ہے۔ حیلہ یہ کہ اسکو مال ہبہ کردے یا دو من غلہ اسکے ہاتھ ایک پیسے کو فروخت کرے یا اس روپیہ کو اس سے ایک رومال خریدے یا مکان ہبہ کرے جسکے کرایہ سے کھاوے۔ (مسئلہ) ایک جماعت نے ایک شخص کے گھر میں گھسکر اسکے اموال لے لیے اور قسم دلائی کہ ہمارے نام ظاہر نکرے۔ تو حیلہ یہ کہ اس سے کہا جاوے کہ ہم لوگوں کے نام والقاب بیان کرنے میں انہیں سے جو نام تیرے سارق کا ہو اسپر نہیں کہنا اور اگر ہو تو خاموش رہنا پس اس حیلہ سے نام ظاہر ہو جاوینگے۔ (مسئلہ) ایک شخص سے قسم لی گئی کہ تو کبھی سلطان وقت سے مخالفت نکرے ورنہ تیرے سب مملوک آزاد اور تیری سب زوجات طالقات ہیں۔ حالانکہ وہ بادشاہ کے بہت

احکام کو خلاف شرع و قانون ظلم جانتا ہو اور ہر امر میں اطاعت کو معصیت سمجھتا ہو تو حیلہ یہ کہ بادشاہ کا لفظ تعیلی پر لکھے اور بروقت قسم کے اسی کی جانب اشارہ کرے تو حانث نہوگا۔ السراجیہ

فصل دہم۔ وقف۔ امام ابو حنیفہ رح کے قول پر وقف لازم ہو جانے کا حیلہ یہ کہ کسی حاکم کا حکم لاحق کر دیا جاوے۔ المحیط

فصل یازدہم۔ شرکت۔ ایک کے پاس ہزار درم ہیں اور دوسرے کے پاس دو ہزار درم ہیں اور دونوں نے شرکت کی تو ہر ایک کے واسطے نفع بقدر اپنے راس المال کے ہوگا اور اگر چاہیں کہ نصفا نصف نفع ہو تو حیلہ یہ کہ زائد ہزار درم کا مالک اسمیں سے نصف دوسرے کو قرضہ دیدے۔ (مسئلہ) دو شریکون میں سے حاضر نے شرکت توڑنی چاہی درحالیکہ دوسرا غائب ہو تو یہ جائز نہیں ہو اور حیلہ یہ کہ حاضر اپنا ایلچی یا خط بنام غائب بھیجدے یا شرکت توڑنے کا وکیل بھیجدے۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ یہی حیلہ ہر عقد میں جو لازم نہیں ہوتا جیسے وکیل کو معزول کرنا اور مضاربت فسخ کرنا۔ المحیط

فصل دوازدہم۔ خرید فروخت میں۔ ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور خوف ہوا کہ شاید بائع نے اسمین کوئی بات ایسی کی ہو جس سے یہ مکان میرے قبضہ سے استحقاق میں لے لیا جاوے پس مشتری نے اسکی مضبوطی کے لیے چاہا کہ ایسا حیلہ نکالے کہ مشتری پر ثمن کا دوچند لازم آوے اگر استحقاق میں لیا جاوے تو حیلہ یہ ہو کہ مشتری اس بائع کے ہاتھ سو روپیہ کو ایک کپڑا جو ایک درم قیمت کا ہو فروخت کرے پھر بعوض ان سو روپیہ کے نقد پھر سو روپیہ کے یہ مکان خریدے حتی کہ اگر بائع مکان نے کوئی حرکت کی ہو تو استحقاق کے وقت اسپر دو درم لازم آویگا اور یہ مشتری مکان کو حلال ہوگا۔ (حیلہ بطریق دیگر) یہ کہ مکان کا خریدار بائع کے ہاتھ ہزار درم کا درم بعوض دو ہزار درم کے فروخت کرے پھر دو ہزار درم کے عوض میں اس سے یہ مکان خریدے حالانکہ مکان کی ہزار درم ہو پھر بعد قبضہ کے بائع مکان کے دو ہزار درم مشتری پر ہیں اور مشتری کے دو ہزار درم بذمہ بائع ہیں پس باہم مقاصہ کر لین پھر اگر مکان مذکور میں استحقاق ثابت ہوا تو مشتری اپنے بائع سے دو ہزار درم واپس لے سکتا ہو۔

فصل سیزدہم۔ مہر میں۔ ایک عورت نے چاہا کہ اگر وہ حالت نفاس میں مر جاوے تو اسکے شوہر کو مہر مثل ہزار درم اور اگر بچ رہے تو عود کرے۔ حیلہ یہ کہ اس سے کپڑا وغیرہ بعوض مہر کے خریدے اور اسکو نہ دیکھے پھر اگر مرے تو بیع لازم ہو گئی اور مہر ساقط ہوا اور اگر بچ رہی تو اس کپڑے کو دیکھکر بحکم خیار رویۃ واپس کرے پس مہر عود کریگا۔ (مسئلہ) عورت سے کہا کہ اگر تو نے آج مجھے مہر معاف نکیا تو تجھے تین طلاق ہیں اور اسکے باپ نے کہا کہ اگر تو نے معاف کیا تو تیری ماں کو تین طلاق ہیں۔ حیلہ یہ کہ شوہر سے بعوض مہر کے ایک چیز مدہ ال میں لپٹی ہوئی خریدے اور جب یہ دن گذر جاوے تو دیکھکر واپس کرے۔

فصل چہاردہم۔ طلب معاملہ۔ زید نے بکر سے ہزار درم قرض مانگے اور اسکو خیال ہوا کہ میری تجارت میں اس سے سو درم نفع ہوتا۔ حیلہ یہ ہو کہ زید گیارہ سو درم کو بکر سے ایک چیز خریدے بعد ایک سال کے پھر اس چیز میں خفیف نقصان کر کے بکر کے ہاتھ نو سو درم کو نقد فروخت کرے تو صاحبین رح نے اسکو جائز رکھا ہو کہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے کم دام پر بائع کے ہاتھ بیچنا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہو اور امام شافعی رح وغیرہ علماء رح کے نزدیک جائز ہو تو ایک خفیف نقصان کے مقابلہ میں سو درم قرار دیکر جواز کا حکم دیدیا۔ حیلہ دیگر یہ ہو کہ زید یہ چیز کسی معتمد علیہ اپنے بیٹے وغیرہ کو ہبہ کرے اور وہ بکر کے ہاتھ (سو درم کو فروخت کرکے وہ

Marfat.com

وصول کرے وہ زید کو ہبہ کر دے - المحیط -

فصل پانزدہم - رہن مین -

(مسئلہ) اگر زید نے چاہا کہ اپنا نصف مکان یا نصف زمین مشترک غیر مقسوم بکر کے پاس بعوض ہزار درم کے رہن کرے حالانکہ یہ باطل ہی - حیلہ یہ ہی کہ بکر کے ہاتھ ہزار درم کے عوض نصف مکان یا نصف زمین بیع کرے اس شرط پر کہ مشتری کو اسمین تین روز تک خیار ہی پھر وہ تین روز کے اندر بعد قبضہ کے بیع فسخ کرے پس بعد فسخ کے مقبوضہ اسکے قبضہ مین اسی ثمن کے عوض محبوس رہیگی حتی کہ اگر تلف ہو تو بعوض ثمن کے تلف ہوگی اور اگر اسمین عیب آوے تو ثمن مین سے اسی قدر ساقط ہوگا - (فائدہ) یہ مسئلہ دلیل ہی کہ خیار شرط مین بعد فسخ کے مبیع مشتری کے پاس بعوض ثمن کے محبوس ہوتی ہی نہ بعوض قیمت کے اور یہی امام محمد رح نے جامع کے باب القبض وغیرہ مین ذکر کیا ہی اور اگر بائع کے واسطے خیار شرط ہو تو بیع فسخ ہونے کے بعد مبیع مشتری کے قبضہ مین بعوض قیمت کے محبوس ہوتی ہی جیسے فسخ سے پہلے تھی اور خیار رویت کے واپسی مین یا خیار عیب کے واپسی بحکم قاضی مین ثمن کے عوض محبوس رہتی ہی - (مسئلہ) زید نے بکر سے مکان یا زمین رہن لی اور چاہا کہ مرہون سے انتفاع حاصل کرے حالانکہ یہ جائز نہیں ہی - حیلہ یہ ہی کہ باہمی قبضہ کے بعد مرتہن اس انتفاع کی اجازت لے یعنی عاریت لے حالانکہ عاریت لینے سے رہن کا حکم نہیں مٹتا ہی پس جب بکر نے عاریت دی تو نفع اٹھانا حلال ہی لیکن اس حالت مین رہن کا حکم ظاہر نہوگا حتی کہ اگر تلف ہو یا نقصان آوے تو قرضہ سے کچھ ساقط نہوگا - بلکہ جب انتفاع سے فراغت کرے تو وہ رہن ہو جائیگی -

فصل شانزدہم - مزارعت -

امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہو جانے کے واسطے حیلہ یہ ہی کہ ایسے قاضی کے پاس مرافعہ کرے جو اسکو جائز جانتا ہی بلکہ صحیح قول مین اگر دونون نے حکم مقرر کیا اور اسنے حکم دیدیا تو جائز ہی اسواسطے کہ مزارعت کا جواز مجتہد فیہ ہی -

فصل ہفدہم - افعال مریض -

یعنی جو مرض الموت مین ہی - مریض پر بعض وارثون کا قرضہ ہی اور ہمارے اصحاب کے نزدیک اگر مریض نے اقرار کیا تو صحیح نہین ہی - حیلہ اجماعی یہ ہی کہ مریض مذکور کسی اجنبی کے واسطے اسقدر قرضہ کا اقرار کرے جسپر دونون کو اعتماد ہو پس اجنبی مذکور وصول کر کے قرضخواہ وارث کو دیدے - اگر اجنبی نے کہا کہ شاید وارثون نے قاضی کے سامنے مجھے قسم دلائی کہ تیرا مریض پر اسقدر قرضہ ہی تو مین کیونکر قسم کھاؤنگا یعنی وارث لوگ اس خیال سے ضرور قسم لینگے کہ شاید اسنے قرضہ مذکورہ مین سے کچھ وصول کیا ہو یا کچھ معاف کر دیا ہو تو قسم لیجاوے تاکہ مال محفوظ رہے یا میت نے وصیت کے طور پر قرضہ کے پیرایہ مین تہائی سے زائد اقرار کر دیا ہو تو ایسی حالت مین اجنبی کیونکر قسم کھا سکتا ہی تو حیلہ یہ ہی کہ مریض اس اجنبی کو حکم کرے کہ وہ وارث کے ہاتھ اپنے اعیان مال مین سے کوئی مال بعوض اس قرضہ کے جو وارث کا مریض پر آتا ہی فروخت کرے تو جب وارث نے اس عین مبیع پر قبضہ کیا تو وارث کا جو قرضہ مریض پر تھا وہ اجنبی کے واسطے ہو جائیگا

قال المترجم - پھر اولی یہ کہ وارث اس مال عین کو نہ دیکھے یہان تک کہ اجنبی مذکور یہ قرضہ وصول کر لے بعد اسکے وارث مذکور یہ چیز دیکھکر واپس کرے تو اجنبی یہ مال اس وارث کو واپس کریگا - اور واضح ہو کہ مبسوط مین یہ امر مذکور نہین کہ قاضی ان قرضخواہون سے قسم لیگا جنکے واسطے مریض نے اقرار کیا ہی اور امام خصاف رح نے افادہ فرمایا کہ قاضی پر بحیثیت واجب ہی کہ وہ ان قرضخواہون سے قسم لے اگرچہ ورثہ مطالبہ نکرین - اگر اجنبی نے اپنا مال عین فروخت کرنا منظور نکیا تو وارث خود اپنا کوئی مال عین اسکو ہبہ کر دے تاکہ بعد قبضہ کے وہ وارث کے ہاتھ بعوض اس قرضہ کے

جو میت پر ہی فروخت کرے۔ حیلہ دیگر یہ کہ وارث اپنے کسی مال عین کو جسکی قیمت اسی قدر ہو جسقدر قرضہ ہی مریض کے ہاتھ فروخت کرے تاکہ گواہوں کے سامنے وارث مذکور کا قرضہ میت پر ثبوت ہو جاوے۔ پھر مریض مذکور یہ چیز کسی معتمد علیہ کو خفیہ ہبہ کرے پھر معتمد علیہ یہ چیز اس وارث کو ہبہ کردے۔ علماء رح نے کہا کہ ظاہر یہ حیلہ خوب ہی لیکن باطن میں یہ کیفیت ہی کہ میت پر ایک قرضہ واجب تھا اور اب اس خرید سے دوسرا قرضہ واجب ہوا حالانکہ وارث مذکور نے ایک قرضہ وصول کیا اور جب تک ترکہ پر قرضہ ہو تو وارثون مین سے کسی کو تصرف حلال نہین ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ اسکا دفیہ تو آسان ہی کہ وارث قرضہ اول کو معاف کردے علاوہ ازین جب وارثون کو قرضہ مخفی کا حال ہی معلوم نہین ہی تو انکے حق مین حلت کی نفی نہین ہوتی ہی ورنہ کسی وارث کو کبھی اپنے مورث کا ترکہ حلال نہو بجہت اس احتمال کے کہ شاید میت کے مال سے مخفی حق قرضہ یا غصب وغیرہ متعلق ہو جو معلوم نہین ہی۔ ہان یہ امر اس وارث پر لازم ہی کہ غور کرے اسواسطے کہ اسکو معلوم ہی کہ میت سے ادائی ممکن نہین ہی۔ فافہم۔ م۔ حیلہ دیگر یہ ہی کہ امام شافعی وغیرہ علماء رح کے نزدیک مریض کا اقرار قرضہ واسطے وارث کے جائز ہی تو چاہیے کہ ایسے قاضی کے سامنے مرافعہ کرے جو اسکو جائز جانتا ہی پس وہ حکم دیدے تو بالاتفاق مریض کا اقرار صحیح ہو جائیگا قال المترجم۔ یہ دلیل ہی کہ اختیارات قضاء بدون تقلید کے مجوز ہین لیکن متاخرین نے سلطان کی طرف سے قاضی کے حق مین تقلید کی شرط صحیح رکھی اور بعید یہ ہی کہ اصل مین فیصلہ قضاء بذمہ سلطان ہی اور وہ قاضی کو اپنی طرف سے نائب کرتا ہی پس ولایت اسی کی جانب سے مستفاد ہوتی ہی لیکن سلطان کو عامہ مسلمانون کی طرف سے شرعاً فیصلہ کی ولایت ہی پس وہ شرع کی طرف سے نائب ہی اسی وجہ سے اسکا فیصلہ قضاء جو قطعاً خلاف شرع ہو باطل ہی اور مجتہدات مین کسی جانب قطع نہین ہوتا اور حکم دینا ہی جب تو جس حکم پر قضاء نافذ کرے وہی لازم ہو جاتی ہی۔ فاحفظہ۔ م۔ ایک شخص نے اپنی دختر صغیرہ کے واسطے اسکے نکاح کے حق مین زیور و اسباب جہیز وغیرہ کردیا اور ہنوز اسپر گواہ نہین کیے تھے کہ وہ بیمار ہوا کہ آخر اسی مرض مین مر جائیگا اور اسکو خوف ہوا کہ بعد میرے ورثہ دیگر اسکو نہین دینگے۔ تو حیلہ یہ ہی کہ یہ زیور و اسباب کسی مرد معتمد علیہ کو وصی کرکے خفیہ دیدے اور آگاہ کرے کہ اسکو محفوظ رکھے اور یہ میری فلانہ دختر کا مال ہی جب وہ بالغہ ہو تو اسکو سپرد کرے۔ لیکن یہ حیلہ صرف مال منقولات مین ہوا اور رہا گھر و باغ و زمین جو غیر منقولہ و معروف ہی تو اسکا حیلہ یہ ہی کہ کسی اجنبی معتمد علیہ کو خفیہ مال دے جسقدر اس عقار کی قیمت ہی پس اجنبی مذکور گواہوں کے سامنے یہ عقار مریض سے مثل قیمت پر خریدے لیکن یہ نام نکرے کہ اسکو مریض کی دختر فلانہ کے واسطے خریدتا ہون اور نہ مریض بیع مین یہ لفظ کہے بلکہ مطلق خرید فروخت کرین پھر جب وہ بالغہ ہو تو اسکو دیدے۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے مشائخ نے اجنبی کے واسطے اس فعل کو حلال نہین جانا کیونکہ اس سے دوسرے وارثون کا حق باطل ہوتا ہی۔ لیکن امام خصاف رح نے زیور و اسباب کی صورت مین اشارہ کیا کہ اجنبی کو حلال ہی۔

فصل ہیژدہم۔ متفرقات۔ زید نے چاہا کہ میری فوت شدہ نمازون کے عوض مین اسقدر صدقہ دیا جاوے لیکن خوف ہوا کہ ورثہ اسکو نافذ نکرین۔ تو حیلہ یہ ہی کہ اپنی حیات و صحت کی حالت مین کسی مرد ثقہ صالح کے ہاتھ اپنی املاک مین سے کوئی چیز فروخت کرے اور سپرد کردے پھر اسکے ثمن سے بری کرے پھر اجنبی اسکے وفات کے بعد اسکو فروخت کرکے اسکے حکم کے موافق خیرات کرے تو یہ ان شاء اللہ تعالی جائز ہوگا۔ پھر اگر اسکو اجنبی کی طرف سے بھی خوف ہو کہ شاید وہ ایسا نکرے تو حیلہ یہ ہی کہ اجنبی کے ہاتھ اس چیز کو بعوض کپڑے مین لپٹی ہوئی چیز کے جسمین کچھ

Marfat.com

عیب ہو فروخت کرے اور لپٹی ہوئی چیز کسی عادل کے پاس رکھ دے اور اسکو وصیت کرے کہ اگر مرد مذکور بعد
میری وصیت کے تعمیل نکرے تو مین نے تجھے وصی کیا کہ اسوقت اسکو دیکھکر بوجہ عیب کے واپس کیجیو تو چیز مذکور
اسکے وارثون کی طرف واپس آویگی۔ (مسئلہ) جب کل ورثہ صغیر ہون جنمین کوئی بالغ نہین ہی اور وصی نے چاہا
کہ انمین بٹوارہ کرے حالانکہ یہ جائز نہین ہی جیسے ایک صغیر کا مال دوسرے کے ساتھ خرید فروخت کرنا نہین جائز ہی
پس حیلہ یہ ہی کہ مثلاً دو صغیر ہون تو کسی معتمد علیہ کے ہاتھ ایک کا حصہ فروخت کرکے اسکے ساتھ بٹوارہ کرلے پھر اسکا
حصہ علیحدہ خریدے۔ یا کل ایک شخص معتمد کے ہاتھ فروخت کرکے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ خرید کیا جاوے
(مسئلہ) میت نے وصیت کی کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے اور بعد خرچ کے جو باقی رہے وہ اسی شخص
کے واسطے ہی جو حج کرنے کے واسطے مامور ہو پس اگر یہ شخص معین ہو تو جائز ہی اور اگر وہ شخص غیر معین ہو تو
نہین جائز ہی پس حیلہ یہ ہی کہ وصی کو کہے کہ خرچ سے باقی جسکو چاہے دیدے تو وصی جسکو مامور کرے اسی کو دیدے
پس جائز ہوگا جیسے اصل وصیت مین کہے کہ میرا تہائی مال جسکو چاہے دیدے تو وصی مختار ہوگا کہ جسکو چاہے دیدے
فصل نوزدہم معاریض کے بیان مین معلوم ہو کہ معاریض ایسے کلام ہین کہ متکلم نے اُنسے ایک معنی مراد
لیے حالانکہ سامع نے دوسرے معنی خیال کیے۔ پس انکا استعمال جبکہ دوسرے کے حق تلفی و نقصان مقصود نہو
جائز ہی تاکہ خود جھوٹ بولنے سے بچ جاوے۔ اور بعض سلف سے روایت ہی کہ معاریض کے استعمال مین کذب
سے بچاؤ کی خوب گنجایش ہی۔ اور واضح ہو کہ معاریض کے واسطے دو طریقہ ہین۔ ایک یہ کہ بظاہر جس معنی کے
واسطے لفظ موضوع ہی اسکے سوائے معنی مراد لے بشرطیکہ یہ معنی بھی اسکے لفظ سے محتمل ہون مثلاً کوئی کافر
کسی مرد صالح کا دشمن اور ایک مرد صالح اس بزرگ کا مرید ہی پس مرید صالح اپنے بزرگ شیخ کو خفیہ لیے جاتا ہی
اور کافر دارون نے دیکھکر پوچھا کہ تمہارے آگے کون ہی اسنے جواب دیا کہ مجھے راہ بتلانے والا آدمی مین نے
لے لیا ہی پس کفار خاموش رہے یہ سمجھکر کہ کوئی رہبر لیا ہی حالانکہ اسنے یہ مراد لی کہ مین نے اس دنیا مین راہ جنت
کے واسطے ہادی لیا ہی۔ طریقہ دوم یہ کہ کلام مین شاید و امید وغیرہ الفاظ ملاوے حتی کہ ان الفاظ سے بمنزلہ
استثناء و ان شاء اللہ تعالے کہنے کے حتمی ہونے سے کلام خارج ہو جاتا ہی مثلاً کہا کہ امید ہی کہ یہ کام دو روز مین
پورا کرون یا امید ہی کہ برسون آپ کا قرضہ ادا کرون جیسے ان شاء اللہ تعالے ادا کرونگا۔ اور معاریض کا استعمال
جائز ہونے پر دلیل یہ ہی کہ اللہ تعالی نے عدت والی عورت سے صریح منگنی کا وعدہ دینا منع کیا لیکن تعریض
کلام کی اجازت دی بمانند آنکہ عورت سے کہے کہ تم تو ماشاء اللہ تعالی حسینہ جمیلہ ہو۔ تمہاری خواہش کون
نہین کرتا ہی۔ چنانچہ تفسیر مین روایت ہی۔ اور حضرت ابراہیم نخعی تابعی رحمہ اللہ تعالی سے روایت ہی کہ جب استراحت
کے لیے گھر مین جاتے تو خادم سے کہتے کہ جب کوئی آوے اور دریافت کرے تو کہیو کہ شیخ یہان نہین ہی اور روح
جگہ مراد لیجیو جہان تو کھڑا ہی یعنے یہان جہان مین کھڑا ہون شیخ نہین ہی۔ اور نیز روایت ہی کہ جب کسی سے
ملاقات کرنا منظور نہوتا تو تو کر بیٹھے و تکیہ وغیرہ پر چڑھ جاتے اور خادم سے کہتے کہ دروازہ کہدے کہ شیخ سوار ہوگیا
پس وہ شخص سمجھتا کہ شیخ کسی ضرورت سے سوار ہوکر باہر چلے گئے ہین آور نیز روایت ہی کہ جب کوئی شخص
ایسی چیز مستعار مانگتا جسکے دینے مین کچھ حرج ہی تو اپنا ہاتھ زمین وغیرہ پر رکھ لیتی اور اس سے کہتی کہ یہ چیز
اسوقت مین یہان نہین ہی پس وہ سمجھتا کہ شیخ کے مکان مین نہین ہی۔ الذخیرہ۔ ح۔ اور ان سب روایات مین معنی
ایسے ہی صورت مین ہین کہ جس سے غیر کا کچھ حق متعلق نہین ہی کیونکہ استراحت چھوڑکر کلفت اٹھانا اور ملاقات

کی نماز مین خلل پیدا کرنا یا جس سے ملاقات کر لے مین اوقات مین خلل ہو گا یعنی ملاقات لازمی نہین ہے- اور مستعار چیز دینا شرع مین مندوب ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ یمنعون الماعون- کی یہی تفسیر آئی کہ برتاو کی چیز مانگے نہین دیتا ہے لیکن یہ جبھی کہ اپنی ضرورات مین حرج نہو- واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب- م-

کتاب الفرائض

یہ کتاب فرائض یعنی ترکات وحقوق کے بیان مین ہے-

اس علم کی فضیلت مین اور تاکید تعلم وتعلیم مین احادیث ہین مانند حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہ فرائض سیکھو کہ وہ نصف علم ہین- رواہ ابن ماجہ والدارقطنی والحاکم- حدیث ابن مسعود رض کہ فرائض سیکھو اور لوگون کو سکھلاؤ کہ مین مرد مقبوض ہون- رواہ احمد والنسائی والحاکم- حدیث افرضکم زید یعنی تم مین زید بن ثابت سب سے زیادہ فرائض جاننے والا ہے- رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان -ن- اس علم سے ترکہ مین سے ہر ایک کے حقوق بذریعہ حساب واصول کے معلوم ہوتے ہین- اور اسمین ارکان ہین مورث ومال ترکہ ووارث بشرطیکہ مورث مرے اور وارث درحقیقت زندہ ہو یا حمل کے مانند تقدیراً ہو اور وجہ میراث معلوم ہو اور بعض موانع سے میراث نہین ملتی ہے جنکا بیان آویگا ان شاء اللہ تعالیٰ- واضح ہو کہ لغت مین فرض وہ جو قطعی دلیل سے ثبوت ہوا ور اس کتاب فقہ کو فرائض اسواسطے کہتے ہین کہ غالب اسمین وہ سہام ہین جو اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے مقطوع مبین بدلیل قطعی ثابت ہین پس معنی لغوی وشرعی دونون کو شامل ہے- الاختیار- اور لغت مین ارث بمعنی بقاء ہے اور شرع مین ایک کا مال دوسرے کی طرف بطور خلافت منتقل ہونا ارث ہے- خزانۃ المفتین- حقوق یہان پانچ ہین- ۱- میت کے واسطے اور وہ تجہیز وتکفین ہے- ۲- میت کے ذمہ کا وہ قرضہ مطلق ہے- ۳- ذمہ نہین اور وہ کسی مال عین سے متعلق ہو- د- جیسے میت نے کوئی مال رہن کیا جس سے مرتہن کا حق متعلق ہے یا اسکے غلام نے کسی پر جرم کیا جس سے ولی جنایت کا حق متعلق ہے تو یہ حق بہ نسبت حق میت یعنی تجہیز کے مقدم ہے- خزانۃ المفتین جیسے ماذون مدیون ومبیع محبوس بثمن یعنی میت کی خریدی ہوئی چیز جسکو بائع نے ثمن کے عوض روک لیا اور لفار ستاجر ہو- د- ۴- میت کے لیے یا میت پر نہین پس اگر وہ اختیاری ہے تو وصیت ہے اور یہی چارم ہے- ۵- غیر اختیاری میت اور وہ میراث ہے- د- اور اصح یہ کہ ارث کا تعلق بعد موت مورث کے ہوتا ہے- شرح الوہبانیہ- حقوق مقدمہ کے بعد ترکہ سے صرف چار ہی حقوق متعلق ہوتے ہین تجہیز وتدفین- اور- قرضہ ووصیت ومیراث- پس اول اسکی تجہیز وتدفین کیجاوے اور بطور معروف اسمین صرف کیا جاوے- المحیط- کفن ایسے کپڑے مین دیا جاوے جیسے زندگی مین حلال لباس سے پہنتا تھا مگر مقدار ترکہ کا لحاظ کر لیا جاوے اور اسمین اسراف وکمی نہ کی جاوے- الاختیار- ضوء السراج مین ہے کہ تین کپڑے مسنون ہین اس سے زیادہ اسراف ہے- مترجم کہتا ہے کہ خنثی کے کفن مین ہدایہ سے معلوم ہوا کہ زیادہ کرنے مین مضائقہ نہین ہے اور یہی اوفق ہے- ہان قیمت مین توسط چاہیے اور ان سب مین مقدار ترکہ کا لحاظ ضروری ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ تجہیز وتکفین وادائے دیون وصایا کے بعد جو کچھ رہے وہ ارث ہے لیکن تجہیز وتکفین ودیون جو بمعنی وصیت نہون وہ کل مال ترکہ سے معتبر ہوتے ہین اور وصیت یا قرضہ جو بمعنی وصیت ہو وہ تہائی سے معتبر ہے چنانچہ کتاب الوصایا مین گزرا- م- اور اگر کفن تلف ہوا تو میت کے بداع پاشیدہ ہونے سے پہلے باربار اسکو کل

مال سے کفن دیا جاوے ورنہ ایک کپڑے مین لپیٹ کر دفن کیا جاوے جو ترکہ سے ہوگا۔ مثلاً کفن آیا اور چوری گیا
پھر آیا اور چوری گیا۔ یا میت کو کفنا کر دفن کیا اور کفن چور نے نکالکر باہر ڈال دیا اور کفن لے گیا پھر ترکہ سے کفن دیکر
دفن کیا اور یہی ہوا۔ تو ہر بار کل ترکہ سے کفن دیا جاوے اور اگر بدن پاشیدہ ہو گیا ہو تو ترکہ سے ایک کپڑے مین لپیٹ
دفن کرین اور اگر قبر مین ہو تو کچھ لازم نہین ہے اور اگر تقسیم ترکہ ہو چکی ہو اسوقت معلوم ہوا تو بقدر تکفین کے وارثون
سے حصہ رسد واپس لیا جاوے۔ ط د۔ پھر اسکے قرضے مقدم کیے جاوین یعنی بعد تجہیز و تکفین کے اسکے قرضون
کا ادا کرنا وصیت و میراث پر مقدم ہے۔ اور واضح ہو کہ قرضے یا کل حالت صحت کے ہونگے یا کل حالت مرض کے ہونگے
اور ان دونون صورتون مین کل برابر ہین یعنے بعض کو بعض پر تقدیم نہوگی بلکہ سب قرضخواہون کو برابر ادا کیا جاوے۔
یا بعض حالت صحت کے اور بعض حالت مرض کے ہونگے اور اس صورت مین دیکھا جاوے کہ مرض کے دیون بگواہی
ثابت ہین یا صرف مریض کے اقراری ہین پس اگر دیون قرض کل یا بعض بگواہی و معائنہ ثابت ہون تو قرضہ صحت اور
یہ قرضہ بگواہی دونون برابر ہین اور اگر صرف مریض کے اقرار سے ثابت ہون تو قرضہ صحت مقدم ہونگے۔ المحیط م
اور واضح ہو کہ حق ادا و لازم ہونے مین قرضۂ صحت و اقراری سب برابر ہین اور اس تقدیم کا مفاد یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص پر
قرضۂ صحت دو ہزار درم ہے اور قرضۂ اقراری ایک ہزار درم ہے اور ترکہ صرف دو ہزار درم بعد تجہیز و تکفین کے باقی ہے
تو قرضہ صحت و جو بگواہی ثابت ہوا اگرچہ مرض مین ہو پہلے ادا کر دیا جائیگا اور کچھ باقی نہین رہا تو اقراری قرضخواہ
محروم ہونگے اور اگر ترکہ تین ہزار درم ہو تو پہلے دو ہزار درم ادا کرنے کے بعد باقی ہزار درم ان اقراری قرضخواہون
کو ادا کر دیے جاوینگے بشرطیکہ ورثہ اجازت دین اسواسطے کہ حالت مرض مین مال سے وارثون کا حق متعلق ہو چکا
اور اقرار مذکور صرف مریض پر حجت ہے تو وارثون کے حق مین ظاہر نہوگا لہذا اگر وارثون نے اجازت نہ دی تو یہ بمنزلہ
وصیت ہے کہ میت کی تہائی سے ادا کیا جائیگا حتی کہ مثال مذکورہ مین صرف ہزار درم کی تہائی سے یہ لوگ حصہ رسد پاوین
جبکہ وصیت دیگر نہو اور اگر صریح موصی لہ ہو تو اسکا بیان کتاب الوصیۃ مین گذرا اور اس سے ظاہر ہوا کہ قرضہ اقراری
بھی بمعنی وصیت ہو جاتا ہے تو یہ بھی وصایا مین شامل کیا جائیگا۔ م۔ پھر تجہیز و تکفین و ادائے دیون کے بعد جو کچھ
باقی رہا اسکی تہائی سے میت کی وصیتین نافذ کیجاوینگی لیکن اگر وارثون نے تہائی سے زائد مین اجازت دی تو زائد
بھی نافذ کیجاوین۔ التاتارخانیہ وغیرہ۔ لیکن وارثون کی اجازت اسوقت معتبر ہوگی کہ انکو اجازت کی لیاقت ہو حتی کہ
صغیر یتیمون کے حق مین اجازت کے کچھ معنی نہین ہین اور ولی یا وصی کو انکی طرف سے اجازت کا اختیار اسوجہ سے
نہین کہ انکو نظری ولایت ہوتی ہے تو جس امر مین بہتری کی نظر ظاہر نہو وہ جائز نہین ہے۔ پھر بالغ وارثون مین سے
جسنے اجازت دی اسکے حق مین نفاذ معتبر ہے کیونکہ وہ اپنے حق مین خود مختار ہے۔ مسئلہ۔ ایک شخص مرا اور اسکے
وارثون مین صغیر و کبیر ہین اور اسنے نقد و جائداد غیر منقولہ چھوڑی پس بالغون نے موافق رسم معروف کے مال نقد
کو بعد تجہیز و تکفین و ادائے دیون کے میت کے سوم و دسوین و بیسوین مین صرف کیا اور بعد ازان چہلم کے لیے
اسکی کچھ جائداد فروخت کی یا رہن مقبوضہ کیا جسکا نفع تا ادائے قرض مرتہن کے واسطے ہے یا بکفالت جائداد سودی
روپیہ لیا کیونکہ انکو قرض حسنہ ملنے کی کوئی امید نہین ہے اور وہ اسکو ضروری کام سمجھتے ہین کہ برادری کو کھانا چالیسون
کا تقسیم کیا جاوے ورنہ بدنامی و رسوائی ہوگی۔ ان امور مین کیا حکم ہے۔ جواب یہ کہ بالغون نے سوم و دہم و بستم مین
جو کچھ خرچ کیا اسمین سے حصہ صغار کے ضامن ہین کہ قیامت مین انکے حقوق کا مواخذہ ہوگا اور جب انھون نے رسم
و دنیا کی بدنیتی سے یہ مال برادری کے آنے والیون اور رونے والیون پر صرف کیا تو اضاعت مال و معصیت ہے ؟؟

Marfat.com

مین صرف کرنے کے گنہگار ہین - پھر حلیم کے واسطے وجہ المداد رہن کی بوجہ حصہ صغار کے رہن مین غصب ہو تشبیہاً
عقار کا غصب متحقق ہوا اور مرتہن غاصب الغاصب ہو ورنہ مال غیر کو بدون اسکی اجازت کے رہن کرنے کا
مسئلہ متعلق ہو اور رہن باطل ہو اور مرتہن نے جو کچھ منافع حاصل کیے وہ اسپر بقول اول بطور غاصب الغاصب
کے ہین اور بقول دوم حرام ہین بقدر حصہ صغار وکبار دونون کے کیونکہ رہن فقط وثاقت ہو اور حیلہ صرف استغراق
مین منافع کا ہو حالانکہ یہان صغار سے اجازت باطل ہو اور بکفالت جائداد سودی روپیہ لینا درحقیقت بے کفالت
باطل ہو لیکن رہن ہو بشرطیکہ قبضہ ہو ورنہ رہن باطل ہو اور سود دینا بلاخلاف یہان حرام ہو اور باغبن مع مرتہن
کے صغار کے واسطے عاقبت مین ضامن ہین اور جو کچھ مال لیکر ان لوگون نے صرف کیا وہ اسراف اون اشیا
ہو اور معصیت کا عذاب ہوگا اگر بغیر توبہ مرین اور اس بدبختی کی وجہ سے جب سوائے عذاب کے کچھ ثواب نہین
تو وصیت کر کچھ ثواب نہین پہونچا سکتے ہین جبکہ انکا فعل خود معصیت و عذاب ہو واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م -
بالجملہ جب تہائی سے زائد مین وارثون کی اجازت معتبر ہو تو زائد سے نفاذ وصیت جائز ہو - م - پھر اسکے بعد جو باقی
رہے وہ وارثون مین موافق فرائض الٰہی عزوجل کے تقسیم ہوگا - انتہی - خانیہ - ھ - پس وصیت کا نافذ کرنا
میراث کی تقسیم سے مقدم کیا - م - اور یہ تقدیم ایسی وصیت مین ہو کہ جو کسی معین چیز کی وصیت ہو - التاتارخانیہ
مثلاً میت نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان زید کے واسطے وصیت ہو - پھر بعد تجہیز وتکفین وادائے دیون کے جو ترکہ بچا
اسکی تہائی دیکھی جاوے پس اگر اسمین سے یہ مکان برآمد ہوا تو زید کو دیا جاوے اور اگر تہائی سے زائد ہو اور
وارثون کے باقی حصہ سے اجازت دے تو دیا جاوے - پھر میراث تقسیم ہو اور اگر تہائی اس مکان کو دیکر باقی
رہے تو وہ بھی وارثون کی میراث مین شامل ہو - پس وصیت اسوقت مقدم ہوئی کہ معین چیز کی وصیت تھی - م - اور
اگر وصیت شائع ہو (اسی کو وصیت مرسلہ کہتے ہین) یعنی میرا تہائی مال یا چوتھائی مال زید کو دیا جاوے بانفراد
مین تقسیم ہو تو ایسی وصیت کو میراث پر مقدم نہین کیا جائیگا بلکہ موصی لہ بھی وارثون کے ساتھ حصہ دار ہوگا پس ترکہ
کی زیادتی سے اسکے حصہ مین بھی زیادتی ہوگی اور کمی سے اسکے حق مین بھی کمی ہوگی - التاتارخانیہ - م - اور
درمختار مین یہی حکم اختیار شرح المختار سے نقل کرکے لکھا کہ صحیح یہ کہ وصیت مطلقہ بھی میراث سے مقدم ہو - منتہی
مترجم کہتا ہو کہ دونون قولون مین فرق یہ ہوگا کہ مقدم کرنے مین موصی لہ کو بعد تجہیز وتکفین وادائے دیون کے
باقی مال کی تہائی مل جائیگی پھر وارثون کے سہام پورے نہ پڑین تو انھین مین کمی ہوگی اور وارثون کے شریک
کرنے مین اسکو بھی حصہ رسد کمی برداشت کرنی ہوگی مثلاً میت عورت نے لڑکی وشوہر وباپ چھوڑا اور ہندہ
کے لیے تہائی کی وصیت کی اور فرض کرو کہ بعد تجہیز ودیون کے ۱۲ - اشرفیان باقی ہین تو تقدیم وصیت مین
ہندہ کو چار اشرفیان ملین - اور شرکت کے قول پر لڑکی کا نصف اور شوہر کا چہارم و باپ کا چھٹا اور ہندہ کا
تہائی ہو پس ۱۲ - سے یہ حصص نکالے جاوین کہ ۶ - دختر - ۳ - شوہر - ۲ - باپ - ۴ - ہندہ - یہ سب ۱۵
ہوتے ہین حالانکہ صرف ۱۲ - اشرفیان ہین تو بارہ اشرفیون کے ۱۵ - ٹکڑے کرکے ہر ایک کو دیے جاوین پس
ہندہ کے حق مین بھی چار اشرفیون سے کم آوینگی - اور اس قول کی وجہ یہ کہ جب وصیت معین نہین تو ترکہ
کے حصہ دارون کی طرح موصی لہ بھی تہائی کا حصہ دار ہو اور یہ تقسیم ترکہ سے معلوم ہوگا تو وہ انکا شریک ہوا - اور
قول تقدیم کی وجہ یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے حصص وارثون کو بعد وصیت و دین کے قرار دیا تو پہلے وصیت نکال دینا
اور جب وہ تہائی سے زائد نہین ہو تو میت کا حق ہو پس نکالنا واجب ہو اور یہی منصوص صحیح ہو - م - (فائدہ)

Marfat.com

حقوق الٰہی عز وجل بھی دیون ہیں مثلاً اسپر زکوٰۃ باقی ہے یا نماز و روزہ کے کفارات ہیں لیکن بندہ کی جانب سے
اسکا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں ہے لہذا اگر میت نے وصیت کی ہو کہ یہ ادا کیے جاویں تو تہائی سے نفاذ واجب ہے
مگر اسکے زائد سے ورثہ کی اجازت ہو اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ واجب نہیں ہے۔ ت و غیرہ۔ باب صرف وارثوں کے
ترکہ ارث کا بیان رابع موانع ارث کے۔ (الموانع) چار چیزیں ارث سے مانع ہیں۔ مانع اول یہ کہ رقیق ہو
مثلاً غیر کی باندی سے نکاح کیا اور یہ شرط نہیں کی کہ اولاد آزاد ہوگی تو جو لڑکا یا لڑکی ہوئی وہ بھی شل ان کے غیر
کی مملوک ہے حتی کہ جب باپ مرا اسوقت تک یہ اولاد آزاد نہیں ہوئی تو وارث نہوگی اور اگر تھوڑا حصہ نصف چہارم
وغیرہ آزاد ہوا تو بھی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وارث نہوگی اور صاحبین کے نزدیک جزو آزاد ہونے سے
کل آزاد ہو جاتا ہے تو وارث ہوگا اور اگر غیر کی باندی سے زنا کیا نعوذ باللہ منہا تو یہ لڑکا اگر آزاد ہو جاوے
تو بھی وارث نہوگا جیسے آزاد سے زنا سے پیدا ہوا اگرچہ نطفہ میں وہ اسی کا نطفہ ہے حتی کہ نکاح کی حرمت متعلق ہوگی
اور اگر منکوحہ کی اولاد اسکی موت کے وقت آزاد ہو چکی ہو تو وارث ہے۔ وفی الهندیہ اور مدبر و مکاتب وام ولد بھی
وارث نہیں ہے التبیین۔ راہن تنگدست کے اعتاق میں جو کمائی کرکے مرتہن کو ادا کرتا ہو وہ وارث و مورث ہوتا ہے۔ الکافی
مانع دوم یہ کہ قاتل ہو حتی کہ جس شخص نے اپنے مورث کو قتل کیا تو یہ میراث سے بھی محروم ہوگا لیکن قتل وہ معتبر ہے
جو اسکے ذاتی فعل سے واقع ہوا ہو اگرچہ خطاء سے ہو حتی کہ سوتے میں اسپر گرا کہ وہ مرگیا۔ المبسوط۔ م۔ برخلاف اسکے
اگر یہ سبب ہو تو محروم نہوگا مثلاً اسنے راہ میں پتھر ڈالا اور اتفاق سے اسکا مورث ہی اس سے ٹھوکر کھا کر مرگیا تو
یہ محروم الارث نہوگا۔ اور اگر عمداً باپ نے بیٹے کو قتل کیا تو قصاص بوجہ احترام پدری کے ساقط ہے لیکن باپ اسکی
میراث سے محروم ہوگا کیونکہ اسنے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا۔ م۔ اگر مقتول سے پہلے قاتل مرگیا تو مقتول بالاجماع
اسکا وارث ہوگا۔ د۔ مثلاً زید نے اپنے بھائی کو زخمی کیا اور وہ بستر سے لگ گیا اور وہ ہنوز مرا نہیں تھا کہ زید
ہیضہ کرکے مرگیا پھر زخمی مرا حالانکہ زید کی میراث اسکے زخمی بھائی کو پہونچتی ہے مثلاً سوائے اسکے زید کا کوئی عصبہ
وارث نہیں ہے تو زید کی میراث سے اسکے واسطے عصبہ کا حصہ ہوگا پھر زخمی مقتول نے جو کچھ مال چھوڑا مع اس
حصہ میراث کے وہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہے۔ م۔ مانع سوم یہ کہ وارث و مورث کے درمیان ملت کا
اختلاف ہو۔ ت۔ یعنی توحید و شرک کا اختلاف ہو مثلاً ایک مسلمان ہے اور دوسرا یہودی نصرانی مجوسی ہندو
وغیرہ ہے پس مسلمان کسی مشرک کا وارث نہوگا اسی واسطے حضرت علی رضی اللہ عنہ و جعفر رضی اللہ عنہ نے ابو طالب
اپنے باپ کی میراث نہیں پائی بلکہ عقیل نے جو اسوقت تک شرک پر تھے وارث ہوئے چنانچہ حدیث صحیحین وہل
ترک لنا عقیل الحدیث اسکا بیان ہے۔ اور اسی طرح مشرک بھی کسی مسلمان کا وارث نہوگا مثلاً بیٹا مسلمان مرا اور اسکا
باپ مشرک ہے تو وہ میراث نہیں پاویگا۔ واضح ہو کہ اگر اسلام لایا اور مال کمایا پھر نعوذ باللہ مرتد ہوکر دیگر مال کمایا
پھر مرا یا قتل کیا گیا اور اسکے وارثوں میں بعض مسلمان اور بعض مشرک ہیں تو مسلمانوں کو اس مال کی میراث ملیگی جو
اسنے حالت اسلام میں کمایا تھا اور مشرکوں کو حالت شرک کی۔ کیونکہ وہ جسوقت سے مرتد ہوا اسی وقت سے بعد
زندہ ہونے کے مردہ ہوگیا لیکن ابھی تحقیق معلوم نہیں حتی کہ اگر پھر وہ مسلمان ہو جاوے تو زندہ ہو جاوے
اور جب وہ دار الحرب میں مل گیا یا قتل کیا گیا یا مرگیا تو اسکا مردہ ہونا محقق ہوگیا پس جو اسنے اسوقت تک کمایا تھا
وہ مسلمان وارثوں کی میراث ہے۔ **مسئلہ** ملت اسلامیہ میں سے بعض فرقے جنکے واسطے کفر کا حکم ہے وہ مرتد کے
حکم میں ہیں۔ کمافی وصیۃ الہدایہ۔ حدیث اسامہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وارث

Marfat.com

نہوگا مسلمان کسی کافر کا اور نہ کافر کسی مسلمان کا - رواہ البخاری ومسلم - حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ
عنہ مرفوعاً دو ملتوں والے باہم کچھ وارث نہونگے - رواہ احمد و النسائی وغیرہما - اور حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ
مرفوعاً کہ قاتل کے واسطے میراث نہیں ہے - رواہ النسائی - و رواہ الدارقطنی من حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما
و رواہ الترمذی و ابن ماجہ من حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نحوہ - اور عبد الرزاق نے حدیث ابن عباس رضی اللہ
عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے کسی کو قتل کیا تو وہ قاتل اسکا وارث نہوگا اگرچہ
مقتول کا اسکے سوائے کوئی وارث نہو - ن - اور اسی پر اجماع منعقد ہے - لیکن واضح ہو کہ قتل مین شرط ہے کہ قاتل
کا فعل حرام ہو پس اگر طفل یا مجنون یا معتوہ یا برسم یا موسوس نے قتل کیا تو وہ مقتول مورث کی میراث سے محروم
نہوگا اسواسطے کہ محرومی تو فعل حرام کی سزا ہے اور ان لوگون کا فعل بوجہ مکلف نہونے کے حرام سے متصف نہیں ہوتا ہے
اگر امام المسلمین سے ایک قوم مسلم باغی ہو کر لڑی تو نیت باہمی قتل واقع ہونے سے تفصیل و اختلاف ہے جو
سیر مین مذکور ہوا - الاختیار ع - اور راجح یہ کہ عادل نے باغی کو جس حالت مین قتل کرنا مامور ہے قتل کیا تو محروم
نہوگا اور باغی نے عادل کو قتل کیا تو وہ مفصل کتاب السیر مین مذکور ہے - م - باپ نے اگر فرزند کا ختنہ کیا یا فصد
چیرا و مانند اسکے اور وہ مر گیا تو باپ محروم نہوگا - اور اگر ادب کے لیے مارا کہ وہ مر گیا تو امام رح کے نزدیک
دیت کا ضامن و میراث سے محروم ہے اور صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں اور محروم نہیں ہے اور اگر باپ
کی اجازت سے معلم نے مارا کہ وہ مر گیا تو بالاتفاق باپ کچھ ضامن یا محروم نہیں ہے - المبسوط - کافرون کی ملتین
مختلفہ مانند یہودی و نصرانی و مجوسی و بت پرست کے تو انکا اختلاف باہمی توارث سے مانع نہیں ہے حتی کہ یہودی و
نصرانی مین باہم توارث جاری ہوتا ہے - التبیین - اگر دار الحرب مین کوئی مسلمان جا کر مرا تو دار الاسلام مین جو اسکا
بیٹا مسلمان موجود ہے وہ وارث ہوگا - الکافی - مانع چہارم - یہ کہ دارین مختلف ہون جیسے دار الاسلام و دار الحرب
اور یہ اختلاف بذریعہ لشکر و سلطنت کے ہوتا ہے کیونکہ ان دونون مین باہم عصمت منقطع ہوتی ہے پس اگر دار الحرب
مین حربی مرا اور دار الاسلام مین اسکا باپ یا بیٹا ذمی موجود ہے تو وارث نہوگا - اسی طرح اگر دار الاسلام مین ذمی
مرا تو دار الحرب مین جو اسکا باپ یا بیٹا ہے وارث نہوگا - اسی طرح اگر حربی امان لیکر یہان آیا اور مر گیا تو یہان جو
اسکا وارث ذمی ہے وہ وارث نہوگا بلکہ جو کچھ اسنے چھوڑا وہ اسکے ملک کو بھیجا جائیگا - اور اگر یہان ذمی مر گیا
جسکا یہان کوئی وارث نہیں حالانکہ دار الحرب مین اسکے وارث ہین تو ذمی کا ترکہ بیت المال مین رہیگا - الکافی -
پھر جب ان چارون امور مین سے کوئی امر مانع نہو اور استحقاق ارث کا سبب موجود ہو تو ترتیب سبب باہم میراث
جاری ہوگی - م - اور استحقاق ارث کے لیے تین باتون مین کوئی بات ہونا چاہیے - اول نسب یعنی قرابت
دوم سبب یعنی زوجہ و شوہر ہونا - سوم ولا خواہ ولاء عتق ہو یا ولاء موالات ہو - التبیین - ولاء عتق
مثلاً زید نے کلو غلام آزاد کیا تو خود مختار ہو گیا لیکن اسکی ولاء ہمیشہ زید کے واسطے و اسکے عصبات کے واسطے
رہیگی اور نعمت آزاد کرنے والا و اسکا قائم مقام بنام اعلیٰ کہلاتا ہے اور آزاد شدہ کو اسفل کہتے ہین اور اسی طرح
کلو نے جو غلام آزاد کیا مثلاً بدھو تو اسکی ولاء بھی بواسطہ کلو کے زید کی طرف منتقل ہوگی اور اگر کلو نے خالد کی باندی
سے نکاح کیا اور اولاد ہوئی جو خالد کی مملوک ہے تو اولاد کی ولاء ابھی خالد کی طرف ہے پھر جب یہ اولاد آزاد ہو جاوے
یا کلو نے نکاح مین شرط کی ہو کہ اولاد آزاد ہوگی تو اولاد کی ولاء بھی بواسطہ کلو کے زید کی طرف کھنچ آویگی اور موالات
کی صورت یہ کہ ایک مشرک للو نامی زید کے ہاتھ پر مسلمان ہوا اور وہ سب مسلمانون کا بھائی ہو گیا لیکن تنہائی سے

Marfat.com

اسلے چاہا کہ کسی مسلمان سے موالات کرون پس اگر اسلے زید ہی کو پسند کیا اور موالات کی پھر للو بغیر اولاد وارث کے مرا تو زید ہی اسکا وارث ہوگا۔م۔ ولاء عتق و ولاء موالات دونون مین صرف اعلی اپنی اسفل کا وارث ہوتا ہی اور اسفل اسکا وارث نہین ہوتا ہی لیکن اگر ولاء موالات مین اعلی نے شرط کی ہو کہ جب مین لاوارث مرون تو میرا وارث ہی تو اس صورت مین اسفل بھی وارث ہوگا۔ خزانۃ المفتین۔ پھر واضح ہو کہ قرابت یا زوجیت یا ولاء کے سبب سے صرف وارث ہو جاتا ہی لیکن میراث پانے کے واسطے یہ شرط ہی کہ اس سے اعلی وارث اسکو محروم نکرے مثلاً جب تک قرابتی وارث عصبہ ہو تو مولی اعلی کو میراث نہین ملیگی اگرچہ وہ وارثون کی فہرست مین مندرج ہی۔م۔ اور وارثون کے تین اقسام ہین۔ ۱۔ اصحاب الفرائض۔ ۲۔ عصبات۔ ۳۔ ذوی الارحام۔ المبسوط۔ اصحاب الفرائض وہ وارث ہین جنکے واسطے اللہ تعالیٰ نے نصف و ثلث وغیرہ حصص مفروض کر دیے ہین اور بعض کے لیے ایک حالت مین مثلاً نصف ہی اور دوسری حالت مین چہارم ہی حتی کہ وہ اس جہت سے کل مال کے مستحق نہین ہین۔ اور عصبات وہ وارث ہین کہ اصحاب فرائض کو دیکر جو کچھ بچے وہ سب انکے واسطے ہی تو کبھی کم اور کبھی زیادہ بچتا ہی اور انھین مین مولی عتاقہ و موالات داخل ہی۔ اور ذوی الارحام کے معنی وہ لوگ جنکو رحمی قرابت ہی اور انکو بھی بطور عصبہ کے میراث پہونچتی ہی اور کبھی ایک وارث مین دو جہت ہوتی ہین کہ ایک راہ سے وہ اصحاب الفرائض مین ہی اور دوسری راہ سے عصبہ ہی لیکن واضح ہو کہ استحقاق ترکہ مین ترتیب رکھی گئی ہی۔م۔ اور ترکہ کے مستحق ترتیب وار دس اقسام ہین۔ الاختیار۔ پھر بعضے وارث تو کبھی محروم نہین ہوتے ہین اور بعضے کبھی پاتے اور کبھی محروم ہو جاتے ہین لہذا ترتیب وار بیان مین اسکا لحاظ رکھنا چاہیے۔م۔ پس پہلے اصحاب الفرائض کو دینا شروع کیا جاوے ۲۔ پھر انکے بعد عصبات ہین اور عصبات مین یہ ترتیب ہی کہ عصبہ قرابتی مقدم ہی۔ ۳۔ پھر اگر وہ نہو تو عصبہ سببی ہین سے مولی عتاقہ۔ ۴۔ پھر اگر مولی عتاقہ مر چکا ہو تو جو اسکا عصبہ اعلی موجود ہو۔ ۵۔ پھر اگر وہ بھی نہو تو میت کے قرابتی اصحاب فرائض کو بقدر انکے حقوق کے واپس دیا جاوے۔ ۶۔ پھر اسکے بعد ذوی الارحام کا درجہ ہی۔ ۷۔ پھر انکے بعد مولی الموالات ہی۔ ۸۔ پھر وہ شخص جس شخص پر اپنے نسب کا اقرار کیا اسطرح کہ اسکے اقرار سے نسب ثابت نہوا لیکن مقر اپنے اقرار پر جما رہا یہانتک کہ مر گیا۔ مثلاً کسی کو بھائی یا بہن بتلایا۔ ۹۔ پھر وہ موصی لہ جسکے لیے کل مال کی وصیت کی تھی۔ ۱۰۔ پھر بیت المال ہی۔ الکافی۔م۔ باقی رہا مختصر بیان دلائل پس قولہ تعالیٰ یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین سے آخر تک رکوع مین دلائل اصحاب فرائض موجود ہین۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مین ہی کہ فرائض کو صاحبان فرائض سے لاحق کرو پھر جو کچھ بچے وہ اولی مذکر کے واسطے ہی۔ رواہ البخاری و مسلم اور روایت مین معلوم ہوا کہ جب لڑکا و لڑکی جمع ہوت تو لڑکی اپنے بھائی کے ساتھ مین عصبہ ہو جاتی ہی بایں معنی کہ تین سہام مین سے ایک لڑکی اور دو لڑکا پاتا ہی۔ پس اصحاب فرائض مقدم ہین۔ بعد انکے اقرب عصبہ نسبی ہی بدلیل حدیث متفق علیہ۔ حدیث ام المومنین عائشہ و ابن عمر رضی اللہ عنہما مین ہی کہ ولاء اسی کے واسطے جسنے آزاد کیا متفق علیہ۔ اپنے آزاد کیے ہوئے کی میراث کا حکم پوچھنے والے کو فرمایا کہ اگر اسکا عصبہ نہو تو اسکی میراث تیرے واسطے ہی۔ رواہ عبدالرزاق عن الحسن مرسلا۔ حدیث دختر حمزہ رضی اللہ عنہما مین ہی کہ آپ نے دختر حمزہ کو مولی یعنے آزاد کیے ہوئے سے میراث دلائی۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ۔ و رواہ الدارقطنی عن ابن عباس رض پس معلوم ہوا کہ عصبہ نسبی کے بعد مولاے عتاقہ کا درجہ ہی۔ حدیث مقدام بن معدی کرب رضی اللہ عنہ مین ہی کہ جسکا کوئی وارث نہین مین اسکا وارث ہون اسکی طرف سے جرمانہ خطا کا ادا کرونگا اور اسکا وارث ہونگا۔ رواہ ابوداؤد

Marfat.com

والنسائی وابن ماجہ وابن حبان - مراد یہ کہ موالات لیکن میراث بیت المال ہی اور حدیث کے واسطے شرح طویل ہوئی۔

فصل - اصحاب فرائض کے بیان میں - ذی فرض ہر وہ وارث ہی جسکے واسطے کوئی حصہ مقدر ہو خواہ قرآن مجید میں یا حدیث شریف میں یا بالاجماع - الاختیار - ذوی الفروض بارہ ہیں از انجملہ دس نسبی ہیں اور دو سببی ہیں پھر دس نسبی میں سے تین مرد ہیں اور سات عورتیں ہیں - خزانۃ المفتین - مرد باپ - دادا - اور مادری بھائی ہیں - عورتیں - دختر - دختر پسر - ماں - جدہ صحیحہ - ماں باپ سے بہن - باپ سے بہن - ماں سے بہن - اور سببی میں صرف شوہر و زوجہ ہیں - واضح ہو کہ جن بھائی بہنوں کے ماں باپ ایک ہوں انکو اعیانی کہتے ہیں اور جو فقط باپ کی طرف سے ہو یعنے باپ ایک ہی اور ماں دو ہیں وہ علاتی ہیں اور جو فقط ماں کی طرف ہوں اسطرح کہ ماں نے اپنے شوہر اول کے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو اخیافی کہلاتے ہیں م۔

(باپ کا حال)

اول یہ کہ جب میت کا پسر ہو یا پسر کا پسر جا ہے جسقدر نیچا ہو یعنی پسر کے پسر کا پسر و علی ہذا القیاس - تو باپ کے واسطے صرف چھٹا حصہ فرض ہی - دوم یہ کہ جب سوائے باپ کے میت نے کوئی وارث نہیں چھوڑا تو باپ کو کل مال بطور عصبہ ملیگا - اسی طرح اگر ایسے وارث چھوڑے جنکے واسطے فرض حصہ ہی تو انکے فرائض دیکر باقی باپ کے واسطے بطور عصبہ ہی اور یہ اسطرح کہ میت نے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی نہیں چھوڑا بلکہ مثلاً زوجہ و ماں چھوڑی تو زوجہ کو چہارم و ماں کو تہائی دیکر باقی سب باپ کے واسطے بطور عصبہ ہی - پس حال اول میں محض ذی فرض ہی - اور حال دوم میں محض عصبہ ہی - سوم یہ کہ ذی فرض و عصبہ دونوں ہو اسطرح کہ میت نے بیٹی و پوتی چھوڑی یعنے اپنی اولاد مونث یا اپنے پسر کی اولاد مونث چھوڑی اگرچہ ذوی الفروض میں سے کوئی اور بھی ہو تو اس صورت میں باپ کے واسطے چھٹا حصہ بطور فرض کے اور دختر میت کے لیے جب ایک ہو تو نصف اور زیادہ ہوں یا دختر میت کے ساتھ پوتی ہو تو دو تہائی دیکر باقی بھی باپ کو بطور عصبہ ملیگا -

(دادا کا حال)

دادا یعنی جد صحیح - اور اسکے نسب کا مطلب ہی کہ میت کا نسب اسکے ساتھ لگانے میں ماں درمیان میں نہ آوے اگرچہ وہ اونچے درجہ کا ہو جیسے میت کے باپ کا باپ - میت کے باپ کے باپ کا باپ - علی ہذا القیاس - اور اگر میت کی نسبت لگانے میں ماں درمیان میں آوے تو وہ جد فاسد ہوتا ہی اور وہ یہاں مراد نہیں ہی - جیسے میت کے ماں کا باپ - میت کے باپ کی ماں کا باپ - علی ہذا القیاس - پھر جد صحیح یعنی دادا جب میت کا باپ موجود ہو تو وارث نہیں ہوتا ہی اور باپ نہو تو وہ باپ کے مثل ہی لیکن اتنا فرق ہی کہ دادا کے ساتھ میں میت کی ماں ہو تو ماں کو کل تہائی مل جاتا ہی اور وہ باپ کی ماں کو محجوب نہیں کرتا ہی اور وہ مثل باپ کے سب قسم کے بھائی بہنوں کو محجوب کرتا ہی اور یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہی - اور اسی پر فتوی ہی - الکافی - ھ -

(مادری بھائی کا حال)

اگر اکیلا ہو تو اسکے لیے چھٹا حصہ ہی اور اگر دو یا زیادہ ہوں تو سب کے لیے ایک تہائی ہی اور اگر مادری بھائیوں کے ساتھ بہنیں مادری ہوں تو یہ سب اسی تہائی میں مساوی حقدار ہونگے یعنی انمیں عورت و مرد کا حصہ برابر ہی اور یہ لوگ میت کے فرزند و پسر میت کی اولاد ہوتے ہوئے ساقط ہو جاتے ہیں اگرچہ نیچے درجہ پر ہو - اور باپ دادا کے ساتھ بھی ساقط ہو جاتے ہیں اور اسمیں اتفاق ہی - السراجیہ - دلائل مختصر یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا

Marfat.com

ولابویہ لکل واحد منہما السدس ان کان لہ ولد - یعنی اگر میت کا فرزند ہو خواہ لڑکا یا لڑکی تو اسکے والدین میں سے ہر ایک کے واسطے چھٹا حصہ ہے - اس سے معلوم ہوا کہ وہ فرزند کے ہوتے ہوئے وارث ہے لیکن جب میت کی دختر یا پسر میت کی دختر ہو تو آیت کریمہ سے دختر کا نصف اور دو یا زیادہ کا دو تہائی فریضہ ثابت ہوا ہے پس مال باقی رہیگا تو ہمنے حدیث صحیح پائی کہ صاحبان فرائض کو انکا فرض دیدو پھر جو باقی رہے وہ اولی مذکر کے واسطے ہے چنانچہ اور بیگر پس اولی مذکر یعنی سب سے مقدم عصبہ تو پسر یا اسکا پسر نیچے تک ہوتا ہے اور بعد پسر کے باپ ہے تو دختر مذکور کو باقی بھی باپ کو بطور عصبہ ملا - اور مادری بھائی بہنوں کے واسطے دلیل قولہ تعالے وان کان رجل یورث کلالۃ الآیۃ ہے اور کلالہ وہ میت کہ بیٹا بیٹی یا باپ نچھوڑے لہذا دادا چھوڑے تو اختلاف ہوا پس صاحبین کے نزدیک دادا کے ساتھ مین یہ لوگ وارث ہونگے اور امام رح کے نزدیک باپ کے مثل دادا ہے تو وارث نہونگے

اور اسی پر فتوی ہے - رہا ذوی الفروض مین ایک مرد نسبی اور وہ شوہر ہے

(بیان شوہر)

اسکے واسطے دو حال ہین اور کبھی ساقط نہین ہوتا - حال اول یہ کہ جب زوجہ میت کا فرزند یا اسکے پسر کا فرزند نہو حتی کہ نیچے درجہ پر بھی نہو تو شوہر کے واسطے نصف ترکہ ہے اور اگر فرزند یا پسر کی اولاد اگرچہ نیچے درجہ پر ہو تو شوہر کے واسطے چہارم ہے - السراجیہ - اور یہی قولہ تعالی ولکم نصف ما ترک ازواجکم الآیۃ مین منصوص ہے - رہا بیان عورتون کا -

(زوجہ کا بیان)

اسکے واسطے بھی دو حالتین قولہ تعالے ولہن الربع مما ترکتم الآیۃ مین منصوص ہین یعنی ایک یہ کہ فرزند یا پسر کی اولاد نیچے تک نہو تو زوجہ کے واسطے چہارم ہے پس اگر اکیلی ہو تو کل چہارم اسی کے واسطے ہے ورنہ چار تک جسقدر ہون سب بانٹ لین - اور دوم یہ کہ فرزند یا پسر کی اولاد ہو اگرچہ نیچے درجہ پر ہو تو زوجہ یا زوجات کے واسطے آٹھوان حصہ ہے جسمین سب مساوی شریک ہونگے - اور وہ کبھی ساقط نہین ہوتی ہے - (فائدہ) - زوجہ کا مہر باقی ہو تو وہ قرضہ ہے پس ترکہ سے پہلے ادا کیا جائیگا - م -

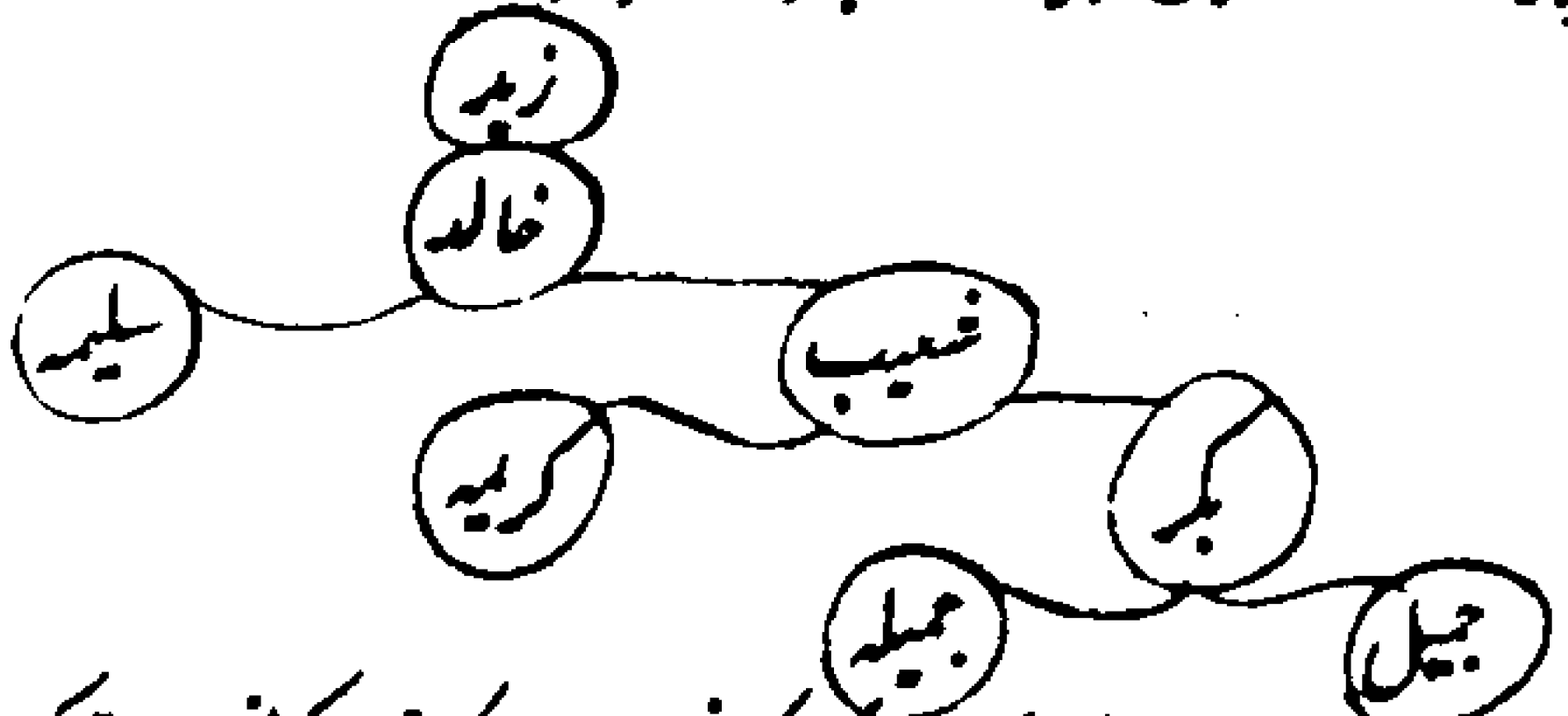
(دختران صلبی)

یعنی میت کے نطفہ سے جو بیٹیان ہون خواہ میت باپ ہو یا ماں ہو - م - انکے تین حالات ہین - ایک یہ کہ دختر صلبی اکیلی ہو تو اسکے لیے نصف ترکہ ہے - دوم یہ کہ دو ہون یا زیادہ ہون تو انکے واسطے دو تہائی ہے - س جبکہ پسر نہو - م - سوم یہ کہ دختر کے ساتھ مین پسر ہو تو دختر بھی عصبہ ہو جائیگی یعنے باقی مال مین پسر کو دختر سے دو چند کے حساب سے ملیگا - س - دلیل یہ کہ قولہ تعالی ان کانت واحدۃ فلہا النصف - یہ خاص واحدہ کے لیے ہے اور اگر اسکے ساتھ مین پسر ہو تو فرمایا - للذکر مثل حظ الانثیین - یعنی پسر کو دو دختر کے برابر ہے - پس اگر پسر و دختر ہو تو پسر کے لیے دو تہائی ہے اور دختر کے لیے تہائی ہے - اس نص مین دلالت ہے کہ فقط دو دختر ہون تو انکے لیے دو تہائی ہے جیسے ایک پسر کے لیے تھا اور دو سے زیادہ کے لیے فرمایا - فان کن نساء فوق اثنتین فلہن ثلثا ما ترک - یعنی اگر دو سے زیادہ دختر ہون تو انکے لیے دو تہائی ترکہ ہے - اب اوپر کے حکم سے ملا کر معلوم ہوا کہ دو ہون یا دو سے زیادہ ہون بہرحال دو تہائی ترکہ پاوینگی - اور قولہ للذکر مثل حظ الانثیین - سے نکلا کہ جب پسر کے ساتھ مین دختر ہو تو وہ عصبہ ہو جاتی ہے اور پسر اسکے حصہ کو کم کر دیتا ہے -

Marfat.com

(بیان دختران پسر)

انکے واسطے چھ حال ہین- تین حال یہی ہین جو دختران صلبی مین مذکور ہوئے ہین اور تین حال دیگر ہین- پس جملہ چھ احوال ہین- اول یہ کہ جب صلبی دختر نہون تو ایک کے لیے نصف ہی- دوم صلبی نہو تو دو کے واسطے یا زیادہ کے واسطے دو تہائی ہی جبکہ پسر نہو اور اسپر اجماع ہی- سوم ایک دختر صلبیہ اور ایک دختر پسری موجود ہی تو دو کے لیے دو تہائی چاہیے اسمین سے صلبیہ واحدہ کے لیے نصف ہی اور باقی چھٹا حصہ دختر پسری کے لیے ہی خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو اور یہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فتوی دیا جیسا کہ صحیح بخاری مین ہی- چہارم یہ کہ صلبیہ دو دختر کے ساتھ مین دختر پسر ہو تو وہ وارث نہوگی- کیونکہ دو تہائی دونون دختران صلبیہ نے لی تو دختر پسری کے لیے کچھ باقی نہین رہا- پنجم یہ کہ اگر دختر پسری کے ساتھ مین اسکا بھائی ہو اور میت کا صلبی پسر ندارد ہو یا یہ لڑکا اس سے نیچے ہو مثلاً پسر کے پسر کا پسر ہو وعلی ہذا القیاس تو یہ لڑکا انکو عصبہ کریگا کیونکہ میت کا صلبی پسر نہو تو پسر کا پسر جہان نیچے درجہ پر ہو وہ مثل پسر صلبی کے عصبہ ہوتا ہی اور پسر اپنی بہن کو اپنے ساتھ مین عصبہ کر لیتا ہی- لہذا دونون دختر صلبیہ کو دیکر جو مال باقی کہ پسر کے پسر اسفل کے واسطے ہو اور وہ اپنے ساتھ مین ان دخترون کو مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے شریک کریگا- ششم یہ کہ پسر کی دختر میت کا پسر موجود ہونے کے ساقط ہوجاتی ہین خواہ ان دخترون کا باپ موجود ہو یا میت کا دوسرا پسر موجود ہو- اسواسطے کہ پسر عصبہ ہی خواہ اسکی بہن ہو یا نہو تو دختران پسر کے واسطے کچھ باقی نہین رہا بخلاف دختر میت کے کہ وہ فرضی حصہ دار ہی جبکہ پسر نہو- اور صورت مسئلہ کے واسطے مثال مفید ذکر کی جاتی ہی- ایک میت زید کے پسر خالد کے واسطے شعیب و سلیمہ ہین اور پسر کے پسر شعیب کے لیے بکر و کریمہ ہین- اور پسر کے پسر کے پسر بکر کے واسطے جمیل و جمیلہ ہین پھر سب پسر مر گئے اور سب دختر باقی ہین-

زید
خالد
سلیمہ
شعیب
کریمہ
بکر
جمیلہ
جمیل

پس سلیمہ کے مقابل مین کوئی نہین کیونکہ شعیب مرچکا تو اسکو نصف ترکہ ملا اور دو تہائی مین سے باقی چھٹا حصہ کریمہ کو ملیگا تاکہ دو تہائی پوری ہوجاوے اور اگر کریمہ کا بھائی بکر زندہ ہو تو وہ باقی نصف کو اپنے و کریمہ کے درمیان بطور عصبہ تقسیم کریگا اور بکر کی اولاد ساقط ہین اور اگر بکر مرگیا لیکن جمیل زندہ ہی تو کریمہ کو چھٹا حصہ دیکر باقی تہائی درمیان جمیل و جمیلہ کے بطور عصبہ کے مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگی اسواسطے کہ سلیمہ و کریمہ کو انکا فرض دیکر باقی ترکہ کا مستحق جمیل بطور عصبہ ہی کہ وہ میت کے پسر کے پسر کے پسر کا پسر ہی اور اسنے اپنی بہن کو عصبہ کر لیا-

(مان و باپ کی طرف سے سگی بہنون کا بیان)

اعیانی بہنون کے واسطے پانچ احوال ہین- ایک یہ کہ عینی ایک بہن ہو تو اسکے واسطے نصف ہی- لقولہ تعالے ولہ اخت فلہا النصف- اور مراد عینی بہن ہی یا علاتی کیونکہ مادری بہن کا حکم علیحدہ بیان فرمایا ہی پھر عینی و علاتی مین سے

Marfat.com

عینی مقدم ہی۔ دوم یہ کہ دو یا زیادہ ہون تو انکے واسطے دو تہائی ہی۔ سوم یہ کہ انکے ساتھ مین عینی بھائی ہو تو عصبہ ہین کہ مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے ملیگا۔ چہارم عینی بہن کے ساتھ مین میت کی صلبیہ بیٹی ہو تو بیٹی کا نصف دیکر باقی بہنوں کے واسطے ہی اور دو بیٹیان ہون تو دو تہائی دیکر باقی بہن یا بہنون کے لیے ہی پنجم۔ میت کی صلبیہ بیٹی نہین مگر پسر میت کی بیٹی یا بیٹیان ہین یا پسر کے پسر کی بیٹیان کتنی ہی نیچی ہون تو بھی حکم وہی ہوگا جو صلبیہ بیٹی کی صورت مین ہی۔ الکافی م۔

(علاتی یعنے پدری بہنون کا بیان)

جب عینی بہن نہون تو علاتی بہنون کا حکم مثل عینی بہنون کے ہی۔ الاختیار۔ پس عینی بہنون کے ساتھ مین علاتی ساقط ہین م۔ اور اگر عینی ایک بہن ہو تو اسکو نصف دیکر دو تہائی پوری کرنے تک جو رہا یعنی چھٹا حصہ وہ علاتی بہن یا بہنون کے واسطے ہوگا اور اگر عینی کوئی نہو تو علاتیون سے ایک کے لیے نصف اور دو کے لیے دو تہائی ہی۔ لیکن اگر عینی بہنیں موجود ہون اور علاتیون کے ساتھ مین علاتی بھائی ہو تو عینی واحد یا زیادہ کو انکا فرض دیکر جو بچے اسکے واسطے علاتی بھائی عصبہ ہی پس وہ اپنی بہنون کو اپنے ساتھ عصبہ کریگا حتی کہ جو کچھ ترکہ رہا وہ ان علاتی بھائی بہنون مین مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اگر میت کی دختر صلبی یا پسری دختر ہو خواہ نیچی کیون نہو تو اسکا فرض دیکر بچے وہ علاتی بہن یا بہنون کے لیے ہی جبکہ عینی بہن نہین ہی۔ الکافی

(اخیافی یعنے مادری بہنون کا بیان)

ایک ہو تو اسکے واسطے چھٹا حصہ ہی اور دو یا زیادہ ہون تو انکے واسطے تہائی ہی۔ س ھ۔ واضح ہو کہ سب بھائی بہنین جب میت کا بیٹا یا پوتا پڑپوتا موجود ہو اگرچہ نیچا ہو یا باپ موجود ہو تو بالاتفاق ساقط ہو جاتے ہین اور جب دادا موجود ہو تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ساقط ہوتے ہین۔ اور علاتی بھائی بہن جیسے انکے ساتھ مین محروم ہوتے ہین اسی طرح عینی بھائی کے ساتھ محروم ہوتے ہین اور مادری بھائی بہن بوجہ فرزند میت کے اگرچہ دختر ہو ساقط ہوتے ہین اور بوجہ باپ و بوجہ دادا کے بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہین۔ الکافی

(مان کا بیان)

میت کی مان کے تین حالات ہین۔ ١۔ یہ کہ جب میت کی لڑکی لڑکا ہو یا پسری اولاد ہو یا کسی قسم کے دو بھائی بہن ہون تو مان کے واسطے چھٹا حصہ ہی۔ ٢۔ جب انمین سے کوئی نہو تو مان کے واسطے کل ترکہ کی تہائی ہی۔ ٣۔ میت شوہر کی زوجہ ہو یا میت زوجہ کا شوہر ہو تو زوجہ یا شوہر کا فرض نکال دینے کے بعد باقی کی تہائی میت کی مان کے لیے ہی۔ ھ س۔ اور یہ دو جگہ ہی ایک یہ کہ زوجہ مری اور اسنے شوہر و والدین چھوڑے۔ دوم یہ کہ شوہر مرا اور اسنے والدین و زوجہ چھوڑی تو اس صورت مین شوہر یا زوجہ کا حصہ نکالنے کے بعد باقی کی تہائی میت کی مان کو ملیگی اور جو کچھ بچا وہ سب باپ کے واسطے ہی اور یہی جمہور کا قول ہی اور اگر بجاے باپ کے دادا ہو تو مان کو کل مال کی تہائی ملیگی۔ الکافی۔ اور باقی دادا کے واسطے ہی۔ اور حساب صورت اول یہ کہ ترکہ کے ٦۔ حصے کیے جاوین جنمین سے نصف۔ ٣۔ سہام شوہر کو دین اور باقی ٣۔ مین تہائی کا ایک سہم مان کو اور باقی دو سہام باپ کے ہین اور اگر اس صورت مین دادا ہو تو شوہر کو ٣۔ اور مان کو ٢۔ سہام دیکر باقی ایک سہم دادا کے لیے ہی۔ صورت دوم کا حساب یہ کہ شوہر کا ترکہ چار سہام کرکے زوجہ کو چہارم ایک سہم دیا جاوے اور باقی ٣۔ کی تہائی ایک سہم مان کو دیا جاوے اور باقی ٢ سہام باپ کے ہین

Marfat.com

اور اگر اس صورت مین دادا ہو تو ترکہ شوہر کے ۱۲ - سہام کر کے زوجہ کو ۳ - اور مان کو ۴ - دیکر باقی پانچ سہام دادا کے لیے ہین - م -

(جدہ صحیحہ کا بیان)

یعنی جو فاسدہ نہو اور جدہ فاسدہ وہ ہوتی ہی کہ میت کی نسبت لگانے مین دو مان کے درمیان باپ آوے جیسے میت کی مان کے باپ کی مان - جدہ فاسدہ ہی اور اگر درمیان مین باپ نہ آوے تو جدہ صحیحہ سمجھو جیسے میت کی مان کی مان اگرچہ اونچی ہو مثلاً میت کی مان کی مان کی مان - علی ہذا القیاس - اور جیسے میت کے باپ کی مان اور میت کے باپ کے باپ کی مان اور میت کے باپ کے باپ کے باپ کی مان علی ہذا القیاس - کہ یہ سب جدات صحیحہ ہین - اور جدہ صحیحہ کے واسطے چھٹا حصہ ہی خواہ ایک ہو یا زیادہ ہون پس سب اسی چھٹے حصہ مین مشترک ہو جاوینگی بشرطیکہ درجہ مین ثابتہ متحاذیہ ہون - الکافی - یعنی قرب مین باہم مقابل پڑین وساقط نہون مثلاً میت کی مان کی مان - اور میت کے باپ کی مان - دونون متحاذی تو چھٹے حصہ مین دونون شریک ہونگی جبکہ زندہ ہون اور کوئی ساقط نہو اور اگر ایک جدہ کو میت سے دو جہت سے قرابت ہی اور دوسرے کو صرف ایک ہی جہت سے قرابت ہی تو بھی دونون باہم برابر شریک ہونگے اور اسی پر فتوی ہی - المضمرات ھ

(بیان فرائض مقدرہ)

کل مقادیر چھ ہین جو دو سلسلہ حسابی مین منحصر ہین - سلسلہ اول - نصف - چہارم - آٹھوان اور یہ سب (۸) سے نکلتے ہین چنانچہ اگر ترکہ مین یہی حصص جمع ہون تو ترکہ ۸ - حصہ کر کے سب نکال سکتے ہین - سلسلہ دوم - دو تہائی - تہائی - چھٹا - اور یہ سب - (۶) سے نکلتے ہین - چنانچہ چھٹا حصہ - ایک ہی اور تہائی دو ہی اور دو تہائی ۴ - ہی - جیسے اول مین ۸ - سے آٹھوان ایک اور چہارم - ۲ - اور نصف چار ہی لیکن کبھی بعض سلسلہ اول کا اور بعض سلسلہ دوم کا جمع ہوتا ہی تو مخرج دیگر لکالنا پڑتا ہی مثلاً ترکہ مین سے چھٹا و آٹھوان دینا منظور ہی تو لامحالہ ۸ و ۶ - مین سے ایک کے نصف کو دوسرے مین ضرب دیکر مخرج نکالا اور وہ (۲۴) ہی جسکا آٹھوان ۳ - اور چھٹا ۴ - ہی - چنانچہ طریقہ آتا ہی - پس جان رکھنا چاہیے کہ موافق بیان فرائض کے جو اصحاب الفروض مین گزرا ہی - نصف پانچ اصناف کا فرض ہی ۱ - شوہر جبکہ زوجہ میت کا صلبی فرزند یا پسری فرزند نہو - ۲ - دختر صلبیہ - ۳ - دختر پسری جبکہ دختر صلبیہ نہو - ۴ - عینی بہن - ۵ - علاتی بہن جبکہ عینی بہن نہو اور چہارم دو صنف کا فریضہ ہی - ۱ - شوہر جبکہ میت کا فرزند یا پسری اولاد ہو - ۲ - زوجہ جبکہ میت کا فرزند اور پسری اولاد نہو - اور آٹھوان حصہ فقط زوجہ یا زوجات کا فریضہ ہی جبکہ شوہر میت کی اولاد یا پسری اولاد ہو - اور دو تہائی چار اصناف کا فریضہ ہی - ۱ - دو دختر صلبیہ یا زائد ہون جبکہ پسر نہو - ۲ - دو یا زیادہ دختران پسری کا جبکہ صلبیہ دختر نہون - ۳ - مان باپ سے عینی دو بہنون یا زیادہ کا جبکہ انکا بھائی نہو - ۴ - علاتی دو بہنون یا زیادہ کا جبکہ عینی بہنین نہون - اور ایک تہائی دو صنف کا فریضہ ہی - ۱ - مان جبکہ میت کی اولاد یا پسری اولاد نہو اور نہ دو بھائی یا بہنین ہون - ۲ - مادری اولاد دو یا زیادہ کا خواہ مذکر ہون یا مؤنث ہون - اور چھٹا حصہ سات اصناف کا فریضہ ہی ۱ - باپ جبکہ میت کی اولاد یا پسری اولاد ہو - ۲ - اسی طرح دادا کا فریضہ ہی جبکہ باپ نہو - ۳ - یہی مان کا فریضہ جبکہ میت کے اولاد یا پسری اولاد ہو یا دو بھائی یا بہنین ہون - ۴ - یہی جدہ یا جدات کا فریضہ جبکہ جمع دوارث ہون ۵ - دختر پسری کا فریضہ جبکہ ایک دختر صلبیہ کے ساتھ ہو تاکہ دو تہائی کا تکملہ ہو جاوے - ۶ - پدری بہن جبکہ عینی بہن

Marfat.com

ساتھ جمع ہو۔ ۷۔ مادری اولاد ایک خواہ بہن ہو یا بھائی ہو۔ خزانۃ المفتین۔

فصل - عصبات کے بیان میں - عصبہ ہر وہ کہ جسکا حصہ کوئی مقدر نہیں بلکہ اصحاب فرائض کو دیکر جو کچھ بچے اسکے واسطے ہی اور جب وہی تنہا ہو تو کل مال سے لے۔ الاختیار۔ عورت عصبہ نہیں ہوتی مگر بالتبع اور اصل میں مرد عصبہ ہی۔ م۔ عصبہ دو قسم ہیں ایک عصبہ نسبی اور دوم عصبہ سببی۔ پھر عصبہ نسبی کے تین اقسام ہیں۔ ایک بذات خود عصبہ۔ اور وہ ہر مذکر کہ میت کی نسبت میں درمیان میں کوئی عورت نہ آوے اور چار اصناف ہیں۔ ۱۔ جزء میت ۲۔ اصل میت مانند پدر وغیرہ۔ ۳۔ باپ کا جزء۔ ۴۔ دادا کا جزء۔ التبیین۔ عصبات میں جو سب سے اقرب ہی وہی پاتا ہی اور سب سے اقرب میت کا بیٹا۔ پھر پسر کا پسر۔ اگرچہ نیچا ہو یعنے پسر کے پسر کا پسر۔ وعلی ہذا القیاس پھر باپ۔ پھر باپ کا باپ اگرچہ بہت اونچا ہو یعنی باپ کے باپ کا باپ۔ وعلی ہذا القیاس۔ پھر باپ وماں سے عینی بھائی۔ پھر علاتی بھائی۔ پھر عینی بھائی کا پسر۔ پھر علاتی بھائی کا پسر۔ پھر ایک ماں باپ سے چچا یعنی میت کے باپ کا عینی بھائی۔ پھر باپ کا علاتی بھائی۔ پھر عینی چچا کا بیٹا۔ پھر علاتی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ کا چچا عینی یعنی سگے دادا کا سگا بھائی۔ پھر باپ کا علاتی چچا۔ پھر باپ کے عینی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ کے علاتی چچا کا بیٹا۔ پھر دادا کا چچا۔ علی ہذا القیاس۔ المبسوط۔ اگر ایک ہی درجہ میں جماعت عصبات جمع ہوئے تو مال، نیز باعتبار ابدان کے تقسیم ہوگا نہ باعتبار اصول کے۔ مثال یہ کہ میت کے ایک بھائی کا ایک بیٹا موجود ہی اور دوسرے بھائی کے دس بیٹے موجود ہیں تو مال کے گیارہ حصہ ہونگے کہ ہر ایک کو ایک سہم دیا جائیگا۔ الاختیار۔ اور اگر اصول کا اعتبار ہوتا تو ایک بھائی کے بیٹے نصف اور دوسرے کے بیٹے نصف ہو کر ایک کا نصف اسکے پسر کو دیا جاتا۔ اور دوم کا نصف اسکے دس بیٹوں کو دیا جاتا۔ لیکن یہ نہیں ہوا بلکہ گیارہ حصہ ہو کر ہر ایک کو حصہ واحدہ دیا جاوے۔ یہ سب ان عصبات کا بیان ہی کہ جو بذات خود عصبہ ہوتے ہیں اور ان میں جو سب سے اقرب موجود ہو وہ ابعد کو محجوب کرتا ہی اور ایسے عصبہ کو عصبہ ذاتی کہتے ہیں۔ م۔ قسم دوم وہ عصبہ جو غیر کی وجہ سے عصبہ ہو جاوے اور وہ ہر عورت ہی جو اپنے مقابل مذکر کی وجہ سے عصبہ ہو جاوے اسکو عصبہ بالغیر کہتے ہیں۔ اور یہ چار عورتیں ہیں ۱۔ دختر جو پسر کی وجہ سے عصبہ ہو۔ ۲۔ پسری دختر جو پسری پسر کی وجہ سے ہو۔ ۳۔ عینی بہن جو عینی بھائی کی وجہ سے ہو۔ ۴۔ علاتی بہن جو علاتی بھائی کی وجہ سے ہو۔ الحاوی للقدسی۔ اور باقی عصبات خود میراث لے لیتے ہیں اور اپنی بہنوں کو شریک نہیں کرتے ہیں اور وہ بھی چار ہیں۔ ۱۔ چچا۔ ۲۔ چچا کا بیٹا۔ ۳۔ بھائی کا بیٹا۔ ۴۔ آزاد کرنے والے کا بیٹا۔ خزانۃ المفتین۔ قسم سوم وہ عصبہ جو غیر کے ساتھ میں عصبہ ہو جاوے اسکو عصبہ مع الغیر کہتے ہیں۔ اور وہ ہر عورت کہ دوسری عورت کے ساتھ میں عصبہ ہو جاوے جیسے عینی بہنیں یا علاتی بہنیں جو میت کی دختروں یا پسری دختروں کے ساتھ میں عصبہ ہو جاتی ہیں۔ محیط السرخسی۔ بحدیث کہ بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ میں عصبہ کرو۔ م

مثال - یہ کہ میت نے ایک دختر چھوڑی اور ایک عینی بہن اور علاتی ایک بھائی یا زیادہ چھوڑے تو دختر کے ساتھ میں عینی بہن عصبہ ہو گئی۔ پس نصف ترکہ دختر کو ملا اور باقی عصبہ بہن کو مل گیا اور علاتی بھائی محروم رہے۔

مثال دیگر - زید کی ماں نے بعد وفات زید کے والد کے زید کے چچا سے نکاح کیا اور اس سے خالد پیدا ہوا اور چچا کا ایک بیٹا بکر بھی دوسری زوجہ سے ہی پھر زید مرا اور اسنے فقط خالد وبکر دونوں چچازاد بھائیوں کو چھوڑا جنمیں سے خالد اسکا مادری بھائی بھی ہی تو زید کے ترکہ میں سے خالد کو چھٹا حصہ فریضہ بطور مادری بھائی کے ملیگا اور باقی میراث کے لیے خالد وبکر دونوں عصبہ ہیں پس باقی ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی۔ تقسیم یہ کہ میراث زید کے ۱۲ سہام کے

Marfat.com

کیے جاوین جنین سے خالد کو دو سہام بطور فریضہ دین اور باقی دس سہام دونون کو نصفا نصف دین تو خالد کو کل سات سہام ملینگے اور بکر کو پانچ سہام ملینگے۔ **مثال دیگر**۔ ہندہ مری اور اسنے چچا کے دو بیٹے خالد و بکر چھوڑے جنکے سوائے کوئی وارث نہین ہی لیکن خالد اسکا شوہر بھی ہی تو میراث کے چار حصہ کرکے اسمین سے دو سہام خالد کو فریضۂ شوہر ملیگا اور باقی ان دونون مین بطور عصبہ کے نصفا نصف ہوگا پس خالد کو جملہ ۳۔ سہام اور بکر کو ایک سہم ملیگا۔م۔ الخزانہ۔ ایک مرد نے اپنی زوجہ حاملہ کو زنا کا اتہام دیا اور گواہ نہین ہین سے کہ قاضی نے باہمی لعان کے بعد دونون مین جدائی کی اور بچہ کا نسب اسکے شوہر سے منقطع کیا تو یہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو فقط اپنی مان کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ ملاعنہ یعنی لعان کرنے والی عورت کا بچہ گویا بدون باپ کے ہوتا ہی پس ولد الملاعنہ کے عصبہ اسکی مان کے قرابتی ہوسکتے ہین۔ اور اسی طرح ولد الزنا کے واسطے بھی گویا باپ نہین ہی تو ولد الزنا کے عصبہ بھی اسکی مان کے قرابتی ہین پس حکم یہ نکلا کہ ولد الملاعنہ و ولد الزنا کے عصبا یعنی مان کے قرابتی ہین کہ وہی اسکے وارث ہونگے اور یہ بچہ بھی انکا وارث ہوگا پس یہ جو سابق مین مذکور ہوا کہ ولد الزنا کے واسطے میراث نہین ہی تو معنی یہ کہ اسکے باپ سے یعنی جسکے نطفہ سے پیدا ہوا ہی وہ شرعًا اسکا باپ بحق میراث نہوگا اگرچہ وہ مدعی ہو لیکن ولد الملاعنہ کا باپ اگر مدعی ہو تو نسب ثابت و میراث قائم ہوجائیگی اور اگر مدعی نہوا تو کچھ نہوگا۔ لیکن ولد الزنا و ولد الملاعنہ اپنی مان و اسکے قرابتیون سے میراث پاوینگے اور وہ بھی اسکے وارث ہونگے۔م۔ ف۔ اگر ولد الملاعنہ نے وفات پائی اور ایک دختر و مان چھوڑی اور وہ مرد چھوڑا جسنے لعان کیا ہی یعنی اپنی مان ملاعنہ اور اسکا شوہر ملاعن چھوڑا اور اپنی ایک دختر چھوڑی تو دختر کے واسطے نصف ہوگا اور مان کے واسطے چھٹا حصہ ہوگا اور ملاعن کو کچھ نہین ملیگا بلکہ جو باقی رہا وہ بھی اسکی دختر و مان پر حصہ رسد پھیر دیا جائیگا۔ گویا باپ ہی نہین ہی۔ اور صورت تقسیم یہ ہی کہ ترکہ کے ۶۔ سہام کرکے دختر کو ۳۔ اور مان کو ایک سہم دیکر باقی دو سہام بھی انھین دونون کو حصہ رسد بحساب مذکور دیے جاوین اور یہ حساب آئندہ انشاء اللہ تعالے مذکور ہوگا۔ اسی طرح اگر دختر و مان کے ساتھ مین اسنے زوجہ چھوڑی ہو یا ولد الملاعنہ لڑکی تھی کہ اسنے دختر و مان کے ساتھ مین شوہر چھوڑا مع ملاعن کے تو ملاعن کو کچھ نہین ہی اور زوجہ یا شوہر اور دختر و مان اپنا اپنا فرضہ لے لین اور باقی ہرف دختر و مان پر رد کیا جائیگا۔ **مثال دیگر**۔ اگر ولد الملاعنہ مرگیا اور اسنے اپنی مان و ملاعن شوہر کا بچہ اور مان کے دوسرے شوہر کا فرزند چھوڑا جو اسکا مادری بھائی یا بہن ہوگا تو مان کو تہائی ملیگا اور مادری بھائی یا بہن کو چھٹا حصہ ملیگا اور باقی بھی انھین دونون پر رد کردیا جائیگا اور ملاعن کے بچہ کو کچھ نہین ملیگا اسواسطے کہ وہ اسکا پدری بھائی یا بہن نہوگا کیونکہ ملاعن سے اسکا نسب منقطع ہی۔ اور ولد الزنا کی صورت مین بھی ان مسائل مین یہی حکم ہی جو ولد الملاعنہ مین مذکور ہوا حتی کہ زانی یا اسکا بچہ کچھ نہین پاوینگے۔ لیکن ولد الملاعنہ اور ولد الزنا مین ایک مسئلہ مین فرق ہوتا ہی اور وہ یہ کہ اگر ولد الزنا جوڑیا پیدا ہوئے جسکو توام کہتے ہین تو ولد الزنا اپنے توام سے مادری بھائی کی میراث پاتا ہی یعنی چھٹا حصہ پاویگا۔ اور ولد الملاعنہ اپنے توام سے عینی بھائی یا بہن کی میراث پاویگا یعنی جوڑیا بھائی ہو تو بھائی عینی ہوگا اور بہن ہو تو عینی بہن ہوگی۔ الاختیار۔م۔ بعید یہ ہی کہ ملاعنہ کے حق مین دنیاوی احکام مین زنا کا بہتان جائز نہین ہی جبکہ اسنے آخرت پر مدار رکھا ہی تو درحقیقت ولد کا جوڑیا ایک ہی مان و باپ سے اگرچہ باپ سے نسب منقطع کیا گیا ہی۔ اور ولد الزنا کے واسطے شرعًا باپ ہی قرار نہین دیا گیا تو اسکا جوڑیا گویا اسکی مان سے بھائی یا بہن ہی۔ فافہم۔م۔ اور جب میت کے عصبات کئی قسم کے جمع ہوئے بعض ذاتی عصبہ ہین اور بعض عصبہ

بالغیر ہین اور بعض عصبہ مع الغیر ہین تو انمین ترجیح اس عصبہ کو ہوگی جسکو میت سے زیادہ قرب ہو اور خالی ذاتی عصبہ ہونے کی جہت سے ترجیح نہوگی حتی کہ اگر عصبہ مع الغیر بہ نسبت عصبہ ذاتی کے میت سے زیادہ قریب ہو تو عصبہ مع الغیر مقدم ہوگا - مثال یہ ہی کہ ایک شخص مرا اور اسنے ایک دختر اور ایک عینی بہن اور ایک پدری بھائی کا لڑکا چھوڑا تو دختر کے واسطے نصف میراث ہی اور بہن کے واسطے باقی ہی اور پدری بھائی کا لڑکا محروم ہوگا - المحیط - مین کہتا ہون کہ جیسے عینی بہن عصبہ مع الغیر ہوگئی اور پدری بھائی کا لڑکا بذات خود عصبہ ہی اور محروم ہی اسی طرح اسکا باپ بھی ہی - م - یہان تک عصبہ نسبی کا بیان گزرا - رہا عصبہ سببی تو وہ آزاد کرنے والا ہی اور اگر وہ نہو تو اسکے نسبی عصبات مین اسی ترتیب سے تقدیم ہوگی جو ہمنے میت کے نسبی عصبات مین بیان کی - الکافی - چنانچہ اگر آزاد کرنے والا نہو تو اسکا بیٹا مقدم ہی آخر تک جیسا کہ اوپر گزرا - م - واضح ہو کہ بعض ورثہ بعض دیگر کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہین تو اسکا بیان ضرور ہوا -

فصل - حجب کے بیان مین - حجب دو طرح ہوتا ہی - ایک حجب نقصان - دوم حجب حرمان - پس حجب نقصان یہ کہ اگر فلان وارث نہوتا تو اس وارث کو زیادہ ملتا مگر بوجہ فلان کے کم ہوگیا مثلاً میت کی اولاد نہو تو شوہر کے لیے نصف ہی اور ولد کے ساتھ مین شوہر کا چہارم ہی - تو عورت میت کے ولد نے اسکے شوہر کو نصف سے محجوب کرکے چہارم کر دیا - اور حجب حرمان یہ کہ ایک وارث کو بوجہ وجود دوسرے وارث کے کچھ نملے مثلاً سگی بہن دو ہون تو پدری بہن کے واسطے کچھ نہین ہی - واضح ہو کہ بعض ایسے وارث ہین جو بالکل محروم کبھی نہین ہوتے ہین اگرچہ کمی سے محجوب ہون اور وہ شوہر و زوجہ ہین اور بعضے ایسے ہین کہ کبھی کسی طرح محجوب نہین ہوتے ہین اور یہ چار ہین - باپ و مان و بیٹا و دختر - اور بعض ایسے ہین کہ ایک وجہ مین محروم اور ایک وجہ مین ناقص محجوب ہو جاتے ہین مثلاً پدری بھائی ہی کہ جب میت کی دختر و زوجہ ہو تو باقی پدری بھائی کے لیے ہی اور اگر دختر و عینی بہن ہو تو کچھ نہین پاویگا - اور مثلاً پدری بہن ہی کہ جب میت نے باپ و عینی بہن چھوڑی تو پدری بہن کو چھٹا حصہ ملیگا اور اگر دو عینی بہنین چھوڑین تو کچھ نہین پاویگی اور اگر کوئی عینی بہن نہو تو نصف پاویگی - پس قاعدہ یہ ہی کہ اقرب وارث اپنے سے ابعد کو محجوب کرتا ہی خواہ محروم کرے یا ناقص کرے جیسے میت کی پسری اولاد کو محجوب کرتا ہی - اور سگا بھائی پدری بھائیون کو محجوب کرتا ہی - (**قاعدہ دیگر**) جو وارث بذریعہ کسی شخص کے میت کی جانب وراثت کی نزدیکی حاصل کرتا ہی وہ اس شخص کے ہوتے ہوئے محروم ہوتا ہی سوائے اولاد مادری کے - چنانچہ ان موجود ہو تو بھی مادری بھائی بہنون کو حصہ ملتا ہی - اور میت کا پوتا باپ کے ہوتے ہوئے ساقط ہی - مثالین یہ ہین کہ میت کا شوہر اور عینی بہن و علاتی بہن ہی پس شوہر کے لیے نصف اور عینی کے لیے نصف اور علاتی کے لیے چھٹا حصہ تاکہ دو تہائی پوری ہو - واضح ہو کہ اس صورت مین حصص بڑھ جاتے ہین کیونکہ نصف شوہر اور نصف عینی پر کل تمام ہوگیا پس علاتی نے کمی کردی - مثلاً - ۶ - سہام کرکے ۳ - شوہر کو - اور ۳ - عینی بہن کو اور ایک علاتی کے واسطے چاہیے تو جملہ سات سہام ہوگئے پس ترکے ۷ سہام کر - اور اسی کو عول کہتے ہین - اور انشاء اللہ تعالیٰ بیان آویگا پھر اگر اس مسئلہ مین علاتی بہن کے ساتھ مین اسکا بھائی ہو جو اسکو عصبہ بنادے تو علاتی بہن کچھ نہین پاویگی - اسواسطے کہ علاتی بھائی کے ساتھ مین یہ بہن بطور عصبہ باقی اور عصبہ کو جو باقی بچے وہ ملتا ہی حالانکہ یہان نصف شوہر کو اور نصف عینی بہن کو دیکر کچھ باقی نہین بچا جو علاتی بھائی کو ملتا جسکے ساتھ علاتی بہن پاتی کیونکہ اس صورت

Marfat.com

مین علاتی بہن کچھ اصحاب الفرائض مین سے نہین رہی تو جب عصبہ کو نہین ملا تو بہن بھی محروم رہی- اسی واسطے یہ بھائی اپنی بہن کے حق مین شوم ہوگیا- **مثال دیگر**- شوہر و والدین و دختر و پسری دختر چھوڑے- پس ترکہ کی تقسیم کے لیے اصل مسئلہ ۱۲- سے نکالو- شوہر کے- ۳- دختر کے- ۶- باپ- ۲- مان- ۲- اور دو تہائی پوری کرنے کے لیے پسری دختر کو چھٹا حصہ- ۲- سہام ملے- اور یہ سب ملاکر- ۱۵- ہوگئے تو عول کے طریق پر کل ترکہ کے- ۱۵- سہام کرکے دیے جاوین- اور اگر اس مسئلہ مین بھی پسری دختر کے ساتھ مین اسکا بھائی ہو تو پسری دختر محروم ہو جائیگی- پس یہ بھائی بھی شوم نکلا- کیونکہ یہ بھائی عصبہ ہے جسکے ساتھ مین بہن بھی عصبہ ہوئی حالانکہ ترکہ مین کل نہین بچا تو بھائی نے محروم ہوکر بہن کو بھی محروم کر دیا اور اصل مسئلہ ۱۲- سے اور اسکا عول ۱۳- سے ہوا- **مثال دیگر**- میت کے دو عینی بہنین ہین اور ایک پدری بہن ہے- تو اصل مسئلہ- ۶- سے ہوا جس مین دونون عینی بہنون کو دو تہائی کے ۴- سہام ملے اور چونکہ بہنون کے لیے دو یا زیادہ ہون دو تہائی سے زائد فریضہ نہین ہے اور دو تہائی دونون بہنین لے گئین تو پدری بہن کے لیے فریضہ نہین رہا اور وہ عصبہ بھی نہین ہے تو محروم رہی پس باقی دو سہام بھی وارثون پر رد کیے جاوین اور چونکہ وارث فقط دونون سگی بہنین ہوئین تو یہ دو سہام بھی انھین کو مل گئے اور پدری بہن نے کچھ نہین پایا- پھر اگر اس مسئلہ مین پدری بہن کے ساتھ مین بھائی ہو تو وہ عصبہ ہے پس باقی دو سہام وہ لیجائیگا اور بہن اسکے ساتھ مین عصبہ ہے تو ان دو سہام کے تین ٹکڑے کرکے ایک پدری بہن کا اور دو پدری بھائی کے ہونگے پس ظاہر ہوا کہ یہ بھائی مبارک ہے اور اگر اس مسئلہ مین شوہر بھی ہو تو یہ بھائی بھی محروم ہوگا کیونکہ اصل مسئلہ ۶- سے ہوا پس دونون سگی بہنون کے لیے- ۴- اور شوہر کے لیے- ۳- پس سات ہوگئے اور کچھ نہین بچا بلکہ عول ہوکر ۷- سہام کیے گئے- تو علاتی بھائی و بہن دونون محروم رہے- (**قاعدہ**) جو وارث محروم الارث ہے جیسے کافر یا قاتل یا رقیق ہو تو وہ کسی مستحق وارث کو مجوب نہین کرتا نہ محرومی سے نہ نقصانی سے گویا محروم الارث کالعدم ہے- الاختیار- (**قاعدہ**) اگر محروم الارث نہو بلکہ مقدم کی جہت سے مجوب ہو تو یہ ہرچند خود مجوب ہے لیکن بالاتفاق وہ مستحق وارث کو نقصان سے مجوب کر دیتا ہے جیسے میت نے مان و باپ اور کسی قسم کے دو بھائی یا بہن چھوڑے تو بھائی بہنون کو بذریعہ باپ یا فقط مان کی میت کی جانب قرب ہے پس باپ کے ہوتے ہوئے انمین سے کوئی وارث نہوگا لیکن ان بھائی بہنون نے مان کو تہائی ملنے سے مجوب کرکے چھٹا حصہ دلا یا چنانچہ مان کے فریضہ مین اوپر بیان ہوچکا ہے- الکافی- (**توضیح ساقطین**) یعنے ایسے ورثہ جو دوسرون سے ساقط ہو جاتے ہین- اگر میت کا پسر یا پسری پسر موجود ہو تو میت کے سگے بھائی ساقط ہو جاتے ہین اور اسی طرح میت کا باپ ہو تو بھی ساقط ہو جاتے ہین اور اگر دادا ہو تو اختلاف ہے یعنے امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دادا سے بھی ساقط ہوتے ہین اور صاحبین کے نزدیک نہین- اور اگر علاتی بھائی ہون تو وہ میت کے پسر و پسری پسر و باپ دادا سے ساقط ہونے اور عینی بھائیون سے بھی ساقط ہو جاتے ہین- اور اگر اخیافی بھائی ہون تو وہ میت کا لڑکا لڑکی یا میت کے پسری اولاد ہوتے ہوئے ساقط ہوتے ہین اور باپ یا دادا کے ساتھ مین بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہین- الاختیار- م- میت کی مان موجود ہو تو سب جدات خواہ از جانب مادر ہون یا پدر ہون ساقط ہو جاتی ہین- اور پدری جدات تو باپ کے ساتھ بھی ساقط ہو جاتی ہین جیسے باپ کے ساتھ مین دادا ساقط ہو جاتا ہے- اسی طرح اگر دادا موجود ہوا اور اس سے اوپر کی جدات اسی کی جہت سے ہون تو جدات سب ساقط ہو جاوینگی- اور

باپ کی ماں اسوجہ سے ساقط نہیں ہوتی کہ وہ دادا کی جہت سے نہیں ہے بلکہ باپ کی جہت سے ہے - اور باپ کی
ساتھ میں وہ جدات کہ ماں کی جانب سے ہوں وہ نہیں ساقط ہوتی ہیں مثلاً میت نے باپ چھوڑا اور باپ کی
ماں چھوڑی اور ماں کی ماں چھوڑی تو باپ کی ماں بوجہ باپ کے ساقط ہے - لیکن ماں کی ماں نہیں ساقط ہوگی پھر
اسمیں اختلاف ہے کہ نانی کو چھٹا حصہ ملیگا یا بارھواں حصہ - واضح ہو کہ جدات میں قریب والی دور والی کو ساقط
کرتی ہے - واضح ہو کہ ماں کی طرف سے وارث ہونے والی جدات سوائے ایک کے کہ وہ نانی ہے دیگر مشہور نہیں
کیونکہ باقی سب فاسدہ ہونگی اور باپ کی طرف سے البتہ جدات صحیحہ بہت مشہور ہیں - الاختیار م -

فصل - مرتد کسی کا وارث نہوگا نہ مسلمان کا اور نہ کسی مرتد کا - المحیط - اور جب مرتد مرا یا قتل ہوا یا دار الحرب
میں مل جانے کا حکم ہوگیا تو مرتد ہونے سے پہلے جو کچھ اسنے کمایا وہ اسکے مسلمان وارثوں کی میراث ہے -
عورت مرتدہ جب مری تو اسکا کل مال اسکے مسلمان وارثوں میں موافق فرائض کے تقسیم ہوگا خواہ مرتدہ ہونے
سے پہلے کمایا ہو یا پیچھے کمایا ہو - المحیط - م -

فصل - میراث حمل کے بیان میں - ایک مرد نے انتقال کیا اور اسکی زوجہ یا اسکی موطوءہ باندی اس سے
حاملہ ہے تو باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم یہ حمل وارث ہوگا اور اسکا حصہ رکھ چھوڑا جائیگا پھر اگر وہ دو برس تک میں
زندہ پیدا ہوا تو یہ اسکی میراث ہوگی - لیکن یہ میت کے حمل میں حکم ہے - اور اگر ایسا ہوا کہ میت مرا اور اسکی ماں نے
دوسرے شوہر سے نکاح کیا تھا جو حاملہ ہے اور اسکا شوہر زندہ ہے پس جو بچہ ہو وہ میت کا مادری بھائی یا بہن ہوگا
لیکن اگر موت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر پیدا ہوا تو احتمال ہے کہ شاید بعد موت کے حمل رہا ہو پس شک کی وجہ سے
وارث نہوگا مگر جبکہ وارثین اقرار کریں کہ حمل مذکور موت سے پہلے تھا اور اگر چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہوا تو وارث
ہوگا - پھر یہ بتلاؤ کہ تقسیم ترکہ کیونکر ہو اور کسقدر حصہ حمل کے لیے رکھا جاوے - جواب یہ کہ اس حمل کی نسبت غور
کیا جاوے کہ پیدا ہو تو وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ ورثہ موجودین کو محروم کریگا یا انکے حصہ میں نقصان کریگا
یا صرف شریک حصہ دار ہوگا - پس اگر وہ سب موجودین کو محروم کرتا ہو مثلاً میت کے بھائی و بہن و چچا و انکی اولاد
ہیں اور شاید حمل لڑکا ہو تو سب محروم ہونگے تو ایسی حالت میں کل ترکہ روک لیا جاوے - اور اگر وہ محروم نہیں
بلکہ ناقص کرتا ہو جیسے میت کا حمل ہے کہ وہ میت کی زوجات کو چہارم سے آٹھواں کریگا تو کمتر حصہ دیدیا جاوے
اور باقی روک لیا جاوے - مثلاً میت کی ماں و باپ وارث ہیں اور ماں حاملہ ہے پس حمل اسکی ماں کو تہائی
سے محجوب کرکے چھٹا کریگا تو ماں کو چھٹا حصہ اور باپ کو چھٹا حصہ دیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے کیونکہ شاید
لڑکا ہو - اور اگر موجودہ وارث ایسے ہوں کہ حمل مذکور انکو محجوب نہیں کریگا اور نہ انکا شریک ہوگا مثلاً میت کی
دادی دادا و نانی موجود ہے تو جدات و جد کو انکا حصہ دیدیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے اور اگر موجودہ وارث
ایسے ہوں کہ حمل خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو انکے ساتھ شریک ہوجائیگا مثلاً میت نے لڑکے یا لڑکیاں اور حمل چھوڑا تو
خصاف رح نے ابو یوسف رح سے روایت کی کہ صرف ایک پسر کا حصہ روک لیا جاوے اور اسی قول پر فتوی ہے
پھر اگر حمل مذکور مردہ پیدا ہوا تو اسکے واسطے کوئی حکم و میراث نہیں ہے اور حیات کی شناخت یہ کہ پیدا ہو کر سانس
لے یا روئے یا کوئی حرکت کرے جس سے زندگی معلوم ہو تو زندہ ہے اور اگر حمل مذکور کا اکثر حصہ زندہ نکلا پھر
مرگیا تو وارث ہوگا ورنہ نہیں - پس اگر کھڑا نکلا تو سینہ نکلنے تک زندگی معتبر ہے اور اگر اوندھا نکلا تو چوتڑ نکلنے تک
زندہ ہو - اور اگر رونے کے بعد مرگیا تو وہ وارث ہوگیا اور اس سے بھی میراث لی جائیگی - الاختیار - اور اگر حمل مردہ

نکلا تو بھی وارث نہین ہوتا کہ خود مردہ نکلا ہو اور اگر مردہ نکالا گیا تو وہ منجملہ وارثون کے ہی کیونکہ پیٹ مین اسکی زندگی معلوم تھی تو شاید نکالنے مین مرگیا ہو پس یقین مذکور کا شک سے ازالہ نہین ہوگا اور بیان یہ کہ اگر کسی نے حاملہ کے پیٹ مین مارا کہ وہ مردہ بچہ ڈال گئی تو یہ جنین منجملہ وارثون کے ہی اسواسطے کہ شرع نے مارنے والے پر تاوان واجب کیا اور یہ زندگی اعتبار کرنے کی دلیل ہی تو اسکے لیے میراث ہوگی اور اسکا حصہ بھی میراث ہوگا جیسے اسکی دیت میراث ہوتی ہی۔ شرح المبسوط۔

فصل۔ مفقود اور کافرون کے قیدی و غرقی و حرقی کے بیان مین۔ جہاد مین جس مسلمان کو کفار قید کر لے گئے وہ کافرون کا قیدی ہی اور غرقی وہ جماعت جو غرق ہوگئی اور حرقی وہ جماعت جو جل گئی۔ مفقود وہ شخص کہ کسی طرف نکل کر گم ہوگیا کہ اسکا ٹھکانا اور زندگی موت معلوم نہین یا حربی کفار لے گئے کہ اسکا مرنا یا جینا کچھ معلوم نہین ہی۔ المحیط۔ مشائخ نے فرمایا کہ مفقود اپنے مال مین زندہ اور غیر کے مال مین مردہ اعتبار کیا جاتا ہی یہانتک کہ اتنی مدت گزر جاوے کہ معلوم ہو کہ وہ اتنی مدت زندہ نہین رہ سکتا ہی یا اسکے ہمعمر مر جاوین پھر جس روز یہ مدت یا ہمعمرون کی موت سے علامت حجت متحقق ہو اس روز وہ اپنے مال کے بارہ مین مردہ شمار ہوگا گویا آج مرا ہی (حتی کہ آج جو ورثہ موجود ہین وہ وارث ہونگے) اور غیر کے مال مین اسی روز سے مردہ ٹھہرایا جاوے جس دن گم ہوا ہی۔ الذخیرہ۔ حتی کہ غیر کی میراث بعد مفقود ہونے کے نہین پاویگا جبکہ اسکا گم ہونا اس نوبت کو پہونچ جاوے کہ اسکی موت کا حکم ہو۔ مفقود ہونے کے بعد جو شخص ایسا مرا کہ مفقود اسکے مال مین وارث ہی تو مفقود کا حصہ روک لیا جائیگا۔ یہان تک کہ وہ آجاوے یا اسکی موت کا حکم بعد مدت مذکورہ ہو جاوے پھر اگر موت کا حکم ہوا تو جو حصہ روکا گیا تھا وہ جس میت کے ترکہ سے تھا اسی کے وارثون کو حصہ رسد پھیر دیا جائیگا حتی کہ اگر وہ وارث مر گئے ہون تو ہر وارث کو جو حصہ پہونچتا وہ اسکے وارثون کو دیدیا جائیگا۔ کیونکہ یہ امر ظاہر ہوا کہ ورثہ مذکور اسی وقت اس حصہ کے مستحق تھے جو مفقود کے واسطے روکا گیا تھا کیونکہ مفقود مردہ تھا۔ اصل یہ ہی کہ اگر مفقود کے ساتھ مین ایسے وارث ہون جو مفقود سے محجوب ہوتے ہین تو انکو کچھ نہین دیا جائیگا اور اگر بالکل محجوب نہون تو انکا حصہ دیدیا جائیگا اور اگر حجب نقصان ہو تو انکو کم حصہ دیدیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے۔ مثال یہ کہ زید مرا اور دو دختر اور ایک مفقود پسر اور ایک پسری لڑکا چھوڑا تو دخترون کو نصف دیا جاوے کیونکہ یہ متیقن ہی اور باقی روک لیا جاوے اور پسری لڑکا بھی نہ پاوے کیونکہ مفقود کے ساتھ یہ لوگ محجوب ہین اور یہ اسواسطے کہ دونون دختر کے واسطے مفقود نہو تو دو تہائی ہی اور مفقود ہوتا تو نصف ہی پس نصف سے کم کسی حال مین نہین ہی۔ اور اگر مفقود کے ساتھ مین ایسا وارث ہو جو محجوب نہین ہوتا جیسے جد یا جدہ تو اسکو پورا حصہ دیدیا جاوے۔ الاختیار۔ جو مسلمان کہ کفار کے پنجہ مین قید ہوگیا اور مفقود الحال نہین ہوا بلکہ معلوم ہی کہ وہ اپنے دین پر ہی تو اسکے واسطے دیگر مسلمانون کا حکم ہی۔ السراجیہ۔ حتی کہ جو مورث مرے اسمین اسیر کا حصہ ہی اور اسیر مرا تو اسکے وارثون کا حصہ ہی۔ م۔ اگر ایک جماعت غرق ہوکر مری یا جل گئی اور یہ معلوم نہین ہوتا کہ کون پہلے مرا ہی تو گویا یہ سب ساتھ ہی مرے پس ہر ایک کا مال اسکے ورثہ پاوینگے اور یہ لوگ باہم وارث نہونگے۔ اور اگر معلوم ہو کہ فلان مقدم مرا پھر فلان مرا تو اگلے کا پچھلا وارث ہوگا۔ اسی طرح اگر دیوار کے نیچے دب گئے یا معرکہ مین مرے ہون۔ اور اگر اسقدر معلوم ہو کہ فلان و فلان کی موت آگے پیچھے واقع ہوئی ہی لیکن یہ دریافت نہین ہوتا کہ اول کون مرا تو اس صورت مین ہر تقدیر جسقدر یقینی حصہ ہو وہ دیا جاوے اور باقی روکا جاوے

Marfat.com

یہان تک کہ حال دریافت ہو یا ورثہ باہم صلح کرلین۔ الخزانہ۔ م۔

فصل ۔ ذوی الارحام کے بیان مین ۔ ذوی الارحام مین وہ کل قرابتی داخل ہین جنکے واسطے مقدر حصہ نہین اور نہ وے عصبہ ہین ۔ انکا حکم بھی مثل عصبات کے ہے کہ جو منفرد ہو وہ کل ترکہ لے جائیگا ۔ الاختیار ۔ ذوی الارحام چار اصناف ہین ۔ صنف اول جو میت کی جانب منتسب ہون اور وہ دختر میت کی اولاد اور دختر پسر کی اولاد ہین ۔ یعنی میت کے نواسے نواسیان اور پرنواسے و پرنواسیان ۔ علی ہذا القیاس صنف دوم وہ کہ جنکی طرف میت منتسب ہو اور وہ جدات فاسدہ و اجداد فاسد ہین ۔ صنف سوم ۔ وہ قرابتی جو والدین میت کی جانب منتسب ہین ۔ جیسے عینی بھائی کی لڑکیان یا علاتی بھائی کی لڑکیان یا اخیافی بھائی کی اولاد خواہ لڑکیان ہون یا لڑکے ہون ۔ اور سب بہنون کی اولاد یعنی بہن خواہ عینی ہو یا علاتی ہو یا اخیافی ہو اور انکی اولاد خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو ۔ صنف چہارم ۔ وہ قرابتی جو میت کے دادا دادی کی جانب منتسب ہین جیسے مادری چچا و انکی اولاد اور پھوپھیان و انکی اولاد اور ماموں و خالائین و انکی اولاد اور عینی چچاؤن کی یا علاتی چچاؤن کی لڑکیان ۔ پس یہ لوگ مع دیگر اسافل کے جو انکی جانب منتسب ہون سب ذوی الارحام ہین پھر جب میت کے وارثون مین ذوی الفروض و عصبات نہون بلکہ ذوی الارحام اپنے درجہ پر وارث ہون جو ترتیب سابق مین بیان ہوا ہے تو ان چارون قسمون مین سے قسم اول مقدم ہونگے اگرچہ وہ بہت اسفل ہون یعنی مثلاً دختر کی اولاد یا دختر کے دختر کی اولاد اسی طرح ۔ اور پسر کی دختر کے لڑکے لڑکیان اور اس دختر کی دختر کے لڑکے لڑکیان علی ہذا القیاس پس جب انمین سے کوئی موجود ہو اگرچہ بہت نیچی ہو وہی وارث ہوگا پھر قسم دوم پھر قسم سوم پھر قسم چہارم ہے لیکن واضح رہے کہ ہر قسم مین اسکے عصبات کی ترتیب معتبر ہوگی یہی قول لیا گیا ہے ۔ الکافی ۔ یعنی قسم اول مطلقاً مقدم ہے اگرچہ بہت نیچی ہو اور یہی فتوی کے لیے مختار اور یہی معتمد ہے فعلے ہذا دختر کی دختر اگرچہ بہت نیچی پشت مین ہو بہ نسبت مان کے باپ کے مقدم ہے ۔ الاختیار ۔ اور بالاجماع جب اصحاب فرائض ہون کہ جنپر باقی رد کیا جاوے یا کوئی عصبہ ہو اسوقت ذوی الارحام وارث نہین ہوتے ہین لیکن اجماع ہے کہ شوہر و زوجہ کی وجہ سے ذوی الارحام نہین محجوب ہوتے ہین بلکہ شوہر یا زوجہ کو اسکا حصہ دیکر باقی ذوی الارحام مین سے اقرب کو دیدیا جائیگا جیسے یہ ذی رحم تنہائی مین پاتا تھا مثال یہ کہ میت کا شوہر و دختر کی دختر و خالہ و چچا کی دختر موجود ہین تو شوہر کو نصف دیکر باقی دختر کی دختر کو دیا جاوے اور باقی سب محروم ہین ۔ پھر واضح ہو کہ قسم اول مین سے بھی جو میت سے زیادہ قریب ہو وہی وارث ہے مثلاً میت کی دختر کی دختر ہے اور میت کے پسر کی دختر کی دختر ہے یا دختر کی دختر کی دختر ہے تو دختر کی دختر پاویگی ۔ پھر اگر دو شخص ذوی الارحام مین سے قرب و درجہ مین برابر ہون تو جو وارث کی اولاد ہو وہ اولی ہے خواہ وارث عصبہ کی اولاد ہو یا وارث فرض کی اولاد ہو مثلاً پسر کی دختر کی دختر مقدم ہے بہ نسبت دختر کی دختر کے پسر کے ۔ اور پسر کے دختر کا لڑکا مقدم ہے بہ نسبت دختر کی دختر کے پسر کے ۔ الکافی ۔ اور اگر وارث کی اولاد ہو یعنی اسکے والدین وارث نہون بلکہ والدین سے اونچی پشت مین وارث ہو اور دوسرے کے والدین بھی وارث نہین اور اونچی پشت مین بھی وارث نہین تو کیا اول مقدم ہے ۔ اسمین اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اس سے تقدیم نہوگی ۔ خزانۃ المفتین ۔ پھر جس صورت مین تقدیم نہو تو مال ان دونون مین مساوی تقسیم ہوگا بشرطیکہ سب مذکر ہون یا سب مونث ہون اور اگر مذکر و مونث خلط ہون تو مذکر کو مونث سے دوچند دیا جاوے اور یہ بلا خلاف ہے

Marfat.com

بشرطیکہ مذکر و مونث ہونے مین انکے ان باپ کی صفت متحد ہو اور اگر یہ صفت مختلف ہو تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک صفت والدین کا اعتبار نہین اور مال ان دونون کے وصف پر تقسیم ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک شمار تو انکے ابدان سے لیا جاوے اور وصف اس پشت سے لیا جاوے جہان اختلاف ہوا ہی چنانچہ اگر پسر دختر ہو اور دختر کی دختر ہو تو اصول کی صفت متفق ہی اور مال ان دونون مین مذکر کو مونث سے دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگا - اسی طرح اگر دختر کی دختر کے پسر کا پسر ہو - اور دختر کی دختر کی دختر ہو تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ اصول متفق ہین پس یہ تو صاحبین مین اتفاقی ہی اور اگر دختر کے دختر کی دختر ہو اور دختر کے پسر کی دختر ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک دونون مین نصفا نصف ہی یعنے دونون دخترون کو مساوی ملیگا اور امام محمد رح کے نزدیک مال کے تین حصہ کیے جاوین جنمین سے دو تہائی دختر کے پسر کی دختر کو ملے اور ایک تہائی دختر کے دختر کی دختر کو ملے - امام ابو حنیفہ رح سے دو روایتون مین سے اشہر یہی ہو امام محمد رح کا قول ہی اور اسی پر فتوی ہی اور شیخ اسبیجابی رح نے مبسوط مین کہا کہ قول ابی یوسف رح اصح ہی کہ وہ اسہل ہی اور محیط مین کہا کہ مشائخ بخارا نے قول ابی یوسف رح اختیار کیا ہی - الکافی - اگر بعض کے واسطے دو جہت یا زیادہ کے ساتھ قرابت ہو تو ان جہتون کا اعتبار کیا جائیگا پس بالاتفاق وہ ہر جہت سے وارث ہوگا لیکن اختلاف یہ کہ ابو یوسف رح ان جہتون کو فروع مین اعتبار کرتے ہین اور امام محمد رح اصول مین اعتبار کرتے ہین بخلاف جدہ کے کہ وہ ابو یوسف کے نزدیک بھی صرف ایک ہی جہت سے وارث ہوتی ہی اور ذی رحم انکے نزدیک صحیح قول مین دو جہتون سے وارث ہوتا ہی - التبیین - ھ - قسم دوم یعنے اجداد فاسدہ و جدات فاسدہ مین جو میت سے زیادہ قریب ہو وہ وارث ہی اور اگر قرب مین برابر ہون تو مساوی ہین اور وارث کے ذریعہ سے تقرب بہ تقدیم کا موجب نہوگا یہی اصح ہی - پھر جنکے ذریعہ سے میت تک قرب ہی اگر انمین اختلاف ہو تو جہان اختلاف ہوا اسی کی صفت پر مال کی تقسیم ہو مثلاً - جدات مادری اور جدات پدری مین سے جدات پدری کو دو حصہ اور جدات مادری کو ایک حصہ دیا جاوے جیسے قسم اول مین تھا - پھر جو کچھ جدات مادری کو ملا اگر اس جانب جد و جدہ ہون تو انمین مذکر کو مونث سے دوچند دیا جاوے - علی ہذا القیاس پدری جانب ہی - الخزانہ - ھ - قسم سوم - مین تین فرقہ ہین - فرقہ اول عینی بھائی بہنون کی لڑکیان و انکی اولاد - فرقہ دوم علاتی بھائی بہنون کی لڑکیان و انکی اولاد فرقہ سوم اخیافی بھائی بہنون کی اولاد و انکی اولاد کی اولاد کیونکہ قسم سوم مین مذکر مونث برابر ہین - پس اگر فرقہ اول یا دوم سے ہون تو صنف اول کی طرح مساوات درجہ و قرب بمیت و تقرب بوارث مین اعتبار ہوگا پھر اگر وصف اصول مین اختلاف ہو تو ابو یوسف رح انھین کے ابدان کے شمار پر تقسیم ہوگی اور امام محمد رح کے نزدیک ابدان کے ساتھ مین اصول کا وصف لیا جائیگا - الاختیار - مثال یہ کہ بہن کی لڑکی بہ نسبت بہن کی لڑکی کی لڑکی کے اولی ہی اسواسطے کہ وہ اقرب ہی - بھائی کے پسر کی لڑکی بہ نسبت بھائی کی دختر کی لڑکی کے اولی ہے اسواسطے کہ وہ وارث کی لڑکی ہی - اسواسطے کہ ذاتی عصبات مین بھائی کا لڑکا بھی ہی - ایک میت کے قرابت مین صرف بہن کا لڑکا اور بہن کی لڑکی ہی تو مال ان دونون مین مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگا - خواہ ایک ہی بہن کی لڑکی و لڑکا ہو - یا ایک بہن کی لڑکی اور دوسری بہن کا لڑکا ہو لیکن دونون بہنین عینی ہون یا علاتی ہون - میت کے بھائی کے پسر کی دختر - اور بھائی کی دختر کا پسر - اور بہن کی دختر کی دختر ہی تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک ابدان معتبر ہین - اور امام محمد رح کے نزدیک مال کے پانچ سہام کرکے بہن کی نواسی کو ایک سہم دیا جاوے اور باقی چار

Marfat.com

سہام مین سے بھائی کی دختر کی پسر کو دو تہائی دیا جاوے اور ایک تہائی بھائی کے پسر کی دختر کو دیا جاوے – اول امام ابو یوسف رح کے نزدیک صرف چار حصہ کرکے ایک ایک دونون دخترون کو اور دو حصہ پسر کو دیے جاوین کیونکہ پسر کو دختر سے دوچند ملتا ہی – اور امام محمد رح کے قول کی دشوار تخریج یہ ہی کہ ہمنے انکے اصول مین اختلاف پایا چنانچہ ایک لڑکا و ایک لڑکی تو بھائی کی اولاد ہی اور ایک لڑکی بہن کی اولاد ہی پس گویا دو بھائی و ایک بہن کی صفت ابتدا سے ہی پس دو بھائیون کے واسطے دو دو حصہ اور بہن کے واسطے ایک حصہ ہوا۔ پس بہن کی دختر کی دختر کو ایک حصہ دیا گیا اور باقی چار حصہ رہے پھر انمین ہمنے دوسرا اختلاف دیکھا اور وہ یہ ہی کہ دختر تو پسر کی اولاد ہی اور پسر دختر کی اولاد ہی – لیکن اصول بالائی متحد ہین کیونکہ دونون بھائیون ہی کی اولاد ہین تو جب اصول متحد ہوئے تو بالاتفاق ۔ ابدان کا لحاظ ہوگا اور ابدان مین ایک دختر ہی اور دوم پسر ہی پس پسر کو دختر سے دوچند دیا جاوے – اور مخفی نہین کہ اسمین صعوبت ہی حالانکہ شرع کی سہولت مقتضی ہی کہ ایسی صعوبت نہو تائید حدیث انا امۃ امیون لا نکتب ولا نحسب الحدیث و آیات دیگر پس ظاہر قول ابی یوسف رح ہی اسی واسطے مشائخ بلخ نے اسی کو اختیار کیا اور شیخ اسبیجابی رح نے اسی کی تصحیح کی اگرچہ فتوی بقول امام محمد رح ہی حالانکہ خلاف صحیح کے کبھی فتوی بنظر رفق و سہولت ہوتا ہی اور یہان اسکے خلاف ہی – م – واضح ہو کہ جب عینی اولاد ذوی الارحام نہون تو علاتی ذوی الارحام کا حکم مثل عینیات کے ہی – الخزانۃ – م – اور اگر فریق سوم کے ذوی الارحام ہون یعنے اخیافی ہون تو انمین مرد و عورت کا حال مساوی ہی کیونکہ انکے اصول یعنے اخیافی بھائی بہن کا حصہ برابر ہوتا ہی (**مسئلہ**) – اگر تینون فریق سے مجتمع ہون اور درجہ مین مساوی ہون تو جس ذی رحم کو بذریعہ وارث کے میت کی جانب تقرب ہو وہ اولی ہی پھر امام ابو یوسف رح کے نزدیک جو فریق اول سے ہی وہ دوم سے اولی ہی اور جو دوم سے ہی وہ سوم سے اولی ہی – اور امام محمد رح کے نزدیک ترکہ انکے اصول پر تقسیم کیا جاوے پھر ہر فرد کی اصل کے حصہ مین جو مال پڑتا ہی وہ اسکی اولاد کی جانب منتقل کیا جاوے – مثال یہ کہ زید کی تین بہنون کی لڑکیان موجود ہین – لیکن ایک بہن عینی تھی اور دوم علاتی تھی اور سوم اخیافی تھی تو ابو یوسف رح کے نزدیک کل مال فقط عینی بہن کی دختر کو ملیگا – اسواسطے کہ درجہ مین سب برابر ہین اور سبھی بنفسہ وارث ہوا کرتی ہین لیکن عینی بہن مقدم ہوتی ہی تو کل مال اسی کی دختر کو ملیگا – اور باقی محروم ہین – اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مال کے پانچ حصہ کیے جاوین انمین سے عینی بہن کی دختر کو تین سہام دیے جاوین اور پدری بہن کی دختر کو ایک سہم اور مادری بہن کی دختر کو ایک سہم دیا جاوے بلحاظ انکے اصول کے بطور فرض و رد کے – اور اسکی تخریج یہ ہی کہ میت کی مادری بہن کے واسطے چھٹا حصہ ہی اور عینی بہن کے واسطے نصف ہی اور چونکہ عینی صرف ایک بہن ہی تو دو تہائی پوری کرنے تک علاتی بہن کو بھی چھٹا حصہ ملا پس چھ مین سے ایک سہم باقی رہ گیا اور وہ بھی انھین پر رد کیا جاوے تو اسکا یہی طریقہ ہی کہ مال کے چھ حصے نہین بلکہ پانچ حصے کیے جاوین تو ہر ایک کے حصہ مین کسی قدر حصہ رسد بڑھ گیا پس عینی کے واسطے کل پانچ حصون مین سے تین حصے ہوئے اور یہی اسکی دختر کو دیے جاوین اور علاتی کا ایک حصہ اسکی دختر کو اور اخیافی کا ایک سہم اسکی دختر کو دیا جاوے – (مثال دیگر) زید کے عینی و علاتی و اخیافی تین بھائیون مین سے ہر ایک کی ایک دختر موجود ہی اور زید کی موت کے وقت یہی لڑکیان ہین پس ابو یوسف رح کے نزدیک عینی بھائی کی دختر کو میت سے زیادہ قرابت ہی تو کل مال اسی کو ملیگا – اور امام محمد رح کے نزدیک اصول کا حصہ منتقل ہونا چاہیے لہذا اخیافی بھائی کا چھٹا حصہ اسکی دختر کو دیا جاوے اور عینی بھائی کے ساتھ مین علاتی وارث نہین ہوتا ہی تو باقی پانچ سہام

Marfat.com

صرف عینی بھائی کے لیے ہوتے پس وہ اسکی دختر پاویگی اور علاتی کی دختر محروم رہیگی - (مثال دیگر)
میت کی پدری بہن کی دختر ہی اور مادری بہن کی دختر ہی پس ابو یوسف رح کے نزدیک علاتی کی دختر کل مال کی
وارث ہی کیونکہ وہ اقوی ہی اور امام محمد رح کے نزدیک اصول کے اعتبار سے علاتیہ کو تین چوتھائی اور اخیافیہ
کو چوتھائی بطور فرض و رد کے ملیگا - تخریج یہ ہی کہ علاتی بہن و اخیافی بہن کا جو حصہ ہوگا وہی ہر ایک کی دختر کی
جانب منتقل ہوگا پس اخیافی بہن کے واسطے چھٹا حصہ ہی تو چھ مین سے ایک ہوا اور علاتی کے واسطے نصف
ہی تو چھ مین سے ۳ ہوئے اور دو سہام باقی رہے وہ ان دونوں پر اسطرح حصہ رسد پھیر دیے جاوین کہ کل
مال کے چار ہی حصہ کیے جاوین تو اخیافی کو چھٹے کی جگہ چوتھائی ملا اور علاتی کو بجاے نصف کے تین چوتھائی
ملا پس علاتی کی تین چوتھائی اسکی دختر کو مل گیا اور اخیافی کا چہارم اسکی دختر نے پایا (مثال دیگر) میت
کی عینی بہن کے دو پسر ہین اور اخیافی بہن کے دختر ہی پس ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں پسر ہی اولے
اور وہی وارث کل ہین اور امام محمد رح کے نزدیک بہن کے دو پسر بمنزلہ دو بہنوں کے ہین تو مال انمین پانچ سہام
ہوگا - اقول - تخریج مین اشکال ہی اسواسطے کہ اخیافیہ بہن کے لیے چھٹا حصہ اور عینی بہن کے واسطے
نصف (۳) ہی تو کل مال بطور فرض و رد کے چار سہام ہین - اور جو اختیار مین نقل کیا وہ اس بنا پر ہی
کہ فروع مین وصف اصول اعتبار کیا تو دو پسر مانند دو بہنوں کے قرار دیے اور دو بہنوں عینی کے لیے دو تہائی
کے چار سہام ہوئے اور اخیافی کا چھٹا حصہ ایک سہم ہوا اور باقی ایک سہم بھی انپر رد کیا گیا تو پانچ سہام ہوئے
اور وجہ یہ ہی کہ درحقیقت اسکے اصل وارث نہین جو اسکا حصہ اسکی اولاد کو دیا جاوے بلکہ معنی یہ ہین کہ ہر فرد
وارث کے واسطے اسکے اصل کا لحاظ کیا جاوے تو یہان میت کے وارث موجود ین صرف تین ہین جنمین دو مرد
اور ایک عورت ہی پس دو مردون مین سے ہر ایک کو ترکہ سے اپنا حق لینا چاہیے اور وہ حق اس لحاظ سے
ہوگا کہ جو اسکی اصل کا حق ہوتا وہ اسکی جانب منتقل ہوا اور یہ معنی نہین کہ اصل نے جو درحقیقت حق پایا وہ
اسکو ملا کیونکہ اصل تو وارث مستحق ہی موجود نہین، ہی ہان اگر درحقیقت اصل کا حصہ میراث انکو منتقل ہوتا تو
اصل کے واسطے خود جو کچھ ہوتا وہی ان دونوں پسر مین تقسیم ہوتا اور یہان مراد یہ ہی کہ ان دونون لڑکون
کو ترکہ میت سے کس حساب سے ملے اور اخیافی بہن کی دختر کیونکر پاوے تو اسکی کیفیت یہ ہی کہ ہر لڑکا اپنی اصل
کی صفت سے شریک ہوا اور لڑکی اپنی اصل کی صفت سے شریک ہوا اور یہ غرض نہین کہ ہر ایک کی اصل کا حق اسکے
اولاد کو ملجاوے کیونکہ اصل کے واسطے درحقیقت یہان کوئی حق ہی نہین ہی علاوہ برین صرف ایک لڑکا بذات
خود میراث پلہ یگانہ دوسرا اور اسکا بیان یہ کہ اگر ایک لڑکا اور اخیافی بہن کی دختر ہو تو مال کے چار سہام ہون
اور جب دو لڑکے ہوئے اور یہی حال رہا تو دوسرے نے ترکہ میت سے کوئی حق نہین پایا - پس امام محمد رح
کے قول کے یہ معنی ہین کہ جب تینون فریق مختلفہ سے مختلط جمع ہون تو ہر فرد کے واسطے اسکی اصل کا حصہ
لگادین اور وہ ہر اصل کا حصہ اسکی اولاد کی جانب منتقل کرین لہذا اس مسئلہ مین کہ عینی بہن کے دو پسر ہین اور
اخیافی بہن کی دختر ہی یون کہا گیا کہ اخیافی کی دختر کے لیے اصل اسکی مان یعنی بوصف کی اخیافی بہن ہی پس
ایک اخیافی بہن کا حصہ اس لڑکی کے واسطے لگایا گیا اور دونون لڑکون مین سے ہر ایک کے واسطے اسکی اصل
کو شمار کرو اور وہ عینی بہن ہی تو گویا دو عینی بہنین ہین پس یہی حساب آیا کہ جو اختیار سے اوپر نقل کیا اور تخریج
کیا گیا ہی - م - جوذی رحم انمین سے بذریعہ وارث کے میت کی جانب نزدیک ہو وہ اولی ہی جبکہ درجہ مین سب

Marfat.com

جا بہر ہون۔ مثال یہ ہی کہ میت کے اخیافی بھائی کے پسر کا پسر ہی اور عینی بھائی کی دختر کا پسر ہی اور علاتی بھائی
کے پسر کی دختر ہی تو کل مال اسی دختر کو ملیگا اسواسطے کہ اسکی نزدیکی بذریعۂ وارث ہی۔ الاختیار۔ بیان یہ کہ
اخیافی بھائی کا پسر وارث نہین ہی اور عینی بھائی کی دختر وارث نہین ہی حتی کہ اگر عینی بھائی کے پسر کا پسر ہوتا تو یہی
کل کا مستحق ہوتا لیکن یہ دختر ہی اولاد ہی لہٰذا علاتی بھائی کا پسر وارث ہونے کی وجہ سے اسکی دختر کو تقدم ہوا۔م

(بیان قسم چہارم از ذوی الارحام)

یعنے جنکا انتساب از جانب جد میت ہو۔ اگر اس قسم مین سے کوئی تنہا ہو تو وہ کل مال کا مستحق ہو جائیگا اور معنی
یہ کہ میت کے واسطے سوائے اس ذی رحم کے کوئی نہو۔ اور یہ حکم درحقیقت کل اقسام ذوی الارحام مین جاری
ہی۔ اگر اس قسم کے چند ذوی الارحام جمع ہوئے حالانکہ درجہ مین سب برابر ہین تو بالاجماع جو اقوی ہو مقدم ہی
یعنے مثلاً تین چچا ہین جو باپ کے بھائی ہین لیکن ایک عینی بھائی اور دوم علاتی اور سوم اخیافی ہی تو عینی مقدم
پھر علاتی پھر اخیافی ہی اور یہ حکم جملہ ذوی الارحام قسم چہارم مین ہی خواہ مذکر ہون یا مؤنث ہون۔ الکافی۔
پھر وارث کی اولاد اولی ہی پس اگر انمین سے ایک تو وارث کی اولاد ہو لیکن اسکی قرابت بجہت واحدہ ہی اور
دوم ایک ذی رحم کی اولاد ہو لیکن اسکو دو جہت سے قرابت حاصل ہی تو ایسی صورت مین صحیح یہ کہ جس کو دو جہت
سے قرابت ہی وہ اولی ہی۔ مثال یہ کہ علاتی چچا کے پسر کی دختر۔ اور عینی پھوپھی کے پسر کا پسر ہی تو یہی دوم اولی ہی
الخزانۃ۔م۔ حالانکہ علاتی چچا کا پسر عصبہ ہی دختر مذکورہ ایک وارث کی فرزند ہی ولیکن عینی پھوپھی کا پسر ہرچند وارث
نہین مگر اسکو ماں و باپ دونوں جہت سے قرابت ہونے کی وجہ سے اولویت ہوئی۔م۔ اور اگر یہ لوگ مذکر
و مؤنث جمع ہون اور انکی قرابت بھی برابر ہو تو مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے دیا جائیگا مثلاً میت
کا چچا و پھوپھی موجود ہین اور دونون کی قرابت مادری جہت سے ہی یعنے یہ دونون والد میت کی مادری بھائی بہن
ہین یا میت کا ماموں و خالہ دونون عینی ہین یعنے میت کی ماں کے سگے بھائی بہن ہین یا علاتی ہین یا اخیافی ہین
غرضکہ دونون کی قرابت بدرجہ مساوی ہی تو مذکر کو مؤنث سے دوچند دیا جائیگا۔ اور اگر درجہ قرابت مین محاذات
مگر قوت مین اختلاف ہو جیسے میت کی سگی پھوپھی اور مادری خالہ ہی یا سگا ماموں ہی اور مادری پھوپھی ہی پس
صورت اول مین میت کے والد کی سگی بہن ہی اور والدہ کی مادری بہن ہی اور دوسری صورت مین والدہ کا سگا بھائی
ہی اور والد کی اخیافی بہن ہی لیکن دونون صورتون مین باپ کی جہت سے جو وارث ہی اسکو دو حصہ اور ماں کی جہت
سے جو وارث ہی اسکو دو حصہ اور ماں کی جہت سے جو وارث ہی اسکو ایک حصہ ملیگا کیونکہ اول کے لیے باپ کا حصہ
یعنے دوچند ہی اور دوم کے لیے ماں کا حصہ یعنی تہائی ہی یعنے جس جہت سے اصل ہو جو اسکا حصہ ہی وہ اسپر منتقل
ہوگا اور یہی حکم انکی اولاد مین ہوگا کہ میراث کے لیے اولی وہ ہوگا جو میت سے زیادہ قریب ہو خواہ کسی جہت
سے ہو۔ اگر قرب مین برابر ہون اور محل قرابت بھی متحد ہو تو جو عصبہ کی اولاد ہو وہ اولی ہی جیسے چچا کی دختر موجود
اور پھوپھی کا لڑکا موجود ہی اور دونون سگے ہین یا پدری ہین یعنی چچا و پھوپھی دونون سگے ہین یا پدری ہین
تو کل مال صرف چچا کی دختر کو مل جائیگا کیونکہ وہ وارث کی دختر ہی اور اگر ان دونون مین ایک عینی ہو اور دوم باپ
کی جہت سے ہو تو جس کو قوت قرابت ہی وہی وارث ہوگا۔ اسکا بیان یہ ہی کہ میت کی تین پھوپھیان ہین ایک
اسکے باپ کی عینی بہن ایک ماں باپ سے ہی اور دوسرے اسکے باپ کی علاتی بہن اور تیسری صرف اخیافی
بہن ہی اور میت کی تین خالائین ہین ایک اسکی ماں کی عینی بہن اور دوم علاتی اور سوم اخیافی ہی تو مال کی

تقسیم اسطرح ہوگی کہ باپ کی جہت کے لیے دو تہائی اور ماں کی جہت کے لیے ایک تہائی ہے پھر باپ کی جہت کی دو تہائی میت کی پھوپھیوں میں سے صرف سگی پھوپھی کو بوجہ قوت قرابت کے ملیگی اور اسی طرح ماں کی تہائی میت کی سگی خالہ کو ملیگی۔ (مثال دیگر) میت کی سگی خالہ و سگا ماموں ہو اور سگی پھوپھی و علاتی پھوپھی ہے۔ پس مال ترکہ سے دو تہائی صرف سگی پھوپھی کو ملیگا اور ایک تہائی اسکی سگی خالہ و سگے ماموں کے درمیان مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اور تخریج اسطرح کہ مسئلہ ۳ سے نکالو پس ۲۔ پدری جانب کے لیے اور ایک مادری جانب کے لیے ہوگا پھر اس ایک کے تین ٹکڑے ہوکر دو ماموں کو اور ایک خالہ کو دینا چاہیے لہٰذا مسئلہ کو (۹) سے تصحیح کرو۔ ازانجملہ ۶ سہام کو سگی پھوپھی کو دیدو اور مادری پھوپھی محروم ہے اور باقی تین سے ۲۔ ماموں کو اور ایک خالہ کو دیدو۔ (مثال دیگر) میت کی والدہ کے سگے بھائی کی دختر ہے اور باپ کی اخیافی بہن کی دختر ہے تو ماں و باپ کی جہت سے پھوپھی کی دختر کو دو تہائی مال اور ماموں کی دختر کو ایک تہائی دیا جاوے۔ (مثال دیگر) میت کی سگی خالہ کی دختر ہے اور باپ کی اخیافی بھائی کی دختر ہے تو بلحاظ مذکورہ بالا اخیافی چچا کی دختر کو دو تہائی اور خالہ کی دختر کے واسطے ایک تہائی ہے۔ (مثال دیگر) میت کے سگے چچا کی دختر ہے اور سگی پھوپھی کی دختر ہے تو کل مال چچا کی دختر کو ملیگا اسواسطے کہ وہ وارث کی لڑکی ہے۔ (مثال دیگر) میت کی علاتی پھوپھی کی دختر اور عینی پھوپھی کی دختر ہے تو کل مال سگی پھوپھی کی دختر کو بوجہ قوت قرابت کے ملیگا۔ (مثال دیگر) سگی خالہ کی دختر ہے اور علاتی ماموں کی دختر ہے تو کل مال سگی خالہ کی دختر کو بوجہ قوت کے ملیگا۔ الکافی۔ شیخ رح نے فرمایا کہ یہ امر یاد رکھنا چاہیئے کہ پھوپھیوں و خالاؤں و ماموؤں کی اولاد میں جو میت کے زیادہ قریب ہو وہ استحقاق میں دور والوں پر مقدم ہوتا ہے خواہ جہت متحد ہو یا مختلف ہو اور قرب باعتبار پشت کے ہوگا مثلاً ایک پشت والا بہ نسبت دو پشت کے مقدم ہے اور دو پشت والا بہ نسبت تین پشت کے مقدم ہے (مثال دیگر) میت نے خالہ کی دختر چھوڑی اور خالہ کی دختر کی دختر یا خالہ کے پسر کی دختر یا خالہ کے پسر کا پسر چھوڑا تو کل میراث خالہ کی دختر کو ملیگی کیونکہ وہ ایک پشت اوپر ہے یعنے مثلاً زید مرا اور اسنے خالہ کی دختر کریمہ چھوڑی اور خالہ کی نواسی ہندہ یا پوتی یا پوتا چھوڑا تو بہ نسبت نواسی و پوتی و پوتا کے خالہ کی دختر اوپر ہے اور یہ لوگ ایک پشت نیچے ہیں (مثال دیگر) میت نے پھوپھی کی لڑکی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی چھوڑی تو کل مال پھوپھی کی لڑکی کے واسطے ہوگا کیونکہ وہ خالہ کی نواسی کی نسبت ایک پشت اوپر ہے اگرچہ ان دونوں کی قرابت دو جہت مختلفہ سے ہے۔ یعنی پھوپھی زاد بہن کی قرابت از جانب پدر ہے کیونکہ پھوپھی اسکے باپ کی بہن ہوتی ہے اور خالہ کی نواسی کے ساتھ ماں کی جانب سے قرابت ہے اسواسطے کہ خالہ اسکی ماں کی بہن ہے۔ (مسئلہ) پھوپھی کی لڑکیاں ہیں اور خالہ کی ایک لڑکی ہے تو دو تہائی پھوپھی کی لڑکیوں کے واسطے ہے اور ایک تہائی خالہ کی اکیلی لڑکی کے واسطے ہے۔ اقول یہ کہ سوجہ سے کہ میت کے ساتھ قرابت میں پھوپھی زاد بہنوں و خالہ زاد بہن میں کوئی دور نہیں بلکہ برابر ہیں صرف جہت کا فرق ہے کہ اول بجہت پدر ہیں اور دوم بجہت مادر ہیں تو اس جہت کا لحاظ اول مرتبہ اسطرح کیا گیا کہ جہت پدری کے قرابتیوں کو دو تہائی اور جہت مادری کے قرابتیوں کو ایک تہائی دیا گیا اور اسکے سوائے کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ حتی کہ اگر پھوپھی زاد فقط ایک بہن ہوتی اور خالہ زاد کئی بہنیں ہوتیں تو پھوپھی زاد کو دو تہائی ملتا اور خالہ زادیاں صرف ایک تہائی میں حصہ دار ہوتیں۔ پھر واضح ہو کہ اگر ان بہنوں میں سے بعض میں دو جہت قرابت ہو اور بعض میں ایک ہی جہت سے قرابت ہو تو جہت مختلف ہونے کے وقت اس لحاظ سے ترجیح ابتدائی

Marfat.com

استحقاق مین قائم نہوگی اور جب جہت متحد ہو تو البتہ جو باپ کی جانب سے ہو وہ ماں کی جانب والے پر مرجح ہی خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اس کلام کی توضیح یہ ہی کہ میت کے باپ کی جانب سے جو ذی رحم ہی اسکو اپنا استحقاق ہی اور جو ماں کی جانب سے ہی وہ بھی مستحق ہی حتی کہ اگر باپ کی بہن عینی ہو جسکو ماں و باپ دونون جہت سے قرابت ہوتی ہی اور اسکے لڑکی موجود ہی اور ماں کی علاتی بہن ہو جسکو فقط باپ کی قرابت ہوتی ہی اور اسکے لڑکی موجود ہی پس میت نے سگی پھوپھی کی لڑکی چھوڑی اور علاتی خالہ کی لڑکی چھوڑی تو مال کا استحقاق دونون کے واسطے ہوگا اگرچہ میت کی پھوپھی زاد بہن کو مادر و پدر دو جہت سے قرابت ہی اور خالہ زاد بہن کو صرف باپ ہی کی جہت سے قرابت ہی لیکن پھوپھی زاد بہن کو کل ترکے کے استحقاق کی ترجیح اسوجہ سے نہوئی کہ ایک کی قرابت میت کے ساتھ باپ کی جہت سے ہی اور دوسرے کی قرابت ماں کی جہت سے ہی لہذا فرمایا کہ جب جہت مختلف ہو تو سگے قرابت والے کو سوتیلے قرابت والے پر ترجیح تقدیم نہین ہوتی ہی چنانچہ مثال مذکور مین پھوپھی زاد بہن کو کل ترکے کے واسطے تقدیم نہوگی۔ ہان اگر ایک ہی جہت سے دونون ہون تو البتہ جس ذی رحم کو باپ کی جہت سے قرابت ہی وہ دوسرے پر جسکو فقط ماں کی جہت سے قرابت ہو مقدم ہی جیسے اسی مثال مین ایک سگی پھوپھی کی دختر ہوتی اور دوسری صرف مادری پھوپھی کی دختر ہوتی یعنے باپ کی اخیافی بہن کی دختر ہوتی تو دونون باپ ہی کی جہت سے قرابتی ہین پس سگی کو سوتیلی پر ترجیح ہوتی یعنے سگی پھوپھی کی دختر کل مال پاتی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سگی کو فقط باپ والی پر بھی ترجیح ہی۔ مثلاً میت نے سگی پھوپھی کی دختر اور علاتی پھوپھی کی دختر اور اخیافی پھوپھی کی دختر چھوڑی تو کل مال سگی پھوپھی کی دختر پاویگی اور اگر سگی نہو بلکہ باقی دونون ہون تو کل مال علاتی پھوپھی کی دختر پاویگی اور اسی طرح خالاؤن کی جانب ہی کہ اگر سگی خالہ و علاتی و اخیافی خالہ ہر ایک کی دختر موجود ہی اور سوائے انکے کوئی نہین ہی تو کل مال سگی خالہ کی دختر پاوے اور اگر یہ نہو تو علاتی خالہ کی دختر کل کی مستحق ہی یہ سب اسوقت کہ خالی ایک ہی جہت سے ہین اور باہم دو قرابت والے قرابت کا فرق ہی اور اگر میت کے ماں و باپ دونون کی جہت سے ہون مثلاً باپ کی بہن کی دختر ہی یعنے میت کی پھوپھی زاد بہن ہی اور میت کی ماں کی بہن کی دختر ہی یعنے خالہ زاد بہن ہی تو پھوپھی زادہ کو دو تہائی اور خالہ زادہ کو ایک تہائی ملیگا۔ ہان اگر باپ کی جہت مین پھوپھیان مختلف ہون مثلاً عینی پھوپھی کی دختر اور علاتی و اخیافی کی دختر مین ہین اور خالہ زاد بہن ہی تو دو تہائی جو پھوپھی زادیون کی طرف آیا وہ تینون پھوپھیون مین سے فقط سگی پھوپھی کی دختر کو ملیگا اور یہ بیان اوپر ہو چکا ہی۔ اور یہان کل مال کے استحقاق مین کلام ہی تو یہ جبھی کہ ایک ہی جہت سے ایسے قرابتی ہون جن مین سگے و سوتیلے کا فرق ہی ورنہ دو جہت سے ترجیح نہوگی۔ اور اسی طرح اگر ان اولاد مین کوئی عصبہ یا ذی فرض کی اولاد ہو تو بھی ایک ہی جہت مین اسکو ترجیح ہوگی اور دو جہت مین تقدیم نہین ہو سکتی ہی بلکہ میت کے ساتھ پشت کے اتصال کا اعتبار ہوگا (مثال یہ ہی) کہ میت نے عینی چچا یا علاتی چچا کی دختر چھوڑی اور پھوپھی کی دختر چھوڑی تو کل مال اسکے چچا کی دختر کو ملیگا اسواسطے کہ وہ عصبہ کی بیٹی ہی۔ اور اگر اسنے چچا کی دختر اور ماموں یا خالہ کی دختر چھوڑی تو چچیری بہن کے واسطے دو تہائی مال ہی اور ماموں یا خالہ کی بیٹی کے واسطے ایک تہائی مال ہی اسواسطے کہ یہان جہت مختلف ہی پس چچیری بہن کو عصبہ کی اولاد ہونے سے ترجیح نہین ہی۔ اور یہ روایت از امام ابو یوسف رحمہ ہی ولیکن ظاہر المذہب یہ ہی کہ عصبہ کی اولاد مقدم ہی خواہ جہت متحد ہو یا مختلف ہو اسواسطے کہ عصبہ کی اولاد کو وارث میت سے زیادہ اتصال ہی تو گویا وہ میت سے زیادہ متصل ہی۔ قال المترجم یا یون کہا جاوے کہ وارث یعنی خلافت ہی تو وارث خلیفہ میت ہی اسی طرح خلیفہ میت کی اولاد بمنزلہ خلیفہ میت ہی کیونکہ وہ خلیفہ کی خلیفہ ہی تو گویا

Marfat.com

میت کی خلیفہ ہو - م -

فصل - مختصر حساب فرائض کا بیان - واضح ہو کہ چھٹا و تہائی و دو تہائی ایک جنس ہین پس اگر اصحاب فرائض سب اسی جنس سے ہون مثلاً میت نے دو دختر و باپ چھوڑا تو دخترون کے واسطے دو تہائی اور باپ کے واسطے چھٹا حصہ اور باقی باپ کو بطور عصبہ ہی - تو چاہیے کہ جو سب سے کمتر حصہ یعنی چھٹا ہی اسکی رعایت سے اصل مسئلہ فرض کرین یعنے ۶ - سہام سے نکالین - جیسے مثال مذکور مین کمتر حصہ باپ کا چھٹا ہو اگرچہ باپ کو یہان باقی ملنے سے صرف تہائی و دو تہائی کی ضرورت ہو تو یہ ۳ - سے نکل آویگی - اور آٹھوان و چہارم و نصف سب ایک جنس ہین پس اگر ورثہ سب اسی جنس کے جمع ہون تو کمتر حصہ آٹھوان ہو جو (۸) سے برآمد ہوگا اور اسی سے چہارم و نصف بھی نکلتا ہی مثلاً میت کی زوجہ و دختر واحدہ ہو تو زوجہ کے واسطے آٹھوان اور دختر کے واسطے نصف ہی اور باقی مال بھی دختر کو بطور رد کے مل جائیگا - اور اگر جنس دوم دونون جمع ہوئے تو جب ایک جنس کو دوسری جنس مین ضرب دین تو حاصل ضرب سے دونون جنس کے سہام نکل آوینگے مثلاً تہائی و دو تہائی جمع ہو تو ۳ - سے تہائی نکلتی ہی اور (۸) سے آٹھوان پس ۳ - کو ۸ - مین ضرب دو تو (۲۴) سے آٹھوان ۳ - اور تہائی - (۸) نکل آوینگے لیکن جان لینا چاہیے کہ تہائی اور آٹھوین - مین سولے - ۲۴ - کے کم سے گنجایش نہین ہی - برخلاف اسکے اگر چھٹا و آٹھوان جمع ہون تو جیسے باہمی ضرب کے (۴۸) سے دونون نکلتے ہین اسی طرح (۲۴) سے بھی دونون نکل آوینگے کیونکہ (۲۴) کا چھٹا - ۴ - ہی اور آٹھوان - ۳ - ہی پس واجب ہی کہ یہی قاعدہ دریافت کیا جاوے تاکہ تقسیم ترکہ مین ۴۸ حصص کرنے کی تکلیف سے بچکر صرف (۲۴) سہام سے مقصود حاصل ہو جاوے - اسمین کلیہ قاعدہ یہ ہی کہ کبھی دو عدد طاق یا ایک طاق و دیگر جفت ایسے جمع ہوتے ہین کہ سوائے باہمی ضرب کے جو حاصل ہو اس سے کم مین دونون کے نکالنے کی مجال نہین ہوتی مثلاً ۳ - و ۵ - کہ یہ دونون صرف (۱۵) باہمی حاصل ضرب کے کسی کم عدد سے برآمد نہونگے - یا جیسے ۳ - و ۸ - کہ ایک جفت ہی لیکن سولے حاصل ضرب - ۲۴ - کے کم سے دونون نہین نکل سکتے ہین - برخلاف ۶ و ۸ - کے کہ دونون جفت ہین پس جب دونون جفت ہون تو اسمین دو صورتین ہوتی ہین اول یہ کہ بڑا عدد چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جاوے جیسے ۴ - و ۸ - یا - ۴ - و ۱۲ - اور - ۸ - و - ۲۴ - و مانند اسکے تو ایسی صورت مین صرف بڑے عدد کی قدر سہام کافی ہین اور یہ بات کبھی ایک طاق و دیگر جفت مین بھی ہوتی ہی جیسے ۳ - و ۶ - اور ۵ و ۱۰ - اور کبھی دونون طاق مین حاصل ہوتی ہی جیسے ۵ و ۱۵ اور ۷ - و - ۲۱ - وغیرہ ذلک ہین - اور کبھی دو عدد جفت ایسے ہوتے ہین کہ انمین بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم نہین ہوتا جیسے ۶ - و - ۸ - ہین یا - ۸ و ۱۲ - ہین و مانند اسکے تو ایسی صورت مین دیکھا جاوے کہ وہ عدد کون ہی جسپر یہ دونون پورے تقسیم ہو جاوین تو ہمنے دیکھا کہ ۸ - و ۱۲ - مین ایسا عدد - ۲ - ہی اور دیکھا کہ - ۴ - بھی ہی تو لازم ہی کہ جو سب سے بڑا ایسا عدد نظر آوے اسپر ایک کو تقسیم کرو جو تقسیم سے حاصل ہو اسکو دوسرے مین ضرب دیدو تو جو عدد حاصل ہو وہ ایسا عدد ہوگا جس سے دونون حاصل ہو سکتے ہین مثلاً ۸ - و - ۱۲ - مین - ۴ - سب سے بڑا عدد ہی تو ۸ کو ۴ - پر تقسیم کیا تو - ۲ - حاصل ہوا اور دو کو ۱۲ - مین ضرب دیا تو - ۲۴ - حاصل ہوا یا - ۱۲ - کو چار پر تقسیم کرو کہ - ۳ - حاصل ہوا اور تین کو آٹھ مین ضرب دیا کہ - ۲۴ - حاصل ہوا پس ۲۴ - ایسا عدد ہوا جسپر ۸ و ۱۲ دونون مساوی تقسیم ہوتے ہین - اور قاعدہ یہ ہی کہ جن دو عدد مین مشترک بڑا عدد دریافت کرنا منظور ہو تو بڑے کو

چھوٹے پر تقسیم کرو جو بچ رہے اس پر چھوٹے کو تقسیم کرو اگر پورا تقسیم ہو جاوے تو یہی سب سے بڑا عدد مشترک ہوگا اور اگر پورا تقسیم نہو تو باقی پر اسکو تقسیم کرو یہان تک کہ جس پر پورا تقسیم ہو وہی یہ عدد ہے۔ مثلاً ٨ و ١٢ مین ١٢ کو ٨ پر تقسیم کرو تو چار باقی رہے پھر چار پر ٨ کو تقسیم کرو (٨/٤) تو پورا تقسیم ہوگیا پس اسی پر ١٢ بھی پورا تقسیم ہوگا۔ اب خلاصہ نسبت یہ ہوا کہ جن دو عددون مین تباین ہو کہ انمین کسی عدد کے ساتھ موافقت نہین ہے جیسے ٣ و ٥ اور ٥ و ١١ جیسے ٩ و ١١ اور ١٣ و ٢٥ تو ایسے دو عدد کو متباین کہتے ہین پس اگر ہم فرض کرین کہ ٥ لڑکون کو بحصہ مساوی ١١ سہام ملے تو بٹوارہ کے لیے ضرور ہے کہ ١١ کے ٥٥ ٹکڑے کرین تاکہ ہر ایک لڑکے کو ٥٥ مین سے ١١ ٹکڑے دین پس درحقیقت ایسے دو عدد مین کوئی موافقت و نسبت نہین بلکہ تباین ہے۔ اور اگر دو عدد ایسے ہون کہ انمین سے بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جاوے تو ان دونون مین تداخل ہے مثلاً ٤ و ١٢ کہ بارہ چار پر پورا تقسیم ہو جاتا ہے اور ٣ حاصل قسمت ہوتا ہے جو دلیل ہے کہ گویا ٤ کو ٣ مرتبہ جمع کیا گیا ہے تو بارہ مین چار تین مرتبہ داخل ہے پس اگر فرض کرو کہ چار کے حصہ مین ١٢ سہام پڑے تو کچھ اشکال نہین کہ ہر ایک کو تین سہام دیے جاوین اور اگر ٨ کے حصہ مین ١٢ سہام ہون تو لامحالہ ان سہام کے ٹکڑے کرنا چاہیے پس ٨ و ١٢ مین توافق ہے پس چار سے کسی ایک کو تقسیم کرکے حاصل کو دوسرے مین ضرب دیدو تو ٢٤ ہوگئے اور مثال یہ کہ مثلاً ١٢ روپیہ ٨ آدمیون پر تقسیم ہونا چاہیے تو بارہ کو دوچند کیا تو ٢٤ اٹھنیان ہوگئین پس ہر ایک کے حصہ مین ٣ اٹھنیان پڑین تو نسبت تباین یا تداخل یا توافق ہوگی اور ہر ایک کا حکم بیان کیا گیا۔ پھر واضح ہو کہ کبھی میت کے انتقال کرنے پر اسکا ترکہ اسکے وارثون مین تقسیم ہو جاتا ہے اور ہر ایک وارث اپنے حصہ پر قبضہ کر لیتا ہے حتی کہ جب انمین سے کوئی وارث مرے تو اسکے ورثہ اسکا ترکہ تقسیم کر لیتے ہین۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص نے انتقال کیا اور اسکے ترکہ سے اسکے وارثون کے حقوق متعلق ہوگئے لیکن باہمی تقسیم واقع نہین ہوئی پھر انمین سے کوئی مرگیا اور اسکے وارثون کے حقوق متعلق ہوئے حتی کہ انمین بعض وہ ہوتے ہین جنھون نے میت اول سے حصہ پایا اور میت دوم کے ترکہ مین بھی مستحق ہین پھر بٹوارہ نہین ہوا حتی کہ میت سوم نے انتقال کیا اور اسکے ترکہ سے بھی وارثون کے حقوق متعلق ہوئے حتی کہ شاید وارثون مین بعض وہ ہون جنھون نے میت اول و دوم دونون سے بھی حصہ پایا اور سوم سے بھی مستحق ہین غرضکہ بعد متعدد اموات کے بٹوارہ منظور ہوا تو اسکو مناسخہ کہتے ہین۔ اول مفرد تقسیم ترکہ کی مثالین و طریقہ بیان ہوتا ہے۔ (میت) کے زوجہ و دو بھائی ہین مسئلہ چار سے ہوا از انجملہ زوجہ کو ایک سہم چہارم دیا لیکن باقی ٣ سہام ٢ بھائیون پر تقسیم نہین ہوتے ہین تو (٣) کو (٢) مین ضرب دیا کیونکہ ٣ و ٢ مین تباین ہے پس اصل مسئلہ کو بھی ٢ مین ضرب دیا پس مسئلہ (٨) سے نکالو کہ زوجہ کو چہارم کے (٢) دیدو اور باقی چھ کو دو بھائیون پر تقسیم کرو کہ ہر ایک کے حصہ مین منجملہ ٦ کے تین تین حاصل ہوئے اور صورت تحریر حسب ذیل ہے۔

مسئلہ ٤ تصحیح ٨

زوجہ	بھائی بھائی
١	(٣)
٢	٣×٢ = ٦

بنابراس مسئلہ کے کہا گیا کہ جہان جس وارث کے حصہ مین کسر واقع ہو اسکے عدد راس کو اصل مسئلہ مین ضرب دیدو خواہ عول کرو اگر عول ہو چنانچہ یہان بھائیون مین کسر واقع ہوئی ہے اور وہ دو ہین تو انکو اصل مسئلہ

Marfat.com

کے عدد مین ضرب دو تو دو دو ہی تو ۲ و چار کے ضرب سے ۸ - حاصل ہوئے اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی -
(میت) کے زوجہ و چھ بھائی ہین - مسئلہ ۴ - سے ہوا - زوجہ کو ایک سہم دیا گیا اور ۳ - باقی کی تقسیم ۶ -
برادر پر نہین ہوسکتی ہی لیکن ۳ و ۶ - مین موافقت بالثلث ہی تو ۶ - کا ثلث یعنی دو لیکر اصل مسئلہ مین ضرب
دینا کافی ہی یا یون کہو کہ ۳ و ۶ - مین تداخل ہی تو خارج قسمت ۲ - کو اصل مسئلہ مین ضرب دیدو پس ۸ سے تصحیح
ہوئی کہ زوجہ کو ۲ - اور ہر ایک بھائی کو ایک ایک سہم ملا - (**مثال دیگر**) میت کی زوجہ اور چھ سگے بھائی
اور سگی تین بہنین ہین - اصل مسئلہ چار سے ہوا کہ زوجہ کو چہارم ایک سہم دیکر باقی ۳ - کی تقسیم جب ہو کہ (۱۵)
ٹکڑے کیے جاوین اسواسطے کہ مرد کو عورت سے دوچند ملیگا تو بہنون کے واسطے ایک ایک ہو تو ۳ - اور بھائی
کے واسطے دو دو ہون تو ۱۲ - پس جملہ ۱۵ - ٹکڑے کیے جاوین - پس باقی ۳ - اور ۱۵ - مین تداخل ہی تو
اسکی تہائی کا ضرب دینا کافی ہی یعنی ۱۵ - کی تہائی ۵ - کو اصل مسئلہ مین ضرب دیا تو (۲۰) ہوئے اسمین سے
زوجہ کا چہارم ۵ - اور ہر بہن کے واسطے ایک ایک اور ہر بھائی کے واسطے دو دو ہونگے (**قاعدہ دیگر**)
جبکہ فریقین پر کسر واقع ہو پس چاہیے کہ پہلے ہر فریق واسکے سہام مین موافقت تلاش کرے پس دونون کے تراجم
مین جو دو عدد حاصل ہوئے اگر دونون متماثل ہون کمی بیشی نہو تو صرف ایک عدد کو اصل مسئلہ مین ضرب دینا کافی ہی
اور اگر متداخل ہون تو زائد کو ضرب دے اور اگر متوافق ہون تو ایک کے وفق کو دوسرے مین ضرب دیکر اصل
مین ضرب دے اور اگر متباین ہون تو ہر ایک کو دوسرے مین ضرب دیکر حاصل کو اصل مسئلہ مین ضرب دے -
(**مثال**) میت کے تین چچا اور تین دختر ہین - پس دخترون کے واسطے اصل مسئلہ ۳ - سے لیا کیونکہ چچا تو
عصبات ہین پس دخترون کے لیے ۲ - ہوا - اور ایک باقی رہا لیکن ۲ سہام تو تین لڑکیون پر تقسیم نہین ہوسکتے ہین
اور اسی طرح ایک سہم بھی ۳ - چچا پر تقسیم نہین ہوسکتا - لیکن دونون فریق کا عدد متماثل ہی یعنے لڑکیان ۳ - اور
چچا بھی ۳ - ہین لہذا ایک کو اصل مسئلہ مین ضرب دیا تو (۹) سے تصحیح ہوگئی اسطرح کہ ۹ - سے دو تہائی ۶ -
واسطے تین بہنون کے ہر بہن کے لیے ۲ - ہوئے اور باقی ۳ سہام واسطے تین چچا کے ہر ایک کے واسطے ایک سہم
ہوا - (**مثال دیگر**) پانچ جدات اور پانچ سگی بہنین اور ایک چچا ہی پس جدات کے لحاظ سے اصل مسئلہ
۶ - سے فرض کرو جسمین سے ایک سہم جدات کے لیے ہوا حالانکہ اس سہم کے پانچ ٹکڑے ہون تو ہر جدہ کو ایک
ملے لیکن پانچ حصص یافتہ و پانچ بہنون و پانچ جدات سب مین تماثل ہی تو ایک کو اصل مسئلہ مین ضرب دو کہ (۳۰)
ہوئے اسی سے تصحیح ہوگی - پس جملہ ترکہ کے (۳۰) سہام مین سے جدات کو چھٹے کے پانچ سہام دو کہ ہر جدہ کو ایک
سہم ملیگا اور پانچ بہنون کو دو تہائی کے (۲۰) ہر ایک کو چار سہام ملے اور باقی چچا پاوے - (**مثال دیگر**)
ایک جدہ اور چھ سگی بہنین و ۹ - مادری بہنین ہین اصل مسئلہ ۶ سے ہوا اور حسب ذیل اسکو لکھنا چاہیے -
یعنے میت کے جدہ کو ایک سہم یعنے چھٹا حصہ ہی اور عینی بہنون کے واسطے دو تہائی
کے ۴ - سہام ہین اور اخیافی بہنون کے لیے تہائی کے ۲ - سہام ہین اور یہ عول ہوکر
۷ - ہو گئے - پھر ہر فریق کو جو کچھ پہنچا اسکو دیکھو تو (۹) اخیافی اور دو سہام مین کچھ
موافقت نہین ہی اور ۶ - عینی اور انکے چار سہام مین توافق بالنصف ہی یعنی ۶ - کا
نصف لیکر ضرب دینا کافی اور وہ ۳ - ہی - پھر ۳ و ۹ - مین تداخل ہی تو (۹) ہی کو ضرب دینا کافی ہی پس ۹ - کو
اصل یعنی عول مین ضرب دیا کہ (۶۳) ہوئے اور اسی سے تصحیح ہوگی - اسطرح کہ جدہ کو (۹) سہام اور ۶ - بہنون

Marfat.com

یعنی کو (۲۴) کہ ہر ایک کے لیے چار ہوئے اور اخیافیون کے ۱۸ - مین سے ہر ایک کے لیے دو ہوئے - (مثال دیگر) دختر - ۲ جدات - ۴ دختران پسر - چچا - موجود ہین - اصل مسئلہ ۶ سے ہوا پس دختر کو ۳ - اور جدات ۲ کو ایک اور ۴ دختران پسر کو ایک - اور ۲ - و ۴ - مین موافقت بالنصف ہی تو ایک کے نصف کو دوسرے مین ضرب دیا تو ۱۲ - ہوئے اور ۱۲ - کو ۶ - مین ضرب دیا تو (۷۲) سے تصحیح مسئلہ ہوگی - (مثال دیگر) میت کی زوجہ اور ۱۲ - مادری بہنین اور ۲۵ - چچا ہین پس یہان چہارم اور تہائی اور باقی چاہیئے پس کمتر عدد ۱۲ - ہی جس سے تہائی و چوتھائی برآمد ہو لیکن تہائی کے ۴ - اور ۱۲ - مادری بہنون مین تداخل سے توافق بالربع ہی یعنے چار سے ضرب کافی ہی اور باقی ۵ - اور ۲۵ - مین بھی تداخل ہی تو پانچ سے ضرب کافی ہی لیکن چار اور پانچ مین موافقت نہین ہو تو ضرب دیکر - ۲۰ - ہوئے اور انکو اصل مسئلہ مین ضرب دیا کہ - ۲۴۰ - ہوئے پس اسی سے تصحیح ہوگی - واضح ہو کہ جیسے دو فریق مین عمل کیا کہ اول ہر وارث کی تعداد اور اسکے عدد سہام مین توافق و تماثل و تباین دیکھکر باہم دونون مین توافق وغیرہ دیکھکر انکے حاصل ضرب کو جسکا نام جزء السہم ہی - اصل مسئلہ مین ضرب دیا تھا - اسی طرح اگر تین فریق یا چار مین ایسا واقع ہو تو بھی یہی عمل کرنا چاہیے اور واضح ہو کہ فرائض مین چار فریق سے زیادہ مین کسر متصور نہین ہی کما نص علیہ فی الہندیہ - (مثال دیگر) کہ میت نے چار زوجات و تین جدات صحیحہ اور بارہ چچا چھوڑے - پس چچاؤن کے عصبہ ہونے سے انکے لیے عدد فرض تلاش نہوگا بلکہ زوجات کے لیے چہارم اور جدات کے لیے چھٹا حصہ ہی تو ایسا عدد جس سے چہارم و چھٹا نکل آوے کم سے کم - ۱۲ - ہی پس اصل مسئلہ - ۱۲ - سے فرض کیا حسب ذیل

مسئلہ ۱۲ - تصحیح ۱۴۴

زوجات (۴)	جدات صحیحہ (۳)	چچا (۱۲)
چہارم - ۳ - سہام	چھٹا حصہ ۲ - سہام	باقی - ۷ - سہام
۳۶	۲۴	۸۴

پس اسی طور پر زوجات کو کل مال کے بارہ سہام مین سے (۳) سہام دین تو وہ چار زوجات کو پورا تقسیم نہوگا لہذا عمل کرنے کے واسطے قاعدہ مذکورہ بالا کے موافق چلنا چاہیے کہ ۳ - عدد سہام کو ۴ - عدد زوجات مین ضرب دیا تو - ۱۲ - ہوئے یعنی اگر زوجات اربعہ کے ۳ - سہام کے پھر بارہ ٹکڑے دیے جاوین تو ہر زوجہ کو ۳ - ٹکڑے مل جاوین لہذا اگر اصل مسئلہ ہی مین کل مال کے اسقدر ٹکڑے کرین جس سے چارون زوجات کو بجائے کامل - ۳ - ٹکڑون کے - ۱۲ - چھوٹے ٹکڑے جو مقدار مین مساوی ہین ملجاوین تو سب پر مساوی تقسیم ہو جاوین مثلاً بیت کے بارہ روپیہ مین سے چارون کو ۳ - روپیہ ملین تو انمین تقسیم مشکل ہوگی اور اگر بارہ روپیہ کی چونیان (۴۸) کرکے انمین سے چہارم کے ۱۲ چونیان تینون کو دی جاوین تو ہر ایک ۳ - چونیان لے لے حالانکہ ۱۲ - چونیان اور تین روپیہ برابر ہین پس یہ معنی ہین کہ بجائے - ۳ - سہام کی زوجات کے لیے ۱۲ - سہام کیے جاوین اور برابر اوپر سے بیان چلا آتا ہی کہ اصل مسئلہ مفروضہ سے جسقدر سہام ملین انکو دیکھا جاوے کہ وہ تعداد ورثہ پر پوری تقسیم ہوتی ہین ورنہ تداخل و توافق وغیرہ سے حساب لگایا جاوے کہ انھین - ۳ - سہام کو مثلاً کتنے ٹکڑے کرین کہ انمین پوری تقسیم ہو جاوین پس مثال مذکور مین ہمنے دیکھا کہ چار زوجات اور تین سہام مین تباین ہی تو دونون کو باہم ضرب دیا کہ - ۱۲ - ہوئے پس معلوم ہوا کہ ۳ - سہام کے بارہ ٹکڑے کرین پس اگر ہم یہ امر اختیار کرین کہ پہلے کل مال کے بارہ سہام کرین جنمین سے زوجات اربعہ کو چہارم کے - ۳ - سہام دین پھر زوجات کے ۳ - سہام کو - ۱۲ - ٹکڑے کرین تو پھیر کر تقسیم لازم آوے

Marfat.com

اور یہی مکرر نہیں بلکہ ۔۳۔ جدات کو ۔۲۔ سہام ملے اور وہ بھی انپر پورے تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں تو لامحالہ انہیں بھی مکرر ٹکرے کیے جاوین اسطرح کہ ۳ و ۲۔ مین تباین ہی تو ضرب سے ۔۶۔ ہوئے تو معلوم ہوا کہ جدات کے دو سہام کے پھر ہم ۶۔ ٹکرے کرین تب تقسیم ہو پس حصۂ زوجات کے ۱۲ ٹکرے کرین اور حصہ جدات کے ۔۶۔ ٹکرے کرین اور ابھی ختم نہین ہوا بلکہ ۔۱۲۔ چچا کے ۔۷۔ سہام ہین اور یہ بھی انپر پورے تقسیم نہین ہوتے بلکہ تباین ہی تو انکے پھر ٹکرے کرین تب بٹوارہ پورا ہوا اور یہ سب چھ بار بٹوارہ ہوا لہذا ہمنے ایک قاعدہ بیان کیا جس سے ہمکو یہ معلوم ہوجاتا ہی کہ ہم کل مال کے ایک بار اسقدر ٹکرے کرین جس سے زوجات کو انکے لائق ۔۳۔ اور جدات کو انکے مناسب ۔۶۔ اور اعمام کو انکے مناسب پہونچ جاوین پس قاعدہ یہی کہ پہلے ہر فریق اور اسکے سہام مین مناسبت حسابی سے دریافت کرین کہ اسکے واسطے کتنے کسقدر ٹکرے ہون تاکہ پورا بٹوارہ ہوجاوے پس اگر تباین ہو جیسے اس مثال مین ہر فریق واسکے سہام مین تباین ہی تو لامحالہ تعداد فریق واسکے سہام کو باہم ضرب دینے سے دریافت ہوا کہ زوجات کے ۔۱۲۔ جدات کے ۔۶۔ اور اعمام کے ۱۲ ضرب تے ہے۔ پھر ہمنے کل مال کے لیے انہین باہم نسبت دیکھی تو معلوم ہوا کہ عدد زوجات ۱۲۔ اور شمار اعمام ۔۱۲۔ مین مماثلت ہی پس دونون کو اصل مسئلہ مین ضرب کرنے کی ضرورت نہین ہی بلکہ فقط ۔۱۲۔ کی ضرب ایکبار کافی ہی اور اسی طرح حصہ جدات ۔۶۔ مین اور ۔۱۲۔ مین تداخل ہی تو یہ بھی اسی مین سے نکل آویگے تو ہمنے صرف ۱۲۔ کو اصل مسئلہ ۱۲۔ مین ضرب دیا تو ۔۱۴۴۔ حاصل ہوا پس کل مال کے ۔۱۴۴۔ سہام کرو تو ہر ایک فریق کو اسقدر سہام پہونچینگے کہ باہم مساوی تقسیم ہوجاوین چنانچہ اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ہر فریق کو جو کچھ پہونچا تھا اسکا بارہ گونہ پہونچیگا کیونکہ اصل کو بارہ گونہ کیا گیا ہی تو چاہو ہر فریق کے حصہ کو بارہ گونہ کردو اور چاہو ۔۱۴۴۔ مین سے ہر ایک کا حصہ نکال لو۔ مثلاً زوجات کی چوتھائی چاہی تو ۔۱۴۴۔ کی چوتھائی ۔۳۶۔ ہوئے اور اسی طرح اگر اول مین ۔۳۔ سہام تھے انکو بارہ گونہ کرو تو بھی ۔۳۶۔ ہوئے لہذا اسمین سے ہر زوجہ کے واسطے (۹) سہام ہونگے ۔ اور اسی طرح جدات کے (۲۴) مین سے ہر ایک کو (۸) ملینگے اور ۱۲۔ اعمام کے (۸۴) مین سے ہر ایک کو (۷) پہونچینگے۔

(مثال دیگر) میت کے ۶۔ جدات اور ۹۔ لڑکیان اور ۔۱۵۔ عم ہین ۔ اصل مسئلہ ۶ سے نکالو اسواسطے کہ تمکو فرائض کے لیے دو تہائی وچھٹے کی ضرورت ہی اور یہ جنس ۶۔ سے برآمد ہوا کرتی ہی پس ۔۶۔ جدات کے واسطے ایک ۔ اور ۔۹۔ لڑکیون کے واسطے دو تہائی کے ۔۴۔ اور باقی ایک سہم اسکے ۱۵ عم کے واسطے ہی ۔ پھر ہر فریق و اسکے حصہ مین تباین ہی لیکن اعداد فریقون مین توافق ہی چنانچہ ۶۔ و ۔۹۔ مین توافق بالثلث ہی تو ایک کے ثلث کو دوسرے مین ضرب دیا تو ۔۱۸۔ ہوئے جس سے ۶ و ۹۔ دونون برابر مقسوم علیہ ہوتے ہین ۔ پھر ۱۸۔ و ۔۱۵۔ مین بھی توافق بالثلث ہی لہذا ایک کے ثلث کو دوسرے مین ضرب دینے سے (۹۰) حاصل ہوئے پھر اسکو اصل مسئلہ (۶) مین ضرب دیا تو (۵۴۰) ہوئے پس اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی ۔ **(مثال دیگر)** میت نے دو زوجہ اور دس جدہ صحیحہ و چالیس مادری بہن اور بیس چچا چھوڑے ۔ اسمین فرائض کے واسطے چوتھائی وچھٹے کی ضرورت ہی لہذا اصل (۱۲) سے مفروض ہوا جسمین سے ۳۔ زوجات کو چہارم کے ۳۔ جو تقسیم نہین ہو سکتے اور نہ نسبت توافق ہی ۔ اور دس جدات کے لیے چھٹے کے ۲۔ جو تقسیم نہین ہو سکتے لیکن انمین توافق بالنصف ہی کیونکہ باہم متداخل ہین تو انمین سے ضرب کے لیے نصف یعنے پانچ کافی ہین ۔ اور (۴۰) بہنون کے واسطے تہائی کے (۴) ہین کہ انمین بھی توافق بالربع ہی کہ ضرب کے لیے صرف دس کافی ہین پھر (۲۰) عم کے واسطے باقی (۳) ہین جنمین باہم

تباین ہی لیکن (۲۰) ایسا عدد ہی کہ ۲ و ۵ و ۱۰ اسکو اسمین تداخل ہی اور عم کے ۲- و زوجات کے ۴- کو اصل مسئلہ ۱۲- مین تداخل ہی لہذا (۲۰) کو ۱۲- مین ضرب دینا کافی ہی کہ ۲۴۰- ہوئے اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہی (مثال دیگر) میت نے چار زوجات اور پندرہ جدات اور ۱۸- دختر اور ۶- عم چھوڑے- اس مسئلہ مین فرائض کے لیے آٹھوین و چھٹے و دو ثلث کی ضرورت ہی پس اصل مسئلہ (۲۴) سے ہوگا از انجملہ زوجات کے واسطے آٹھوین حصہ کے (۳)- اور جدات کے لیے چھٹے حصہ کے (۴)- اور دختروں کے واسطے دو ثلث کے (۱۶) اور باقی ایک سہم اسکے چچاؤن کے واسطے ہوگا- پھر تخریج کی صورت یہ ہی کہ زوجات کے اعداد (۴) اور (۳) سہام مین موافقت نہین ہی اور اسی طرح (۱۵) جدات اور انکے سہام (۴) مین موافقت نہین ہی اور (۱۸) دختروں اور انکے (۱۶) سہام مین توافق بالنصف ہی کہ (۱۸) کی جگہ (۹) ہونگے- اور چچاؤن کی تعداد (۶) حالانکہ سہم واحد ہی پس ہمارے پاس (۴) و (۱۵) و (۹) و (۶) ہین- پس ہمنے دیکھا کہ ۶ و ۹- مین توافق بالثلث ہی تو ایک کی تہائی کو دوسرے مین ضرب دینے سے (۱۸) ہوئے پھر اس عدد کو (۱۵) کے ساتھ مین توافق بالثلث ہی تو ایک کی تہائی کو دوسرے مین ضرب دیا تو (۹۰) حاصل ہوئے پھر اوس عدد مین و چار مین توافق بالنصف ہی تو ایک کے نصف کو دوسرے مین ضرب دیا تو (۱۸۰) ہوئے پس (۱۸۰) کو اصل مسئلہ- ۲۴- مین ضرب دینے سے (۴۳۲۰) ہوئے پس کل مال کے اسقدر سہام کیے جاوین کہ اسی سے تصحیح ہوگی (مثال دیگر) میت کی پانچ علاتی بہنین ہین اور (۳) مادری بہنین ہین اور (۷) جدات صحیحہ ہین اور چار زوجات ہین- پس ہمکو اس مسئلہ کے فرائض کے لیے ضرورت ہی اور اگر کچھ بچ جاوے تو وہ بھی انھین اصحاب فرائض نسبی پر رد کیا جائیگا کیونکہ کوئی عصبہ نہین ہی لیکن صورت یہ واقع ہوئی کہ چھٹے و دو تہائی و تہائی و چہارم کی ضرورت سے مسئلہ پر زیادتی لازم آویگی چنانچہ ایسا عدد جس سے چھٹا و دو تہائی و تہائی و چہارم نکلے وہ (۱۲) ہی پس علاتی بہنون کے لیے دو تہائی کے (۸) ہوئے حالانکہ انکی تعداد پانچ ہی اور مادری ۳- بہنون کے واسطے تہائی مال کے (۴) ہوئے اور انمین بھی تباین ہی اور (۷) جدات کے لیے چھٹے حصہ کے (۲) سہام ہوئے اور انمین بھی تباین ہی اور (۴) زوجات کے چہارم کے (۳) سہام ہوئے حالانکہ تقسیم نہین ہوسکتی اور تباین ہی پس معلوم ہوا کہ جملہ فریق ورثہ مین جیسے انکی تعداد سہام مین تباین ہی تو حسب قاعدہ مذکورہ بالا ہر فریق کو دوسرے مین باہم ضرب دیا جاوے تو ۵ × ۳ × ۴ × ۷ = ۴۲۰ یہ حاصل ضرب ہوا اور سہام کا اصل مسئلہ (۱۲) سے تھا لیکن عول ہوکر (۱۷) ہوگیا تھا پس (۴۲۰) کو (۱۷) مین ضرب دیا کہ (۷۱۴۰) ہوئے پس اسقدر سہام کرنے سے اس مسئلہ کی تصحیح ہوگی- م-

فصل عول کے بیان مین- واضح ہو کہ فرائض کی تین صورتین ہین فریضہ عادلہ و فریضہ قاصرہ و فریضہ عائلہ- پس فریضہ عادلہ یہ ہی کہ ترکہ کے جسقدر سہام اصل مسئلہ مین فرض کیے گئے ہین اسی قدر اہل فرائض کے حقوق کا مجموعہ ہو یعنے کم یا زیادہ نہو یا اسطرح کہو کہ ترکہ کے جسقدر حصص مستقیم ہوسکتے ہین اسی قدر اصحاب فرائض کے حقوق ہون اور اسکی توضیح یہ ہی کہ ہر چیز کامل کے اجزاء باعتبار نصف و ثلث وغیرہ کے محدود ہوتے ہین مثلاً نصف پس ایک چیز کے نصف فقط دو سے زیادہ نہین ہوسکتے ہین- اور چہارم فقط چار سے زیادہ نہونگے اور سوم فقط تین سے زیادہ نہونگے مثال یہ کہ میت نے از جانب ماں و پدر کے دو بہنین چھوڑین اور ماں جائی بہنین چھوڑین یعنی صرف اسکی ماں کی طرف سے بہنین اور وہ اخیافی بہنین ہین تو عینی بہنین دو تہائی کی مستحق ہین اور اخیافی بہنین

Marfat.com

ایک تہائی کی مستحق ہیں تو کل مال کی صرف نہیں ہی تہائی ہوتی ہیں وہ انہیں برابر پوری اترین - اور اسی طرح اگر
ترکہ کے سہام فرائض بہ نسبت مال کے کم ہیں لیکن باقی کا لینے والا کوئی عصبہ ہے تو بھی تقسیم پوری اتریگی کہ نہ کمی ہوئی
اور نہ زیادتی ہے - صورت دوم فریضہ قاصرہ یہ ہے کہ میت کے وارث لوگ کل مال کے حصص سے کم کے مستحق ہیں یعنی
اصحاب فرائض کو دیکر مال بچ جاتا ہے اسطرح کہ باقی کا لینے والا کوئی عصبہ نہیں ہے کیونکہ اصحاب فرائض کا حق تو محدود
ہوتا ہے اور عصبہ کا کوئی حصہ مفروض نہیں بلکہ اصحاب فرائض کو دیکر جو کچھ بچے وہ سب اسی کے واسطے ہے لہذا کبھی
ایسی صورت ہوتی ہے کہ اصحاب فرائض کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا کہ عصبہ پاوے چنانچہ مثلاً میت کی سگی دو بہنیں و
مادری دو بہنیں اور چچا ہے تو سگی بہنوں نے کل مال کا دو تہائی لیا اور مادری بہنوں نے ایک تہائی لیا پس چچا کے
لیے کچھ نہیں بچا - اور کبھی عصبہ کو بہت مل جاتا ہے جب ذی فرض فقط قلیل مستحق ہو تو باقی سب عصبہ کے واسطے
ہے پس اگر عصبہ نہو تو ذوی الفروض فقط قلیل کے مستحق ہوئے اور باقی مال بچ رہا اور اسی کو فریضہ قاصرہ کہتے
ہیں اور ایسی صورت میں بچا ہوا مال بھی ذوی الفروض پر رد کیا جاتا ہے اور اسکا بیان آیندہ فصل میں انشاء
اللہ تعالے آتا ہے اور اسکی مثال یہ ہے کہ میت کی ماں و سگی دو بہنیں موجود ہیں تو ماں کو چھٹا حصہ اور بہنوں کے
واسطے دو تہائی ہے اور باقی چھٹا حصہ رہگیا - تو وہ بھی ان وارثوں پر رد کیا جائیگا - فریضہ سوم عائلہ یہ ہے کہ اصحاب
اسقدر موجود ہیں کہ انکے سہام کا مجموعہ بہ نسبت مال کے بڑھ جاتا ہے مثلاً میت عورت کا شوہر اور سگی دو بہنیں
موجود ہیں تو شوہر نصف کا اور سگی بہنیں دو تہائی کی مستحق ہیں حالانکہ نصف کے بعد دو تہائی باقی نہیں رہتی ہے
اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کسی ذی فرض کو مستحق نہ کیا جاوے بلکہ ہر ایک قطعاً مستحق ہوتا ہے اور کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے
تو اسکا حکم اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک عول ہے اور یہی فقہاے امت رحمہم اللہ تعالے کا مذہب ہے - المبسوط
اور بھید یہ ہے کہ اللہ تعالے عز وجل نے استحقاق مواریث کو لوگوں کے اختیارات پر نہیں رکھا کہ وہ اپنی خوشی
و طبیعت پر کسی کو دیں اور کسی کو نہ دیں بلکہ اپنے حکم سے فرائض مقرر فرمائے لہذا ہر ذی فرض کے واسطے جو اسکا
حق مفروض ہے وہ میت کے مرتے ہی اسکے مال میں متعلق ہو جاتے ہیں حتی کہ اگر تعدی سے کوئی ظالم یا بعض
وارث ملکر کسی کا حصہ نہ دیں تو اسکے حق کے تعلق کی وجہ سے کل کا تصرف حرام ہے اور عاقبت میں اسکے مواخذہ میں
مبتلا ہونگے - پھر اللہ تعالے نے اپنے علم پاک محیط کے موافق اصحاب فرائض کے حقوق معین فرمائے اور ان حقوق
کا تعلق موجودہ ترکہ سے ہے پس جب سہام اصحاب الفرائض بہ نسبت مال کے بڑھ جاویں تو گویا وہ مال اسی قدر
حصص ہے جسمیں ان موجودہ لوگوں کا تعلق ہے اور حق عز وجل کا علم قدیم محیط ہے کہ فلاں شخص کو فلاں شخص کی میراث
میں اسقدر ملنا چاہیے - اور یہ قیامت تک کے لوگوں کے لیے بیان نہیں ہوا کہ اسکے بندگان ضعیف محفوظ نہیں کر
سکتے ہیں اور محروم بھی نہیں کیا بلکہ میت کے مال سے مواسات اسکے اختلاف کی باقی رکھی پس جب کمی ہوئی تو اس
حساب سے کمی ہوئی پس گویا وہ چیز اسی مقدار پر ہے - بیان یہ کہ مثلاً نصف اور دو تہائی و چہارم ہے اور میت کی
اشرفی (۲۰) روپیہ ترکہ ہے تو (۱۲) سے مسئلہ ہے اور (۱۷) حصہ آئے پس ڈیوڑھے کے قریب ہوگیا اور یہ اشرفی
کلان تھی گویا چھوٹی ڈیوڑھ اشرفی ہوگئی اور اسمیں سے سب نے اپنا حق لیا اور اس عول ورد میں عجیب لطافت
ہے کہ حکمت بالغہ سے یہ احکام ایسے طور پر مقرر فرمائے کہ ہر قوم خواہ حساب جانتے ہوں یا نجانتے ہوں نہایت آسان
طریقہ سے ان حقوق کو نکال سکتے ہیں اور حقوق انکی مناسبت کے ساتھ محفوظ ہیں چنانچہ (۱۲) کی جگہ جب سترہ حصہ
ہوئے تو نصف والے کو جو نسبت چہارم والے سے تھی وہ ۱۷ حصہ میں بھی ویسی ہی باقی ہے - حکمت الٰہی میں

Marfat.com

اسی نسبت سے مواسات مقصودہ ہو پس یہ حکمت عجیبہ ہی۔ والحمد للہ رب العالمین م۔ پس فریضہ سہام کے
موافق مسئلہ مین عول ہوتا ہی تو ساتھ فریضہ سے ہرایک مین کمی اسی نسبت سے پیدا ہوتی ہی جیسے میت کے قرضون
اور وصیتون مین بھی اسی نسبت سے ہرایک قرضخواہ و موصی لہ کو کمی دی جاتی ہی جبکہ قرضون کی تعداد زائد ہو اور مال ترکہ
مین کمی ہو۔ الاختیار۔ واضح ہو کہ اصول مسائل سات ہین۔ ۲ - ۳ - ۴ - ۶ - ۸ - ۱۲ - ۲۴ - یعنی ہمیشہ
جب فرائض نکالنے کے لیے اصل مسئلہ فرض کیا جاوے تو وہ ضرور انھین سات مین سے کوئی عدد ہوگا۔ پھر
یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۲ - ۳ - ۴ - و ۸ - ہوگا تو عول واقع نہین ہوتا ہی اور عول کا وقوع صرف
تین اصول یعنے ۶ و ۱۲ و ۲۴ - مین ہوتا ہی - اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۶ سے ہو تو کبھی اسکا
عول ۷ و ۸ و ۹ - و ۱۰ - تک ہوتا ہی - اور جب اصل مسئلہ ۱۲ - سے مفروض ہو پھر عول واقع ہو تو اسکا عول
۱۳ و ۱۵ و ۱۷ - واقع ہوگا اور جب اصل مسئلہ ۲۴ - سے ہو اور عول واقع ہو تو عول فقط - ۲۷ - ہوگا اور اسکے
سوائے عول نہین ہوتا ہی - (**مثالین**) میت عورت کا شوہر و سگی بہن موجود ہی - اصل مسئلہ ۲ - سے ہو
کہ نصف شوہر کو اور نصف سگی بہن کو دیا جاوے - اسی طرح اگر شوہر و علاتی بہن ہو تو بھی یہی فریضہ ہی
(تتمیم) فرائض مین سوائے ان دو صورتون کے کوئی صورت نہیں کہ فریضہ متساوی واقع ہو - اگرچہ فریضہ و
عصبہ کے طور پر نصفا نصف ہو سکتا ہی مثلاً دختر و عصبہ ہی کہ نصف دختر کو اور باقی عصبہ کو دیا جاوے تو نصفا نصف
ہوگیا - (دیگر) میت کا سگا بھائی اور دو مادری بھائی ہین تو مسئلہ - ۳ - سے ہوا کہ تہائی مادری بھائیون کو
ملیگا اور باقی سگا بھائی لے جاوے - (دیگر) میت کے سگی دو بہنین و ایک علاتی بھائی ہی تو مسئلہ ۳ سے
از انجملہ دو تہائی سگی بہنون کا اور باقی بھائی لے جاوے - (تنبیہ) ایسے بھائی بہن جمع ہوکے کہ بھائی
نے بہن کے برابر پایا ہی م - (دیگر) دو سگی بہنین اور دو اخیافی بہنین ہین - اصل مسئلہ ۳ - سے جسمین
سگی بہنون کو دو تہائی اور اخیافی بہنون کو تہائی دیا جاوے - (تنبیہ) چار بہنین ایسی جمع ہوئین کہ دو نے
دو سے دوچند پایا - م - (دیگر) شوہر و دختر و عصبہ ہی تو اصل مسئلہ ۴ - سے ہوگا کہ شوہر کو چہارم و دختر
کو نصف اور عصبہ کو باقی دیا جاوے - (دیگر) زوجہ و دختر و عصبہ ہی - اصل مسئلہ ۸ - سے ہوا کہ زوجہ کو
آٹھوان و دختر کو نصف اور عصبہ کو باقی ملیگا - (دیگر) زوجہ و پسر ہی تو بھی اصل ۸ - سے کہ زوجہ کو آٹھوان و باقی
پسر کو باقی ملیگا - بالجملہ ۲ و ۳ و ۴ و ۸ - سے جسقدر مسائل ہونگے وہ لامحالہ ایسی ہی صورتون مین ہونگے کہ انمین کبھی
عول نہین ہوگا - (**عول کی مثالین جو فقط ۶ و ۱۲ و ۲۴ - مین ہوتی ہین**) میت کی
جدہ صحیحہ و اخیافی بہن و علاتی بہن و عینی بہن ہین - اصل مسئلہ ۶ - سے ہوا کہ جدہ کو چھٹا حصہ ایک - اور اخیافی
بہن کو اسی طرح ایک اور عینی بہن کو نصف کے ۳ - اور بطور تکملہ دو ثلث کے علاتی بہن کو ایک پس یہ سب ملاکر
۶ - ہوئے پس بطور فریضہ عادلہ کے پورا تقسیم ہوگیا اور اگر اسی مسئلہ مین اخیافی دو بہنین ہون تو دونون کے لیے
تہائی کے دو سہام ہون پس اصل ۶ - تھا حالانکہ عول ہوکر سات ہوگیا - (دیگر) شوہر و مان و اخیافی دو بہنین
یا اخیافی دو بھائی ہین - اصل مسئلہ ۶ سے کہ شوہر کو نصف اور مان کو چھٹا حصہ اور اخیافیون کو تہائی ملا - اور پورا
تقسیم ہوگیا - واضح ہو کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا گیا کہ ابن عباس عول کے قائل نہ تھے
اور وہ مان کو اخیافی بھائیون یا بہنون کی وجہ سے تہائی سے محجوب کرکے چھٹے حصہ پر رہ جانے کے قائل نہ تھے پس یہی
اسکے ذمہ پر الزام ہی کیونکہ ہم کہتے ہین کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس مسئلہ مین کیا کرینگے - اگر انھون نے مان کو

Marfat.com

چھٹا حصہ دیا تو اخیافیون کی وجہ سے مان کے محجوب ہونے کے قائل ہوگئے اور اگر انھون نے مان کو تہائی دیا مگر دونون اخیافیون کو چھٹا حصہ دیا تو یہ نص قرآن کے خلاف ہو کہ دو یا زیادہ اخیافیون کے لیے تہائی منصوص ہو اور اگر انھون نے اخیافیون کو بھی تہائی دیا تو مسئلہ عول ہو کر سات ہو گیا پس عول کے قائل ہوگئے۔ بالجملہ اس مسئلہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما پر دو باتون مین سے ایک بات لازم ہو یا تو قائل ہون کہ دو اخیافیون کی وجہ سے مان کو تہائی سے نقصان ہو کر چھٹا حصہ ملتا ہو اور یا عول کے قائل ہون۔ فافہم۔ (دیگر) شوہر و مان و سگی بہن ہین اصل ۶۔ سے پس شوہر کو۔ ۳۔ اور مان کو۔ ۲۔ اور سگی بہن کو۔ ۳۔ پس مسئلہ عول ہو کر (۸) ہو گیا۔ روایت ہے کہ ابتداے خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین یہی پہلا عول پیش آیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پس عباس بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ انپر بقدر انکے سہام کے تقسیم ہو پس حضرت عمر و علی و عثمان وغیرہم رضی اللہ عنہم سب نے اسپر اجماع کیا۔ (تنبیہ) حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے بیٹے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے عول مین اختلاف کیا حالانکہ اول راے ان کے باپ کی تھی پس یہ تنبیہ ہو کہ علم شریعت مین ہر شخص پر اللہ تعالے کے واسطے اتباع شریعت فرض ہو تاکہ حسن نیت پر ثواب جمیل کا مستحق ہو اور ہر دیندار کو واجب ہے کہ جس عالم کے نزدیک دائرہ اہل السنۃ کے اندر جو قول بسبب دلیل شریعت ثابت ہو وہ اسکے اختیار کرنے مین ماجور ہو چنانچہ دیکھو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی تقلید نہین فرمائی بلکہ جو انکے نزدیک صحیح معلوم ہوا بنظر استدلال کتاب و سنت کے وہ اختیار کیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے کسی نے انکے ساتھ کچھ خصومت و نزاع نہین کیا حالانکہ یہ وہ مومنین ہین جنکے قطعی مومنین ہونے کی شہادت اللہ تعالے نے قرآن مین فرمائی اور اکمل و اعز یہ کہ رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ کے خطاب اعلی سے سرفراز کیا تو معلوم ہوا کہ مومنین کی یہی راہ ہو اور انکی راہ سے مخالفت کرنا اور باہم مسلمانون مین چھوٹے چھوٹے مسائل پر نزاع و مخالفت کرنا اور حنفی شافعی کو مخالف سمجھے اور شافعی حنفی کو مخالف جانے تو یہ راہ اہل السنۃ کے خلاف ہو بلکہ باہم ایک اعتقاد حق پر ہوا اور بھائی بھائی ہو اور ہر بھائی اپنی آخرت کے لیے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اقتدار مین جسطرح اسکے علم مین حق ہو ثواب کماوے اور باہم ایک دوسرے کی مدد کرے اور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی شان پر تھے واللہ تعالے ہو الہادی الی سبیل الرشاد و ہو حسبنا و نعم الوکیل و الحمد للہ رب العالمین م (دیگر) شوہر و مان و سگی دو بہنین ہین۔ اصل ۶۔ سے۔ شوہر۔ ۳۔ مان۔ ۱۔ سگی بہنیں۔ ۴۔ پس عول ہو کر (۸) سے ہو گیا۔ (دیگر) شوہر و مان و سگی بہن و علاتی بہن و اخیافی بہن موجود ہین۔ تو اصل مسئلہ۔ ۶۔ سے ہوا کہ شوہر۔ ۳۔ مان۔ ۱۔ سگی بہن۔ ۳۔ علاتی بہن۔ ۱۔ اخیافی بہن۔ ۱۔ پس مسئلہ عول ہو کر (۹) سے ہو گیا۔ (دیگر) شوہر و مان و اخیافی دو بہنین و سگی دو بہنین موجود ہین پس اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو گا پس شوہر کو۔ ۳۔ مان کو۔ ۱۔ دونون اخیافیون کو۔ ۲۔ دونون عینی بہنون کو۔ ۴۔ پس عول ہو کر۔ ۱۰۔ ہو گیا اور واضح ہو کہ مسئلہ سابق مین اگر دو اخیافی بھائی یا بہنین فرض کرو تو بھی یہی حکم ہو گا۔ اور مسئلہ لاحق کو مسئلہ شریحیہ کہتے ہین کیونکہ شریح رحمہ اللہ تعالے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت سے برابر خلافت راشدہ مین قاضی رہے اور تابعین علماے جلیل القدر سے ہین اول انھون نے ہی ایسے مسئلہ مین حکم قضا و نافذ فرمایا ہو۔ یہ تو ۶۔ سے دس تک عول کا بیان تھا۔ (دیگر) زوجہ و سگی دو بہنین و علاتی بھائی موجود ہین۔ اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ہوا پس زوجہ کو چہارم۔ ۳۔ سگی بہنون کو۔ ۸۔ اور باقی علاتی بھائی کے واسطے ہے

پس پورا تقسیم ہوگیا۔ (دیگر)۔ زوجہ وجدہ اور سگی دو بہنیں ہیں۔ اصل ۱۲۔ سے پس زوجہ ۔۳۔ جدہ
۔۲۔ اور سگی بہنون کے لیے ۔ ۸۔ پس مجموعہ ۔۱۳۔ ہوگیا لہذا ۔۱۲۔ سے عول ہوکر ۔۱۳۔ ہوگیا اور اس صورت
مین علاتی بھائی ہوتا تو اسکو کچھ نہ ملتا۔ (دیگر) زوجہ واخیافی دو بھائی یا بہنیں اور دو سگی بہنیں ہیں
اصل مسئلہ ۔۱۲۔ سے پس زوجہ کے لیے ۔۳۔ اخیافیون کے واسطے ۔۴۔ اور سگی بہنون کے لیے
۔۸۔ پس مجموعہ ۔۱۵۔ پس ۱۲۔ سے عول ہوکر ۔۱۵۔ ہوگیا۔ (دیگر) زوجہ و مان و اخیافی دو بہنیں اور
سگی دو بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ ۱۲ سے ہوگا۔ زوجہ ۔۳۔ مان ۔۲۔ اخیافیون کے لیے ۔۴۔ اور سگی
بہنون کے لیے ۔۸۔ پس مجموعہ ۔۱۷۔ ہے تو ۱۲۔ عول ہوکر ۔۱۷۔ ہوگیا۔ (دیگر) تین زوجات و دو جدہ
و چار اخیافی اور آٹھ سگی بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ (۱۲) سے ہوا تو تینون زوجات کے لیے ۔۳۔ اور دو
جدات کے لیے ۔۲۔ اور چارون اخیافیون کے واسطے ۔۴۔ اور آٹھون سگی بہنون کے لیے دو تہائی کے
۔۸۔ پس ہر ایک حصہ مین جو کچھ پڑا وہ ہر فریق پر پورا تقسیم ہوجاتا ہے لیکن مسئلہ ۱۲ سے عول ہوکر ۔۱۷۔
ہوگیا اور اس مسئلہ مین سب ہی عورتیں ہیں اسواسطے اسکو ام الارامل کہتے ہیں اور ہر عورت کو ایک ہی ایک
سہم ملا۔ لہذا علمائے فرائض باہم امتحانی سوال کرتے ہیں کہ وہ کیا صورت ہے کہ ایک مرد مرا اور اُسنے سترہ اشرفیاں
چھوڑیں اور وارثون مین سترہ عورتیں چھوڑیں اور ہر عورت کو ایک ہی ایک اشرفی ملی۔ اسکا جواب یہی صورت
ہے جو مذکور ہوئی۔ یہ سب (۱۲)۔ کے عول کا بیان تھا۔ (دیگر)۔ زوجہ و باپ و مان و پسر موجود ہیں ۔
اصل مسئلہ ۲۴۔ سے ہوگا پس زوجہ کو ۔۳۔ باپ کو ۔۴۔ مان کو ۔۴۔ اور باقی اسکے پسر کو ملیگا تو بدون عول
کے تقسیم ہوگیا۔ (دیگر) زوجہ اور دو دختر و مان و باپ موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۲۴۔ سے ہوگا کیونکہ آٹھوان
چھٹا جمع ہے پس زوجہ کو ۔۳۔ دونون دختر کو ۔۱۶۔ مان کو ۔۴۔ باپ کو ۔۴۔ پس مجموعہ ۔۲۷۔ ہوگیا تو ۔۲۴۔ کا عول ہوکر
۔۲۷۔ ہوا اور اس حالت مین زوجہ کے حصہ مین آٹھوان چاہیے تھا حالانکہ نوان ہوگیا کیونکہ زوجہ کو ۳ سہام ملا اور
یہ ۲۷۔ کا نوان حصہ ہے اگرچہ ۲۴۔ کا آٹھوان تھا۔ واضح ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ خطبہ پڑھتے تھے کہ اس
حالت مین ایک شخص نے حضور سے یہ مسئلہ پوچھا جسکو ضرورت پیش آئی تھی پس فوراً منبر پر جواب دیا کہ زوجہ
کا آٹھوان حصہ نوان ہوگیا اور پھر اپنا خطبہ پڑھنے لگے۔ اسی واسطے اس مسئلہ کو منبریہ کہتے ہیں۔ واضح ہو کہ
جواب مین عجیب لطافت ہے کہ جب زوجہ کا نوان ہوگیا تو معلوم ہوگیا کہ کل سہام ۳ ۔ کا نوگونہ یعنی ۲۷ ہین پس
باقیون کے سہام خود دریافت کرنا بہت آسان ہے۔ فافہم۔ اگر اس مسئلہ مین بجائے مان و باپ کے جدہ وجد ہو
یا جدہ و باپ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کہ ۲۴۔ کا عول ۲۷۔ ہوجائیگا کیونکہ مان کے بجائے جدہ ہے اور باپ کے
بجائے جد ہے۔ اور اسی طرح اگر بجائے دونون دختر کے ایک دختر اور دوسری پسری دختر ہو تو بھی یہی ہے کیونکہ
پسری دختر کے لیے چھٹا حصہ اور دختر کے لیے نصف ہوگا تاکہ دونون مین دو تہائی پوری ہوجاوے اور وجہ یہ ہے
کہ دختر مین پسری دختر بھی شامل ہیں لیکن پسری دختر سے صلبی دختر مقدم ہے اور جب دو دختر ہون تو انکے لیے
دو تہائی ہوتا ہے اور یہان دختر صلبیہ اور دختر پسر سے دو کا وجود ہوا تو ان دونون کے واسطے دو تہائی چاہیے ہے
لیکن دختر صلبیہ کے لیے نصف ہے تو لامحالہ دختر پسری کے واسطے باقی چھٹا حصہ ہے۔ (دیگر) زوجہ و مان و اخیافی
دو بہنیں اور سگی دو بہنیں ہیں اور ایک پسر کافر یا قاتل یا کسی کا مملوک ہے تو یہان بھی اصل مسئلہ ۱۲ سے ہوگا جیسے اوپر
بیان ہوا اور پسر محروم کی وجہ سے کوئی محجوب نہیں ہوگا تو اسکا وجود وعدم یکسان ہے۔ لیکن حضرت [illegible]

Marfat.com

بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک پسر محروم کی وجہ سے زوجہ کا گھٹکر آٹھواں رہ جاتا ہے چنانچہ اس مسئلہ میں انکے نزدیک اصل مسئلہ (۲۴) ہوگا جبکہ زوجہ کے لیے چہارم نہیں بلکہ آٹھواں ہوگیا اور انکے نزدیک اسکا عول ہوکر (۳۱) ہو جائیگا پس بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ ۲۴ کا عول (۳۱) بھی ہوتا ہے پس زوجہ کے لیے ۔۳۔ ماں کے لیے ۔۴۔ اخیافیون کے لیے ۔۸۔ سگی بہنوں کے لیے ۔۱۶۔ پس مجموعہ ۔۳۱۔ ہوا ۔ اور یہ ۲۴ ۔ کا عول ہے لیکن ہمارے نزدیک جب زوجہ کو چہارم ملیگا تو یہ مسئلہ ۔۱۲۔ سے ہوگا ۔ (**تعلیم لطیف**) واضح ہو کہ جب اصل مسئلہ ۶ ۔ سے ہو اور وہ ۔۸۔ یا ۹ ۔ یا ۔ ۱۰ ۔ تک عول ہو تو جان لینا چاہیے کہ میت ضرور عورت ہے یعنی بدون عورت میت کے یہ عول کبھی نہو گا ۔ اور اگر اصل مسئلہ ۔ ۶ ۔ سے ہوکر ۔ ۷ ۔ تک عول کرے تو ہوسکتا ہے کہ میت عورت ہو یا مرد ہو ۔ جب اصل مسئلہ ۱۲ ۔ سے ۔ ۱۷ ۔ تک عول کرے تو میت قطعاً مرد ہے اور اگر ۱۳ یا ۔ ۱۵ ۔ تک عول کرے تو ہوسکتا ہے کہ میت مرد ہو یا عورت ہو ۔ جب اصل مسئلہ ۲۴ ۔ سے عول ہوکر ۔ ۲۷ ہو تو میت بالضرور مرد ہے ۔ کذا فی خزانۃ المفتین ۔ م ۔ یہ سب عول کا بیان ہوا ہے ۔

فصل ۔ رد کے بیان میں ۔ عول میں جو معنی بیان ہوئے ہیں رد اسکے ضد ہے ۔ تو جب وارثوں میں صرف اصحاب الفروض ہوں اور کوئی عصبہ نہو اور اصحاب فروض کے حصص بھی مال سے کم ہوں یعنے انکے حصص دینے کے بعد بھی مال بچ رہتا ہے تو یہ مال بھی انھیں اصحاب الفرائض کو حصہ رسد پھیر دیا جائے اور اس سے ہر ایک کو جو کچھ ملیگا وہ اسکے فرض سے زیادہ ہوجائیگا ۔ واضح ہو کہ جو کچھ فاضل ہو وہ اصحاب فرائض کو بحساب انکے سہام کے پھیرا جاتا ہے سوائے شوہر و زوجہ کے یعنی شوہر و زوجہ بھی اگرچہ اصحاب الفروض سے ہیں لیکن فاضل کے رد کیے جانے میں یہ لوگ شامل نہیں ہیں بلکہ سوائے شوہر و زوجہ کے دیگر اصحاب الفرائض پر رد کیا جائیگا اور یہی ہمارے علماء کا مذہب ہے ۔ محیط السرخسی ۔ اور واضح رہے کہ اگر شوہر کو سوائے زوجیت کے بوجہ نسب کے بھی استحقاق ہو تو وہ بطور عصبہ کے ہوگا نہ بطور اصحاب الفرائض کے لہذا رد کے حق میں شوہر و زوجہ مستثنیٰ ہیں ۔ م ۔ اور واضح ہو کہ جملہ وارثین جنپر باقی مال رد کیا جاتا ہے سات ہیں ۔ ماں و جدہ و دختر و پسری دختر و عینی یعنی سگی بہنیں و علاتی بہنیں اور ماں کی اولاد یعنے اخیافی خواہ بہن ہوں یا بھائی ہوں ۔ واضح ہو کہ رد کا وقوع ایک جنس یا دو جنس یا تین جنس پر ہوتا ہے اور اس سے زیادہ نہیں ہوتا ہے ۔ واضح ہو کہ اصل مسئلہ سے رد کرکے جو عدد رہتا ہے وہ چار عدد ہیں ۔ ۲ ۔ ۳ ۔ ۴ ۔ اور پانچ ۔ الاختیار ۔ یعنی مسائل کے تتبع سے دونوں امر دریافت ہوئے کہ جب رد واقع ہوتا ہے تو تین جنس سے زائد پر نہیں پایا گیا اور زیادہ ٹکڑوں سے بطور رد کے کم ٹکڑوں پر مسئلہ ہوجاتا ہے تو یہ دریافت ہوا کہ کبھی دو رہجاتا ہے اور کبھی تین اور کبھی چار رہجاتا کبھی پانچ ۔ م ۔ پھر دیکھا جاوے کہ اصل مسئلہ جس عدد سے مفروض تھا اگر رد واقع ہوا اور یہ رد ان سب پر ہے جو مسئلہ میں موجود ہیں تو رد کے بعد جو عدد رہے یہی رکھا جاوے اور زائد کو ساقط کردیا جاوے ۔ (**مثال رد ہوکر دو پر آجانا**) میت کی جدہ اور مادری بہن ہے ۔ اصل مسئلہ ۶ سے فرض کیا گیا جسمیں سے چھٹا حصہ جدہ کو اور چھٹا حصہ مادری بہن کو دیا گیا اور چار سہام باقی رہے وہ بھی انھیں دونوں پر رد کیے گئے تو اس مسئلہ میں رد کرنا جملہ اہل فرائض پر واقع ہوا پس قاعدہ کے موافق زائد ساقط کرکے دو ہی سہام پر رکھا گیا تو مال ان دونوں میں نصفا نصف ہوگیا (**مثال دیگر ۔۳۔**) میت کی جدہ و مادری دو بہنیں ہیں پس مسئلہ ۶ ۔ سے ہوا ۔ از انجملہ جدہ کو ایک اور مادری بہنوں کو ۔۲۔ دیے گئے اور ۳ ۔ باقی رہے حالانکہ رد جملہ ذوی الفروض پر ہے یعنی دو صاحب فرض ہیں اور دونوں پر رد ہوا تو

Marfat.com

زائد ساقط کردیں مسئلہ ۳۔ سے ہوا کہ تہائی جدہ کے واسطے اور دو تہائی دونون بہنون کے لئے ہوئی۔ (مثال۔۴) میت کے مان و دختر ہو۔ پس اصل مسئلہ ۶۔ سے ہوا جس مین سے دختر کو ۳۔ اور مان کو ایک اور باقی انھین پر رد ہوا تو مسئلہ ۴۔ سے ہوگیا۔ (مثال۔۵) چار دختر و مان ہو پس دو تہائی و چھٹا چاہیے لہذا مسئلہ ۶ سے ہوا جسمین سے مان کو ایک سہم اور دختر ون کو دو تہائی کے چار سہام ہوے اور باقی ایک سہام بقدر حصہ انھین پر رد ہوا تو مسئلہ ۵۔ سے ہوگیا۔ محیط السرخسی۔ یہ سب اس صورت مین کہ مسئلہ مین سب ایسے ہون جن پر رد کیا جائے گا تو جس قدر سہام ہون صرف انھین پر رد کیا جاوے۔ اور یہی اصل مسئلہ ہو جائیگا اور زائد کو ساقط کردیا جاوے کیونکہ مثلاً چھ سہام مین سے مان کو ایک حصہ ملتا تو وہ چھٹا حصہ ہوتا اور جب چار ہی مین سے ایک حصہ ملا تو بڑھکر چہارم ہوگیا اور جب دختر کو ۶۔ مین سے تین سہام ملتے تو نصف تھے اور چار مین سے تین سہام ملے تو تین چوتھائی ہوگیا اور اگر حساب اربعہ سے نکالو تو بہت طول ہو جاویگا کیونکہ دو سہام باقی ہین اور جسکو ۶۔ مین سے تین سہام ملے تھے اسکو ۲۔ مین سے ایک ملیگا اور مان کو ایک تہائی سہم ملیگا پھر دو تہائی سہم باقی رہا اسکو بھی اسی حساب سے نکالو اور اسوقت بھی کسور واقع ہون پس رد کا یہ لطیف قاعدہ ہو کہ سہام موجودہ کی قدر حصص کر دیے جاوین تو ہر ایک کو اپنے حساب سے پہونچ جائیگا۔ یہ اسوقت کہ مسئلہ مین سب ہی اس لائق ہون جنپر رد کیا جاوے۔ م۔ اور اگر مسئلہ مین شوہر یا زوجہ ہو جو باقی مین سے پانے کا مستحق نہین ہو تو دیکھا جاوے کہ جنس واحد ہو یا متعدد ہین پس اگر جنس واحد ہو تو کمتر مخرج جس سے شوہر یا زوجہ کا حصہ نکل سکتا ہو اسکا حصہ نکال دو پھر باقی کو جنس واحد کی تعداد پر تقسیم کر دو جنپر رد کیا جائے گا بشرطیکہ باقی وانکے تعداد مین کسر نہو خلاً میت کا شوہر اور تین لڑکیان ہین تو شوہر کا چہارم ہو پس چار مین سے ایک سہم شوہر کو دیا جاوے اور باقی تین سہام بطور فرض ورد کے انھین تین لڑکیون کو دیدے اور یہ ٹھیک ہو جاتا ہو کہ ہر لڑکی کو ایک سہم مل جائیگا۔ اور اگر باقی سہام اس جنس کی تعداد پر تقسیم نہو تو دیکھا جاوے کہ اگر باقی اور انکی تعداد مین توافق ہو تو عدد وفق کو مخرج اصل مین ضرب دیدو جس سے صحیح ہو جائیگا۔ مثلاً میت کے چھ لڑکیان شوہر ہو تو چار سے اصل مسئلہ فرض کرکے شوہر کو چہارم دیا جاوے اور باقی تین سہام کی تقسیم چھ لڑکیون پر ٹھیک نہی ہو لیکن ۳۔۶۔ مین تداخل سے وفق بنصف یعنی ۲۔ ہو پس اصل مخرج یعنے ۴۔ کو دو مین ضرب دیا تو (۸) ہوا اسمین سے چہارم دو شوہر کے لیے ہو اور باقی چھ کو چھ لڑکیون پر ایک ایک سہم بانٹ دیا جاوے اور اگر باقی مین اور ان وارثون کے شمار مین جنپر رد ہوگا توافق نہو جیسے شوہر و پانچ لڑکیان ہون حتی کہ اصل مسئلہ ۴۔ مین سے ایک شوہر کو دیکر باقی ۳۔ اور ۵۔ مین موافقت نہین ہو تو ایسی صورت مین کل تعداد کو اصل مخرج مین ضرب دیدو چنانچہ ۵ کو ۴۔ مین ضرب دیا کہ (۲۰) ہوئے پس اسمین سے چہارم کے پانچ شوہر کو دلوا اور باقی ۱۵۔ کو ۵۔ لڑکیون پر تین تین سہام بانٹ دو۔ یہ اسوقت کہ جنس واحد ہو اور اگر شوہر یا زوجہ کے ساتھ مین جنپر رد کیا جائیگا دو یا زیادہ اجناس ہون تو اصل مسئلہ مین سے شوہر یا زوجہ کو دیدے پھر باقی کو ان اجناس کے سہام پر بانٹ دے بشرطیکہ تقسیم درست ہو ورنہ جنپر رد کیا جائیگا انکے جمع کو اصل مخرج مین ضرب دیدو جس سے مسئلہ صحیح ہوگا پھر جنپر رد نہین ہوگا ان کے سہام کو جنپر رد ہوگا انکے مسئلہ مین ضرب دیدو اور جنپر رد ہوگا انکے سہام کو جنپر رد نہین اس سے باقی مین ضرب دو۔ (مثال) زوجہ و چار جدات اور چھ اخیافی بہنین ہین پس زوجہ کے واسطے چارم کا ایک سہم نکالا تو ۳۔ سہام رہے اور اس مین سے جدات سے اخیافیون کو دو چند کا استحقاق ہو کیونکہ جدات کے لیے چھٹا تھا اور اخیافون کے واسطے

تہائی تھا پس ۳۔ میں سے ایک سہم تو چاروں جدات کو دیدو اور دو سہم سب اخیافیوں کو دیدو کہ تقسیم درست ہے۔
(مثال دوم) چار زوجات اور ۹۔ لڑکیاں و ۶۔ جدات ہیں پس زوجات کے واسطے ۸۔ میں سے آٹھواں حصہ ایک سہم ہے اور سات باقی رہے اور ردّ کے پانچ سہام ہیں جو مستقیم نہیں ہوتے ہیں اور موافقت بھی نہیں ہے تو پانچ سہام رد کو اصل مخرج ۸۔ میں ضرب دو کہ ۴۰۔ ہوئے پس اسی سے تصحیح ہوگی پس زوجات کے لیے پانچ سہام ہوئے اسطرح کہ زوجہ کے فرض ایک سہم کو جنپر رد ہوگا انکے مسئلہ پانچ میں ضرب دو تو یہ زوجات کے سہام ہونگے جنپر رد نہیں ہوگا۔ اور ان کے سہام نکالنے کے بعد جو اصل میں سے باقی رہا تھا یعنی ۷۔ میں جنپر رد ہوگا انکے سہام کو ضرب دو کہ ۳۵۔ ہوئے یہی انکے واسطے ہے جنپر رد ہوگا پس اسمیں سے دختران کے لیے پانچ میں سے چار حصہ ہوئے اور وہ (۲۸) ہے اور جدات کے لیے پانچواں یعنے سات ہوئے۔ فائدہ یہ ہے کہ مسئلہ میں جس وارث کو باقی بعد ردّ کے نہیں ملیگا اور وہ شوہر ہوگا یا زوجہ ہوگی تو یہ نصف و چہارم و آٹھویں میں منحصر ہے پس اسی کے کمتر مخرج سے حصہ نکال دو پھر باقی لامحالہ انھیں باقیوں پر رد ہوگا تو دیکھا جاوے کہ انکے واسطے اصل مسئلہ کس عدد سے ہونا چاہیے اور بعد ردّ کے کس عدد پر ٹھہریگا مثلاً مثال مذکور میں زوجات کے لیے آٹھواں چاہیے تو اصل ۸۔ سے فرض کرکے ایک نکال دو تو سات باقی رہے پھر لڑکیوں وجدات کے واسطے ۶ سے مسئلہ ہوتا کہ جدات کے لیے ایک سہم اور لڑکیوں کے لیے ۴۔ ہوتے اور باقی ایک بھی انھیں دونوں پر رد ہوتا تو صرف ۵۔ سے مسئلہ ہوتا اور اب ہم نے دیکھا کہ یہاں بقیہ سات ہیں اور ۵ و ۷۔ میں تباین ہے لہٰذا اصل مسئلہ ۸۔ کو پانچ میں ضرب دیا تو (۴۰) ہوئے جسمیں سے زوجات کے پانچ ہیں خواہ اسطرح کہ چالیس کا آٹھواں پانچ ہے یا جس عدد سے لئے مخرج اصل کو ضرب دیا اسی سے زوجات کے حصہ کو ضرب دو تو ۵ سے زوجات کے ایک سہم کو ضرب دیا تو ۵۔ حاصل ہوئے۔ اب باقی ۳۵۔ سہام ہیں اور پانچ میں ایک سہم جدات کا اور چار لڑکیوں کے تھے لہٰذا ۳۵۔ میں ہر سہم پانچ پر تقسیم سے ۷۔ نکلا پھر چار کو ۷۔ میں ضرب دو تو ۲۸۔ اور زوجات کا ایک سہم ۷۔ ہے۔ واضح ہو کہ یہاں اس امر کا لحاظ نہیں فرمایا کہ ہر فریق کو جو کچھ پہونچا وہ اس فریق پر پورا تقسیم ہوتا ہے یا نہیں حالانکہ چار زوجات کو پانچ سہام ملے اور وہ ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے ہیں پس چاہیے کہ حسب ذیل لکھو۔ یعنی گویا میت کی میراث میں سے حسب فرائض ہر فریق کو اسطرح پہونچا۔ پھر ظاہر ہے کہ زوجات کے ۴ و ۵۔ میں تباین ہے اور لڑکیوں کے ۹ و ۲۸۔ میں تباین ہے اور جدات کے ۶ و ۷۔ میں تباین ہے۔ لیکن انکی تعداد میں توافق ہے چنانچہ ۶ و ۹۔ میں توافق بالثلث تو ضرب سے ۱۸ ہے اور اسکو چار سے توافق بالنصف تو ضرب سے ۳۶۔ ہوئے پس ۳۶ کو ۴۰۔ سے ضرب دیا تو (۱۴۴۰) ہوئے پس اسمیں سے زوجات کے (۱۸۰) اور فی زوجہ ۴۵۔ ہوئے اور لڑکیوں کے (۱۰۰۸) میں فی دختر ۱۱۲۔ ہوئے اور جدات کے (۲۵۲) میں فی جدہ (۴۲) ہوئے۔ فاحفظ۔

ضرب ۳۶

مسئلہ ۴۰ تصحیح ۱۴۴۰

زوجات ۴	لڑکیاں ۹	جدات ۶
۵	۲۸	۷
۱۸۰	۱۰۰۸	۲۵۲
فی زوجہ ۴۵	فی دختر ۱۱۲	فی جدہ ۴۲

(مثال دیگر) زوجہ و دختر و پسر کی دختر و جدہ ہیں۔ پس زوجہ کے واسطے آٹھواں حصہ ایک سہم ہوا اور باقی سات ہیں حالانکہ

رد کے سہام پانچ ہونا چاہیے یعنی اسوجہ سے کہ ۶- مین سے ایک جدہ اور ۴- دختر اور ایک سہم واسطے تیسری دختر کے تو مجموعہ ۵- ہوا حالانکہ ۶ سہام ہین تو ایک سہم انھین پر اسطرح رد ہوا کہ مال باقی کے بجائے چھ کے پانچ سہام کیے جاوین اور یہان مال کے سات سہام ہین تو موافق قاعدہ مذکورہ بالا کے ۵- سہام کو اصل مخرج زوجہ مین یعنی ۸- مین ضرب دیا تو (۴۰) ہوئے پھر زوجہ کے سہم کو پانچ مین ضرب دیا تو زوجہ کے ۵ سہام ہین اور ۳۵- مین سے ۵- سہام ہونا چاہیے تو ہر سہم - ۷- ہوا از انجملہ دختر کے ۳- سہام کے - ۲۱- ہوئے اور تیسری دختر کا ایک سہم - ۷- ہوا اور جدہ کا ایک سہم - ۷- ہوا - الاختیار م و المترجم - پھر یہان ہر فرد کے واسطے حصہ واحدہ ہے اور یہ سب ایسی صورت مین کہ جو میت مرا اسکا ترکہ اسکے وارثون مین تقسیم ہوگیا۔

فصل - مناسخہ کے بیان مین - مناسخہ یہ ہے کہ ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے بعض ورثہ نے انتقال کیا - محیط السرخسی - اگر کسی شخص نے انتقال کیا اور اسکا ترکہ اسکے وارثون مین تقسیم نہین ہوا یہان تک کہ بعضے وارثون نے انتقال کیا تو میت اول کے ترکہ سے اس وارث کا حق متعلق ہو چکا جسنے اسکے بعد انتقال کیا ہے پھر دو حال سے خالی نہین کہ دوسرے میت کے ورثہ وہی لوگ ہونگے جو میت اول کے وارث تھے یعنی مع میت دوم کے یا میت دوم کے وارثون مین بعضے ایسے وارث ہونگے جو میت اول کے میراث مین مستحق یا وارث نہ تھے پھر دو حال سے خالی نہین یا تو ترکہ دوم اور ترکہ اول کا بٹوارہ یکسان ہوگا یا ترکہ دوم کی تقسیم غیر وجہ اول پر ہوگی پھر دو حال سے خالی نہین یا تو میت دوم کا جو حصہ میت اول کے ترکہ سے تھا وہ دوم کے وارثون مین بغیر کسر کے تقسیم ہوگا یا نہین بلکہ کسر واقع ہوگی - اب تفصیل حکم یہ ہے کہ اگر میت دوم کے ورثہ یہی ہون جو میت اول کے ورثہ ہین بدون تغیر بٹوارہ کے (ایک ہی مرتبہ بٹوارہ کر دیا جاوے کیونکہ مکرر بٹوارہ کرنے مین کچھ فائدہ نہین ہے۔

(**مثال و توضیح یہ ہے**) - زید مرا اور اسنے لڑکے و لڑکیان وارث چھوڑین پھر بٹوارہ سے پہلے کوئی لڑکا یا لڑکی مرگئی اور سوائے ان بھائی بہنون کے اسکا کوئی وارث نہین ہے تو ترکہ ان باقیون مین ایک ہی صفت پر کہ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے ہو تقسیم کر دیا جاوے کیونکہ اول میت کے ترکہ مین یہ لوگ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے حقدار ہین اور میت دوم کے ترکہ مین بھی جو میت اول سے ملیگا اسی حساب سے حقدار ہین پھر کچھ فائدہ نہین کہ میت دوم کا حصہ الگ کرین اور باقی انھین مرد کو دو عورت کے حساب سے تقسیم کرین پھر جو کچھ میت دوم کو ملا ہے وہ بھی مرد کو دو عورت کے حساب سے انھین کو بانٹ دین بلکہ سب ترکہ اسی حساب سے ایک بار بانٹ دین کیونکہ کچھ فرق نہین ہوگا - ہان اگر میت دوم کے وارثون مین مانند زوجہ وغیرہ کے کوئی ایسا شخص بھی ہو جو میت اول کا وارث نہین تھا تو ضرور ہوگا کہ میت اول کا ترکہ پہلے تقسیم کیا جاوے تاکہ اسمین سے میت دوم کا حصہ ظاہر ہو پھر اس حصۂ حاصلہ کو اسکے وارثون مین تقسیم کیا جاوے - پس اگر ایسا ہے کہ جسقدر سہام میت دوم کے حصہ مین پڑے ہین وہ اسکے وارثون مین بغیر کسر کے پورے تقسیم ہو جاوین تو بہتر اور کسی عمل ضرب وغیرہ کی حاجت نہوگی - (**مثال**) زید مرا اور اسنے بکر لڑکا اور ہندہ لڑکی چھوڑی پھر بکر مرا اور حسینہ لڑکی اور ہندہ بہن چھوڑی تو زید کا ترکہ ۳- سہام کرین جسمین سے - ۲- بکر اور ایک ہندہ کا ہوا - پھر بکر ۲- سہام چھوڑ مرا پس نصف اسکی دختر حسینہ کا یعنی ایک سہم ہوا اور باقی اسکی بہن ہندہ کے لیے ایک سہم ہوا تو جو کچھ بکر کو میت اول سے ملا تھا وہی اسکے وارثون مین پورا تقسیم ہوگیا اور جدید عمل ضرب کی حاجت نہین ہوئی - اور اگر میت دوم کو جو حصہ سہام کہ میت اول سے ملا تھا وہ اسکے وارثون کے درمیان پورا تقسیم نہو بلکہ

کسر واقع ہو دو حال سے خالی نہین ہے یا تو وارثون و سہام مین کسی جزو سے موافقت ہوگی یا نہو گی پس اگر موافقت ہو تو اسکے سہام فریضہ کے جزو وفق کو میت اول کے اصل مسئلہ مین جس سے تصحیح واقع ہوئی ہے ضرب دین پس اسکو مبلغ تصحیح قرار دین تو اس سے دوم کی بھی تصحیح ہو جائیگی اور واضح ہو کہ جس عدد سے ضرب دیا اس سے میت اول کے وارثون کے سہام کو بھی ضرب کرین تاکہ جیسے میت دوم کے سہام مضروب ہین ہر وارث کے سہام اسی حساب سے مضروب ہو جاوین اور میت دوم کے وارثون کے سہام کو سابق مافی الید مین ضرب دین-

(مثال درصورتیکہ حصہ میت دوم اسکے وارثون مین پورا نہو مگر موافقت ہو) زید مرا اور اسنے بکر و ہندہ اولاد چھوڑی اور ہنوز ترکہ تقسیم نہوا تھا کہ بکر نے انتقال کیا اور ایک دختر حسینہ و زوجہ کریمہ اور تین پسران پسر چھوڑے یعنی تین پوتے چھوڑے پس مناسخہ کی صورت یہ کہ میت اول کا مسئلہ ۳- سے کہ ہندہ کو ایک اور بکر کو ۲- ملے- پھر بکر میت کے واسطے ہاتھ مین صرف دو سہام ہین اور مسئلہ (۸) سے ہوگا کہ زوجہ کریمہ کو آٹھوان ایک- اور دختر حسینہ کو نصف کے چار- اور باقی تین سہام اسکے تینون پوتون کے واسطے ہین لیکن ہاتھ مین جو دو سہم ہین انکی تقسیم ۸- پر مستقیم نہین ہوتی ہے تو ہمنے ۲ و ۸- مین نظر کی پس موافقت پائی تو ۸- کے نصف کو یعنے چار کو فریضہ اول مین ضرب دیا تو تصحیح ثانیہ کے واسطے ۱۲ ہوئے اور اسی جزو موافق یعنی چار سے سہم ہندہ کو ضرب دیا کہ ۴- سہام ہوئے اور دونون سہام بکر کو ضرب دیا کہ ۸- ہوئے پھر بکر کی موت کے وقت اسکے باپ کے ترکہ کے بارہ سہام مین سے- ۸- ہاتھ مین ہین جو بکر کے وارثون مین برابر تقسیم ہو گئے-

(مثال درصورتیکہ میت دوم کا حصہ اسکے وارثون کے مفروضہ سے موافق نہو) زید ایک پسر بکر و دختر ہندہ چھوڑ مرا پھر قبل تقسیم ترکہ کے بکر اپنا پسر خالد و دختر حسینہ چھوڑ مرا تو تقسیم ترکہ زید کا فریضہ- ۳- سے کہ ہندہ کو ایک اور بکر کو- ۲- ملے پس بکر کی موت کے وقت مافی الید- ۲- ہین حالانکہ اسکے ترکہ تقسیم کرنے مین فرض مسئلہ ۳- ہے جسمین سے حسینہ کو ایک اور خالد کو- ۲- دیے جاوین لیکن مافی الید ۲- کو فریضہ ثانیہ- ۳- سے توافق نہین ہے تو فریضہ ثانیہ کو اول مین ضرب دو یعنے- ۳- کو- ۳- مین ضرب سے- ۹- ہوئے پس زید کے ترکہ کے- ۹- سہام کرین اور- ۳- سے ہر وارث کے حصہ کو بھی ضرب دو تو ہندہ کا حصہ- ۳- اور بکر کا حصہ- ۶- ہوگیا پس بکر کی موت کے وقت مافی الید- ۶- موجود ہین پس اسکے وارثون کے سہام کو بھی سابق مافی الید مین یعنے- ۲- مین ضرب دین تو حسینہ کا حصہ- ۲- اور خالد کا- ۴- ہوگیا پس ترکہ پورا تقسیم ہوگیا واضح ہو کہ اسی طرح اگر میت دوم کے وارثون مین سے بھی کوئی وارث قبل ترکہ تقسیم ہونے کے مرگیا تو اسکے واسطے بھی یہی صورتین اور ایسا ہی عمل ہے جو ہمنے اوپر بیان کیا وعلی ہذا القیاس جہانتک واقع ہو اسی طرح عمل کیا جائیگا- اور جب میت سوم کے وارثون مین ایسا وارث ہو جو اول و دوم کا وارث نہین تھا تو طریقہ یہ ہے کہ فریضہ میت اول و دوم کو بحساب مذکورۂ بالا مانند ایک فریضہ کے کر کے دیکھا جاوے کہ میت سوم کو اول و دوم کے فریضہ سے کیا حاصل ہوا پس یہی مافی الید ہے پس اگر یہ اسکے وارثون مین پورا تقسیم ہو جاوے تو بہتر ہے اور اگر پورا تقسیم نہو تو دیکھا جاوے اگر مافی الید و اسکے فریضہ مین توافق ہو تو جزو موافق کو لیکر میت اول کے فریضہ مین اور میت دوم کے فریضہ مین ضرب دینا چاہیے اور ہر ایک کے وارثون کے حصص مضروب کرے اور اگر موافقت نہو تو فریضہ ثالث کل کو اول و دوم کے فریضہ مین ضرب دیکر تصحیح کی جاوے اور ہر وارث کا حصہ نکال دیا جاوے جیسا کہ ہمنے سابق مین بیان کیا ہے- **(مثال)** زید مرا اور بکر و خالد و

پسر چھوڑے پھر قبل تقسیم کے بکر مرا اور بھائی خالد اور دختر حسینہ چھوڑی پھر حسینہ مری اور شوہر شعیب
ماں حلیمہ و چچا خالد چھوڑا پس حساب حسب ذیل ہی۔

تصحیح ۲۴ براے میت ثالث۔

تصحیح ۱۲ براے میت ثانی۔

زید مسئلہ ۲

بکر پسر	خالد پسر
۱	۱
۲	۲
۱۲	۱۲

تصحیح ثالث

مافی الید (۱)　بکر مسئلہ ۲　مافی الید فریضہ مین تباین ہی

اخ خالد	دختر حسینہ
۱/۲	۱/۲

مافی الید (۱)　حسینہ مسئلہ ۶　مافی الید فریضہ مین تباین ہی

شوہر شعیب	مادر حلیمہ	عم خالد
۳	۲	۱

پس کل مال کے ۲۴۔ سہام کرکے موجودین مین سے خالد کو ۱۹۔ سہام اور حلیمہ کو ۲۔ سہام اور شعیب کو ۳۔ سہام دیے جاوین۔ اور یہ اس صورت مین ہی کہ فرائض و مافی الید مین موافقت نہین ہی اور موافقت ہونے کی مثال یہ ہی (**مثال موافقت**) زید مرا اور اسنے زوجہ جمیلہ و ماں کریمہ و عینی بہن سعیدہ و علاتی حمیدہ و اخیافی مجیدہ چھوڑین پھر تقسیم سے پہلے اسکی ماں کریمہ مری اور اپنا شوہر شعیب جو زید کا سوتیلا باپ ہی اور اپنا چچا بکر و باقی وہ لوگ جنکو زید نے چھوڑا تھا ازانجملہ اسکی زوجہ جمیلہ سے کچھ واسطہ نہین ہی اور سعیدہ عینی بہن ہی اور علاتی حمیدہ سے اسکو کچھ واسطہ نہین اور مجیدہ اسکے بطن سے ہی پھر ہنوز ترکہ تقسیم نہوا تھا کہ سعیدہ مرگئی اور اسنے شوہر خالد و دختر رحیمہ اور باقی وہ لوگ جنکو میت اول و دوم نے چھوڑا ہی وارث چھوڑے لیکن انمین سے صرف حمیدہ علاتی بہن اور مجیدہ اخیافی بہن اسکی وارث ہین کیونکہ ماں کا شوہر شعیب اسکا سوتیلا باپ ہی کیونکہ یہ زید کی سگی بہن ہی اور ماں کا چچا بکر ذوی الارحام مین ہی اور جمیلہ زوجہ زید سے کچھ واسطہ نہین ہی کیونکہ زوجہ اپنے شوہر سے وارث ہوتی ہی پس ہر میت کے ساتھ مین اسکے وارثون کو شمار کرنا چاہیئے اور حسب بیان مذکورہ بالا کے میت اول سے

تقسیم و تصحیح شدہ درج کی جاوے اور حساب حسب ذیل ہے۔

تصحیح ۹۰ براے میت ثانی

عول ۱۵

مسئلہ زید ۱۲

زوجہ جمیلہ	مان کریمہ	ہمشیرہ عینی حمیدہ	ہمشیرہ علاتی حمیدہ	ہمشیرہ اخیافی مجیدہ
۳/۱۸	۲/۱۲	۶/۳۶	۲/۱۲	۲/۱۲

یعنی بارہ ۱۲ سے اصل مسئلہ اور عول ہو کر (۱۵) ہو گیا۔

مسئلہ کریمہ ۱۲

شوہر شعیب	چچا بکر	سعیدہ دختر از شوہر اول	حمیدہ دختر از شوہر شعیب
۳	۱	۴	۴

مافی الید (۲) کو فریضہ (۱۲) کا توافق بالنصف ہے۔

مسئلہ سعیدہ ۴

شوہر خالد	دختر رحیمہ	ہمشیرہ علاتی حمیدہ	ہمشیرہ اخیافی مجیدہ
۱/۴ جملہ (۴) مافی الید	۲/۱	نصف سہم ۵	نصف سہم ۵

مافی الید ۴ سہام وہ یہ جملہ ۴ سہام منجملہ ۹۰ سہام کے

پس ترکہ کے (۹۰) سہام کرکے جمیلہ کو (۱۸) و شعیب کو (۳) و بکر کو (۱) و خالد کو (۱۰) و رحیمہ کو (۲۰) و حمیدہ کو (۱۷) و مجیدہ کو (۲۱) سہام دیے جاوین۔ پس اسقدر بیان مختصر مضبوط کافی ہے ان شاء اللہ تعالے۔

(فصل)۔ واضح ہو کہ جب میت کے ترکہ پر دیون یعنے قرضہ ہون تو مجموعہ دیون کو بمنزلہ تصحیح مسئلہ قرار دیا جاوے اور ہر قرضہ کو بمنزلہ حصہ وارث کے ٹھہرایا جاوے۔ واضح ہو کہ جس قرضخواہ یا وارث نے ترکہ کی کسی چیز معلوم پر صلح کرلی یعنے وارثون نے بھی منظور کیا کہ اسکو یہ چیز معلوم دین اور وہ اپنے حصہ ترکہ سے خارج ہو جاوے تو چاہیئے کہ اس کو طرح دیدو اور باقی کو باقیون کے سہام پر جو بحساب فرائض مذکورہ آوین تقسیم کرو۔ مثلاً ہندہ مری اور اسنے شوہر و مان و چچا چھوڑا پھر شوہر نے اپنے حصہ ترکہ سے بعوض اس مہر کے صلح کی جو اسکے ذمہ باقی ہے تو اسکو طرح دیدو گویا شوہر ہی نہ تھا اور نہ ترکہ مین یہ مال مہر تھا پھر باقی کو باقیون مین اس طرح تقسیم کیا کہ مان کو اسکا حصہ دیا اور باقی اسکے چچا کے واسطے ہے۔

(فصل)۔ بعضے متشابہ فرائض جنکو علم فرائض کے جاننے والے باہم امتحان مین پوچھتے ہین تاکہ معلومات و شوق زیادہ حاصل ہو۔ (س) زید مرا اور اسنے اپنا عینی سگا بھائی چھوڑا اور اپنی زوجہ کا بھائی چھوڑا لیکن سگا بھائی محجوب رہا اور تمام مال اسکی زوجہ کے بھائی نے پایا تو بتلاؤ کہ اسکی کیا صورت ہے (ج) اسکی صورت یہ ہے کہ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور زید کے پسر بکر نے اس عورت کی مان سے نکاح کیا اور زید زندہ ہے اور زید کا سگا بھائی خالد موجود ہے پھر بکر کے اپنی زوجہ سے ایک بیٹا شعیب پیدا ہوا اور بکر مر گیا پھر زید مرا

Marfat.com

تو زید کی میراث اسکے بھائی خالد کو نہیں ملیگی بلکہ شعیب کو ملیگی کیونکہ اسکے پسر بکر کا بیٹا ہے حالانکہ شعیب اسکی زوجہ کا بھائی ہے تو اسکی زوجہ کے بھائی نے میراث پائی اور سگا بھائی محجوب ہوا۔ (س) ایک مرد اور اسکی ماں نے میراث میں مال پایا حالانکہ دونوں کو نصفا نصف ملا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) زید نے اپنی دختر ہندہ کو اپنے بھائی کے پسر خالد سے بیاہ دیا جس سے ایک لڑکا بکر پیدا ہوا پھر خالد مر گیا پھر زید مرا اور اپنی دختر ہندہ چھوڑی اور بھتیجے کا بیٹا بکر چھوڑا جو ہندہ کے پیٹ سے ہے تو زید کی میراث میں سے نصف اسکی دختر کو ملا اور باقی کا بکر بطور عصبہ وارث ہے تو بکر نے اپنی ماں کے برابر پایا (س) ایک مرد اسکی ماں و خالہ نے میراث میں جو مال پایا وہ ہر ایک کو تہائی تہائی پہونچا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) زید کی دو دختر ہندہ و سلیمہ ہیں پھر اسنے ہندہ کو اپنے بھائی کے پسر سے بیاہ دیا جس سے بکر پیدا ہوا اور بھتیجا مر گیا پھر زید مرا تو اسکا مال ہندہ و سلیمہ کو دو تہائی ملیگا پس ہر ایک کے واسطے تہائی ہوا اور باقی تہائی مال بکر کو بطور عصبہ ملیگا جسکی ماں ہندہ اور خالہ سلیمہ ہے۔ (س) زید و بکر و خالد تینوں سگے بھائی ہیں انھوں نے میراث پائی مگر زید نے کل مال کی دو تہائی پائی اور باقیوں کو صرف چھٹا چھٹا حصہ ملا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) زید نے اپنی چچا زاد بہن سے نکاح کیا جو لاولد مر گئی اور چھ سو اشرفیاں چھوڑیں اور سوائے ان تینوں بھائیوں کے کوئی موجود نہیں ہے تو زید کو نصف مال بطور فریضہ شوہر کے ملا اور باقی تین سو اشرفیاں انمیں مساوی تقسیم ہوئیں تو زید کو چار سو اشرفیاں ملیں جو دو تہائی مال ہوا اور باقی ہر ایک کو صرف ایک سو اشرفیاں ملیں جو چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ (س) ایک مرد کے چار زوجات ہیں جنمیں سے ایک زوجہ کو نصف مال و آٹھوین کا نصف ملا اور دوسری زوجہ کو چہارم مال مع آٹھوین کے نصف کے ملا اور باقی دو زوجات میں سے ہر ایک کو آٹھوان حصہ کا نصف ملا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) زید کے باپ کی ایک پدری بہن اور ایک مادری بہن ہے اور ہر ایک کے ایک لڑکی ہے پس زید نے اپنی دونوں پھوپھیوں کی لڑکیوں سے نکاح کیا اور زید کی ماں کے بھی ایک مادری بہن اور ایک پدری بہن اور ہر ایک کے ایک لڑکی ہے اور زید نے دونوں خالاؤں کی لڑکیوں سے بھی نکاح کیا پھر مر گیا اور سوائے ان زوجات کے کوئی وارث نہیں چھوڑا تو فرائض کے حکم سے اصل مسئلہ ۱۶۔ سے ہوا کہ جسمیں سے چہارم -۴- سہام چاروں کو زوجیت کے حق سے ملے تو ہر ایک کو ایک سہم پہونچا پھر باقی (۱۲) سہام مادری و پدری قرابت سے ذوی الارحام کو دیا جاوے اسطرح کہ ۴- ماں کی جانب اور (۸) باپ کی جانب ولیکن ماں کی جانب میں پدری خالہ کی لڑکی مقدم ہے اور باپ کی جانب میں پدری پھوپھی کی لڑکی مقدم ہے تو پدری پھوپھی کی لڑکی کو (۹) سہام پہونچے پس اسکو کل ۱۲ سہام کا نصف مال مع آٹھوین کے نصف کے ملا۔ اور پدری خالہ کی لڑکی کو (۵) سہام ملے اور یہ کل کا چہارم مع آٹھوین کے نصف کے ہے۔ اور مادری پھوپھی کی لڑکی اور مادری خالہ کی لڑکی کو صرف ایک ایک سہم ملا جو آٹھوین کا نصف ہے۔ (س) ایک مرد کی پدری پھوپھی کی لڑکی اور مادری پھوپھی کی لڑکی وارث ہوئیں پھر مادری پھوپھی کی لڑکی بھی مال کا آٹھوان حصہ لے گئی۔ (ج) یہ دونوں اسکی زوجہ ہیں تو مسئلہ ۸۔ سے ہوگا جسمیں سے چہارم -۲- سہام میں سے ہر ایک کو ایک ایک سہم ملیگا اور باقی اسکی پدری پھوپھی کی لڑکی ذوی الارحام کے ارث سے پا دیگی تو مادری پھوپھی کی لڑکی بھی اس کے ساتھ میں آٹھوان حصہ لے گئی اور اسیطرح یہ سوال و جواب پدری و مادری خالاؤں کی لڑکیوں میں جاری ہے۔ (س) ایک مرد مرا اور اپنی زوجہ کے ساتھ میں

Marfat.com

اسکے سات بھائی چھوڑے حالانکہ بھائی بہنون نے برابر مال پایا تو اسکی کیا صورت ہو۔ (ج) یہ مرد زید ہے
جسکے پسر خالد نے اسکی زوجہ کی مان سے نکاح کیا جس سے سات لڑکے پیدا ہوئے اور خالد کی موت کے
بعد زید مرا تو اسکے مال کے آٹھ سہام ہونگے ازانجملہ زوجہ کو ایک سہم ملیگا اور باقی سات سہام اسکے پسر کے
ساتون بیٹون کے واسطے ہین حالانکہ یہ سب اسکی زوجہ کے مادری بھائی ہین۔ (س) ایک مرد مرا اور
اسنے (۲۰) اشرفیان چھوڑین جسمین سے اسکی زوجہ کو فقط ایک اشرفی ملی تو یہ کیونکر ہوا۔ (ج) زید نے
چار زوجات اور دو سگی بہنین اور دو مادری بہنین چھوڑین پس اصل مسئلہ (۱۲) سے ہوا کہ (۳) زوجات
(۸) سگی بہنون کے۔ (۴)۔ مادری بہنون کے پس عول ہوکر۔ ۱۵۔ ہوگیا اور۔ ۱۵۔ کے نسبت (۳)
جو زوجات کو پہونچے ہین پانچوان حصہ ہے تو (۲۰) اشرفیون مین سے پانچوان حصہ چار اشرفیان ہوئین جو
چار زوجات مین ہر ایک کے حصہ مین ایک اشرفی ہوگی۔ (س) وارث لوگ میراث تقسیم کرتے تھے کہ ایک
مرد آیا اور کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے مین جلدی نہ کیجئے کہ میری ایک زوجہ سفر مین ہے پس اگر وہ
زندہ ہوئی تو مین وارث نہونگا بلکہ وہی وارث ہوگی اور اگر وہ مرگئی ہو تو وہ نہین بلکہ مین وارث ہونگا۔ واضح
ہو کہ سوال موہم ہے اور مراد یہ کہ تم جس میت کی میراث تقسیم کرتے ہو اس سے پہلے یہ عورت مری ہو۔ (ج)
اسکی صورت یہ ہے کہ میت جسکی میراث تقسیم کی جاتی ہے ایک عورت تھی جو سگی دو بہنین و مان و مادری بہن و
پدری بھائی چھوڑا ہے اور پدری بھائی نے اسکی مادری بہن سے نکاح کیا تھا اور یہی بھائی آیا ہے جسنے یہ کلام
کیا ہے اور اسکی زوجہ ہی میت کی مادری بہن ہے جو سفر مین ہے پس اگر زندہ ہوگی تو سگی بہنون کو دو تہائی اور مان کو
چھٹا حصہ اور مادری بہن کو چھٹا حصہ ملیگا پس کچھ باقی نہین رہا جو پدری بھائی کو بطور عصبہ ملے اور اگر ثابت ہوا کہ
مادری بہن نے اس میت سے پہلے انتقال کیا ہے تو باقی چھٹا حصہ اسکے شوہر کو جو میت کا پدری بھائی ہے ملیگا۔
(س) ایک عورت نے آ کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے مین جلدی نہ کرین کیونکہ مین حاملہ ہون پس اگر مین
لڑکا جنی تو وہ کچھ وارث نہین ہوگا اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو وہ وارث ہوگی بھلا اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) یہ میراث
ایک عورت کی ہے جو مری اور اپنا شوہر و مان اور دو مادری بہنین چھوڑین پس میت کے باپ کی زوجہ آئی پس
اسنے کہا اگر مین لڑکا جنی تو وارث نہوگا کیونکہ وہ میت کا پدری بھائی ہوگا حالانکہ اس صورت مین کچھ نہین بچتا
ہے تو عصبہ کو کچھ نہین ملیگا اور اگر لڑکی جنی تو وہ میت کی پدری بہن ہوگی پس نصف کی وارث ہوگی اور فریضہ
عول ہوکر (۹) ہوجائیگا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ مسئلہ ۶۔ سے ہوگا کہ شوہر کے واسطے نصف ۳۔ اور مان کے واسطے
ایک اور دونون مادری بہنون کے واسطے تہائی کے دو سہام ہین یہ سب ملکر چھ سہام ہوگئے پس اگر پدری بھائی
عصبہ ہوا تو اسکے لیے کچھ نہین بچیگا اور اگر پدری بہن پیدا ہوئی تو وہ اصحاب فرائض مین سے ہے جسکا حصہ نصف
ہے تو اسکے واسطے بھی تین سہام ہونگے پس جملہ سہام نو ہو جاوینگے پس ۶ کا عول۔ ۹۔ ہوگا۔ (س) ایک
حاملہ عورت نے آکر کہا کہ ابھی میراث مین جلدی مت کرو کہ مین حاملہ ہون اگر لڑکا ہوا تو وارث ہوگا اور اگر لڑکی
ہوئی تو وارث نہوگی۔ اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) میت ایک مرد ہے جسنے سگی دو بہنین چھوڑی ہین اور ایک
چچا چھوڑا پس میت کے باپ کی زوجہ آئی کہ وہ اگر لڑکا جنی تو میت کا پدری بھائی ہوگا جو سگی دو بہنون کی دو تہائی
کے بعد باقی کا وارث ہوگا اور اگر لڑکی جنی تو پدری بہن ہوئی پس دو تہائی دونون سگی بہنون کو مل گیا تو باقی چچا
کے واسطے ہوگا اور پدری بہن کے لیے کچھ نہین ہوگا۔ (س) عورت آئی اور کہا کہ میرے بھائی نے چھ سو

Marfat.com

اشرفیان چھوڑین مگر مجھے اسین سے سوا سے ایک دینار کے کچھ نہین ملا۔ (ج) بھائی نے وارثون مین جد صحیحہ اور دو دختر و زوجہ و بارہ بھائی و یہ بہن چھوڑی۔ پس جد کو سو اشرفیان و دونون دختران کو دو تہائی کے چار سو اشرفیان و زوجہ کے واسطے حصہ آٹھوین کی پچھتر۔ اشرفیان ہوئین اور ف (٢٥) اشرفیان باقی رہین جنمین سے بارہ بھائیون کے (٢٤) بحساب دو دو اشرفیون کے اور ایک بہن کے واسطے ہی۔ (س) ایک مرد و اسکے باپ نے ترکہ مین سے برابر مال پایا تو اسکی کیا صورت ہی۔ (ج) یہ صورت ہی کہ زید نے اپنے پسر خالد کا نکاح اپنے بھائی کی دختر سے کر دیا پھر وہ لاولد مر گئی اور کوئی وارث سوا سے زید و خالد کے موجود نہین ہے تو خالد کو نصف مال بحق شوہری ملیگا اور باقی زید کے واسطے بطور عصبہ ہی۔ (س) ایک مرد و اسکی دختر دونون نے میراث مین برابر مال پایا تو اسکی کیا صورت ہی۔ (ج) ہندہ نے اپنے چچا کے بیٹے خالد سے نکاح کیا جس سے حلیمہ پیدا ہوئی پھر ہندہ مر گئی تو حلیمہ کو نصف ملیگا اور خالد کو چہارم کے ساتھ مین باقی چہارم بھی اس وجہ سے ملیگا کہ یہی اسکا عصبہ ہے۔ (س) وارثون مین ایک شوہر و زوجہ نے تہائی مال پایا اور دوسرے شوہر و زوجہ نے دو تہائی مال پایا۔ تو اسکی کیا صورت ہی۔ (ج) زید مرا اور اسنے والدین چھوڑے اور اسکے پسر کے پسر کی دختر بنکاح پسر کے پسر ہی تو والدین کے واسطے تہائی ہی اور باقی دونون باقیون کے لیے ہی۔ (س) ایک مرد و اسکی دو زوجہ نے تین تہائی مال پایا تو اسکی کیا صورت ہی۔ (ج) زید کے دو پسر مین سے ہر ایک کی دختر بنکاح برادر زادہ ہی پس جب زید مرا تو دونون پسری لڑکیون نے دو تہائی مال پایا جو ہر ایک کو ایک تہائی ملا اور باقی اسکے بھتیجے کو بطور عصبہ ملا اور وہ ان دونون کا شوہر ہی۔ المبسوطہ ہذا آخر ما اردنا من الحاق کتاب الحیل و الفرائض مع عین الہدایہ وللہ سبحانہ ربی المنۃ و الفضل العظیم فی البدایۃ والنہایۃ و اسالہ تعالے ان ینفعنی بذلک فی الدنیا و الآخرۃ مع المومنین و المسلمین و صلی اللہ تعالے علی سیدنا محمد و آلہ و صحبہ اجمعین و الحمد للہ رب العالمین

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ و تعالے خانہ کہ کتاب مستطاب الہدایۃ کا ترجمہ اعنی عین الہدایہ اسم بامسمی جسمین جناب مترجم ہمام نے غایت اہتمام کے ساتھ بے مثل التزام خوب مرغوب مرعی فرمایا۔ از انجملہ اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود تحصیلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہی اسپر توضیح کلام جید نے عیان مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نصی و قیاسی شیخ امام قرم مقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالی جنکا مرتبہ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے مین اظہر من الشمس ہی اور تطبیق مذکور ائمہ علماء کے نزدیک دلیل تحرا بین من الامس ہی و لاعبرۃ بما یتفوہ بہ الجہلۃ و لو ادعوا الانفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم ممد فیضہ نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام و اصولی کلام دونون معاً منحل ہو گئے اور علت جامعہ و وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہی۔ ثالثاً۔ اصل الاصول یعنے بیان نصوص مین جو طریقہ مختار فرمایا۔ بیان اسکا خود مداح ہی چنانچہ حدیث جہت کو صحیحین سے پایا تو صرف حوالہ ا ا لقہ ر ضرورت نقل کیا ورنہ سنین کی حدیث کی تصحیح نقل کی ورنہ کسی عالم معتمد و ائمہ محدثین

سے تصحیح نقل کی اور اگر تصحیح مین اختلاف ہوا تو صرف محل خلاف راوی کی توثیق ثابت کی جس سے اصل مقصود یعنی استدلال مین انتشار ہو برخلاف طریقہ بعض مترجمین کے جو راویون کی جرح وتعدیل مین اسقدر تطویل لاطائل لاتے ہین کہ اصلی مقصود گم ہوجاتا ہے اور اگر اتفاقاً شیخ مصنف رحمہ اللہ نے ایک روایت سے استدلال فرمایا جسکی تصحیح مین کلام ہو تو بعد مختصر ذکر کے دوسری حدیث جو اسی باب مین حجت اور وہ صحیحین مین یا صحیح الاسناد ہو زیادہ کی۔ بالجملہ اصل مسئلہ کے واسطے احادیث وآثار سے تقویت کافی مین جہد کیا اور مسئلہ کو ان اصول کے ساتھ اجتہادی طریقہ سے منطبق کر دکھایا اور اگر روایت خلاً مرسل ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ وجمہور نے استدلال کیا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے سوائے بعض استظہار کے قبول سے انکار کیا تو اسی بنیاد پر دونون کا استنباط نقل کیا تاکہ اہل السنہ کو ظاہر ہو کہ ہمارے ائمہ فقہاء مین باہم مخالفت نہین بلکہ اجتہادی اختلاف ہو اور ہم پر سب کے ساتھ ادب کی تکریم واجب ہے ورنہ بے ادبی شیوہ روافض ہے۔ رابعاً مسائل الہدایہ غالباً اصول مسائل ہین جنکے ساتھ مین متاخرین کے فتاویٰ کی ضرورت باقی ہے لہذا جہد بلیغ کے ساتھ اختلاف المشائخ مین سے جس قول پر فتویٰ ہے اور جسکی ترجیح وتصحیح واقع ہوئی ہو اسی کو نقل کیا تاکہ عوام اسمین سے وہ قول نکال لین جس پر فتویٰ ہے اور دیگر اقوال سے اُن کو کوئی غرض بھی نہین ہے اور اسکے ساتھ مین حوالہ کتاب بھی مزید اطمینان کے۔ لیے مذکور ہے اور یہ سب ایک نمونہ کا بیان ہے اور اس کے ساتھ مین جسقدر خوبیان جمع ہین انکے بیان مین طول چاہیئے بذا کتاب موجود ہے۔ خود ملاحظہ ومطالعہ کیجئے اور اس کے لطائف تحقیقات وغرائب تدقیقات وتذئیل وتفریعات ونکت واشارات کے فوائد دیکھئے تاکہ آپ کو میرے بیان سے دوچند ظاہر ہو اور ان شاء اللہ تعالے بے ساختہ زبان سے دلی جوش کے ساتھ نکلے کہ مرحبا جزاک اللہ فی الدارین خیرا اللہم تقبلہ بفضلک یا ارحم الراحمین فالحمد للہ سبحانہ تعالے۔

✲✲✲✲

رموز واشارات مستعملہ ترجمہ ہذا

ف۔ فتح القدیر۔	ش۔ شامی علی الدر المختار	ق۔ فتاوی قاضیخان۔	ل۔ نصب الرایہ۔
معف۔ ملخص فتح القدیر	د۔ درمختار۔	م۔ مترجم۔	الزیلعی شارح کنز الدقائق۔
ع۔ عینی۔	ت۔ تنویر الابصار۔	مع۔ مترجم وعینی۔	الزیلعی تخریج حدیث مین مخرج
مع۔ ملخص عینی۔	ج۔ چلپی۔	م ف۔ مترجم والفتح۔	نتائج۔ نتائج الافکار
مفع۔ ملخص عینی وفتح القدیر۔	الصدر۔ شارح وقایہ۔	الفتح۔ فتح القدیر۔	———
ھ۔ فتاوی ہندیہ یعنی عالمگیریہ	القاضی خان فتاوی قاضیخان	ابن الہمام مصنف فتح القدیر	

Marfat.com